

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Hans Ulrich Instinsky †, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher,
Alfred Stuiber, Johannes Vincke, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Ambrosius Eßer OP, Bernhard Hanssler, Hermann Hoberg

69. BAND

1974

HERDER

ROM FREIBURG WIEN



Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 38.- DM, Jahrgang 76.- DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, P. Ambrosius Eßer OP, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. 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: Druckhaus Rombach+Co GmbH, 78 Freiburg i. Br.

Bestellnummer 001 60

glu 2534

INHALT DES 69. BANDES

AUFSÄTZE

THEOFRIED BAUMEISTER, Vorchristliche Bestattungsriten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten (Tf. 1)	1
URSULA NILGEN, Die große Reliquieninschrift von Santa Prassede. Eine quellenkritische Untersuchung zur Zeno-Kapelle (Tf. 2-4)	7
JAKOB SPEIGL, Cyprian über das iudicium dei bei der Bischofseinsetzung	30
ULRICH HORST OP, Die Ekklesiologie des „Cursus Theologicus Salmanticensis“	46
CHRISTOPH WEBER, Briefe und Akten zur Trierer Bistumsbesetzung im Jahre 1881	68
VINZENZ BUCHHEIT, Tertullian und die Anfänge der christlichen Kunst	133
KLAUS GAMBER, Das St.-Prokulus-Kirchlein bei Naturns seiner archäologischen und liturgiegeschichtlichen Bedeutung nach untersucht	143
RAINER STICHEL, Außerkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments (Tf. 5-16)	159
SIEGHILD REHLE, Zwei beneventanische Evangelistare in der Vaticana	182
REINHARD BRAUNISCH, Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation	192
PETER FROWEIN, Primat und Episkopat in der deutschen Kanonistik des 18. Jahrhunderts	210

REZENSIONEN

K.-H. LÜTCKE: „Auctoritas“ bei Augustin (A. Stuiber)	117
J. AMSTUTZ: ΑΠΛΟΤΗΣ. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (A. Stuiber)	119

H. J. VOGT: Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Navatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (A. Stuißer) 119

Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3 (Ludwig Voelkl) 122

HERMANN HOBERG: Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. Zweiter Teil: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kamerars (C. Vansteenkiste OP) 128

HANS GROTZ: Erbe wider Willen – Hadrian II. (867–872) und seine Zeit (Ambrosius Eßer OP) 129

PIERRE DU BOURGUET SJ: Art Paléochrétien (Victor H. Elbern) 230

FRANCESCO TERRIZZI SJ: Missale antiquum S. Panormitanae ecclesiae (Klaus Gamber) 233

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten (E. Nacke) 234

GEORG LUTZ: Kardinal Giovanni Francesco Guidi di Bagno (Klaus Jaitner) 239

ELIO PERETTO: La lettera ai Romani cc. 1–8 nell' Adversus Haereses d'Ireneo (H. Feld) 245

HERMANN DIENER: Die großen Registerserien im Vatikanischen Archiv (1378–1523) (Hermann Hoberg) 247

Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 4 (Ludwig Voelkl) 250

REZENSIONEN

K.-H. LÜTKE, Auctoritas bei Augustin (A. Stuißer) 117

J. AMSTUTZ, ANATOLIE. Eine geographisch-biblische Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (A. Stuißer) 119

Vorchristliche Bestattungssitten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten

Von THEOFRIED BAUMEISTER

In der Vita Antonii des Athanasius findet sich eine Stelle, die auf die Märtyrerverehrung in Ägypten Bezug nimmt¹. Athanasius beschreibt einen ägyptischen Brauch, mit dem man hervorragende Verstorbene und besonders Märtyrer zu ehren dachte. Und zwar legte man die Leiber der Verstorbenen auf bettähnliche Gestelle und behielt sie in den Wohnungen, anstatt sie in der Erde beizusetzen. Dem Ausstellen der Leiber gingen zwei Praktiken voraus: das Umhüllen des Leichnams mit Leinentüchern und das θάπτειν, das C. Schmidt als einen Akt der Mumifizierung gedeutet hat². Tatsächlich kommt das Wort ταφή in Ägypten in der Bedeutung „Mumie“ vor³. Einen weiteren Hinweis bietet die saidische Übersetzung der Vita Antonii, die an dieser Stelle θάπτειν mit dem Wort κωωσ wiedergibt, das nach Auskunft von W. E. Crum heißt: prepare corpse for burial⁴. W. Spiegelberg übersetzt es: den Körper durch Balsamieren und Einwickeln zur Bestattung herrichten⁵. Man mumifizierte also den Körper des Toten, wie es nur natürlich ist, wenn man ihn im Haus behielt, umwickelte ihn mit Leinentüchern oder Binden und legte ihn auf ein bettähnliches Gestell im Wohnhaus. Auf diese Weise wollte man besonders geschätzte Tote, vor allem die Märtyrer, ehren.

Antonius hatte sich nach dem Zeugnis des Athanasius gegen diese Sitte gewandt⁶. Allerdings gilt es genauer zuzusehen. Nicht die konservierende Behandlung eines Toten und das Umwickeln mit Leinentüchern finden seine Mißbilligung, sondern allein die Praxis, den Leichnam auf einem Gestell im Haus aufzubewahren, statt ihn in der Erde beizusetzen. Von dem Begräbnis des Antonius berichtet Athanasius, daß zwei Vertraute des Mönchsvaters dessen Leib entsprechend seinem Willen in die Erde versenkten. Vorher aber übten sie am Leichnam die Praxis des θάπτειν aus, das hier nicht etwas

¹ Athan., Vita Antonii 90 (PG 26, 968 C – 969 A): οἱ Αἰγύπτιοι τὰ τῶν τελευταίωντων σπουδαίων σώματα, καὶ μάλιστα τῶν ἁγίων μαρτύρων, φιλοῦσι μὲν θάπτειν καὶ περιελίσσειν ὀθονίοις· μὴ κρύπτειν δὲ ὑπὸ γῆν, ἀλλ' ἐπὶ σκιμποδίων τιθέναι, καὶ φυλάττειν ἔνδον παρ' ἑαυτοῖς νομίζοντες ἐν τούτῳ τιμᾶν τοὺς ἀπελθόντας.

² C. Schmidt, Ein altchristliches Mumienetikett, nebst Bemerkungen über das Begräbniswesen der Kopten, in: ZAS 32 (1894) 52/63, hier 55.

³ F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II (Berlin 1927) 582.

⁴ W. E. Crum, A Coptic Dictionary (Oxford 1962) 120.

⁵ W. Spiegelberg, Koptisches Handwörterbuch (Heidelberg 1921) 45, Anm. 1.

⁶ Athan., Vit. Ant. 90 (969 A).

anderes als an der vorher besprochenen Stelle bedeuten kann, und unwickeln den toten Körper mit Leinentüchern⁷.

Die beiden Mönche, die Antonius begruben, handelten in vorbildlichem Gehorsam. Eine mumifizierende Behandlung des Leichnams hatte offensichtlich nichts Anstößiges an sich. Antonius lehnte es allein ab, daß die Körper der Verstorbenen auf Gestellen in Wohnhäusern aufbewahrt wurden. Zur Begründung seiner Ansicht verwies er auf die Bestattungen des Alten und Neuen Testaments⁸. Er bediente sich so einiger Argumente, die manchen altkirchlichen Schriftstellern dazu gedient hatten, die Feuerbestattung abzulehnen⁹. Da Antonius fürchtete, man werde auch seinen Leichnam nach Art des ägyptischen Brauches ehren wollen, zog er sich, als er den Tod nahen fühlte, von den Mönchen zurück. Den beiden Vertrauten, die bei ihm bleiben durften, gebot er Schweigen über den Ort seines Begräbnisses¹⁰. Athanasius beschreibt Antonius als jemanden, der gerne Märtyrer geworden wäre. Er sieht in der Askese des Mönchsvaters einen vollgültigen „Martyriumersatz“. Sie ist ein unblutiges Martyrium¹¹. Es ist daher verständlich, wenn Antonius damit rechnen mußte, man werde nach seinem Tod seinem Leichnam eine Art der Verehrung entgegenbringen, wie sie bei Märtyrern üblich war¹².

Weitere Auskunft über die Märtyrerverehrung zur Zeit des Athanasius liefert ein koptisches Fragment, das der Herausgeber Lefort dem 41. Osterfestbrief des alexandrinischen Bischofs vom Jahr 369 zugewiesen hat. Der Verfasser wendet sich gegen die Märtyrerverehrung der Meletianer und beschreibt in polemischer Zuspitzung ihre Praktiken. Wörtlich sagt er:

„Denn die Körper der Märtyrer, die würdig gekämpft haben, bergen sie nicht in der Erde, sondern sie machen sich daran, sie auf Bahren und Holz-

⁷ Ebd. 92 (972 B): Κάκεινοι, λοιπόν, καθὰ δέδωκεν αὐτοῖς ἐντολὰς, θάψαντες καὶ εἰλιξαντες, ἔκρυψαν ὑπὸ γῆν αὐτοῦ τὸ σῶμα...

⁸ Ebd. 90 (969 A).

⁹ A. C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity* (Washington 1941) = *The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity* 1, 247/53.

¹⁰ Athan., *Vit. Ant.* 91 (969 B – 972 B). Auch Pachomius bittet, an unbekannter Stelle begraben zu werden. Sein Schüler Theodor gräbt daher nachts nach dem Begräbnis den Leichnam wieder aus und bestattet ihn an einer nur ihm und einigen Vertrauten bekannten Stelle. L. Th. Lefort, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* (Louvain 1952) = CSCO 99/100, 93, 26/94, 11; 96, 1/7 nach dem von Lefort S⁷ genannten Text, der eine frühe Kompilation darstellt. Französische Übersetzung: ders., *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs. Traduction française* (Louvain 1943) = *Bibliothèque du Muséon* 16, 49, 31/50, 9; 51, 14/8; ähnlich beim Tod Theodors ebd. 229 f., vgl. B. Steidle, *Der heilige Abt Theodor von Tabennesi*, in: *Erbe und Auftrag* 44 (1968) 91/103, hier 100 f. und A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (Roma 1968) = *Stud. Anselmiana* 57, 375, Anm. 14 (hält die Stelle für eine literarische Transposition).

¹¹ Athan., *Vit. Ant.* 46/7 (909 B – 912 C). Vgl. E. E. Malone, *The Monk and the Martyr = Antonius Magnus Eremita 356–1956* (Roma 1956) = *Stud. Anselmiana* 38, 201/28, bes. 213/9.

¹² Nach Hieronymus, *Vita Hilarionis* 21 (AASS, Oct., IX, 53 B De Buck) wollte Pergamius, ein reicher Mann, den Leichnam des Heiligen auf sein Landgut bringen lassen, um ihm zu Ehren eine Kirche zu errichten.

gestelle zu legen, damit jene, die es wünschen, sie anschauen. Sie tun das zwar dem Anschein nach zu Ehren der Märtyrer, in Wirklichkeit aber ist die Sache eine Schande.“¹³

In der Fortführung der Polemik wirft Athanasius den Meletianern vor, die Leiber, die sie verehren, von katholischen Friedhöfen gestohlen zu haben. Für die von ihm gewünschte Beisetzung der Toten in der Erde führt er wie in der *Vita Antonii* die alt- und neutestamentliche Tradition ins Feld.

Die Meletianer, jene nach dem Ende der diokletianischen Verfolgung aufstrebende Gruppe von Gefolgsleuten des Meletius von Lykopolis und Gegnern des alexandrinischen Bischofs¹⁴, verstanden sich nach dem Zeugnis des Epiphanius von Salamis als Kirche der Märtyrer¹⁵. Das Bedürfnis, Anhänger zu gewinnen, scheint zu einer Geneigtheit für volkstümliche Bräuche geführt zu haben¹⁶. Es wäre daher durchaus denkbar, daß die Meletianer die ersten waren, die Märtyrer in der von Athanasius abgelehnten Weise verehrten. Die Tatsache jedoch, daß der alexandrinische Patriarch ihrer Art der Märtyrerverehrung einen Osterfestbrief widmete, zeigt, daß der bei ihnen gepflegte Brauch einige Anziehungskraft auch auf solche Christen ausübte, die jenem treu ergeben waren. Die *Vita Antonii* läßt zumindest nicht erkennen, daß der von Antonius abgelehnte Brauch allein in meletianischen Kreisen üblich war. Die Bemühungen des Athanasius konnten nicht verhindern, daß sich die volkstümliche Sitte ausbreitete¹⁷. In der arabisch geschriebenen mittelalterlichen Beschreibung der Kirchen und Klöster Ägyptens des Abû Şâlih wird berichtet, daß im Kloster von Abû 's-Sirrî die Leiber des hl. Theodor und des Bischofs Rufus auf einem hölzernen Gestell in der Altarkammer aufbewahrt wurden¹⁸. Im Jahr 1912 konnte Johann Georg Herzog zu Sachsen auf einem seiner „Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens“ beobachten, daß in der Michaelskapelle des Makariusklosters im

¹³ *Athan.*, Ep. pasch. 41 (CSCO 150, 62, 23/8 Lefort). Vgl. die deutsche Übersetzung von P. Merendino, Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert (Düsseldorf 1965) 114.

¹⁴ Über die Anfänge des meletianischen Streits s. F. H. Kettler, Der melitianische Streit in Ägypten, in: ZNW 35 (1936) 155/93.

¹⁵ Nach *Epiph.*, Pan. 68, 3, 7 (GCS 37, 143, 22 Holl) schrieben sie an ihre Kirchen: ἐκκλησία μαρτύρων.

¹⁶ Vgl. F. J. Dölger, Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten = Antike und Christentum IV (Münster 1934) 245/65.

¹⁷ Auch im Gottesdienst setzte sich das zuerst bei den Meletianern gepflegte volkstümliche Element durch, vgl. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Münster 1930) = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25, 155/7.

¹⁸ The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries, attributed to Abû Şâlih, the Armenian, translated from the original Arabic by B. T. A. Evetts, with added notes by A. J. Butler (Oxford 1895, reprinted 1969) 247. Nach G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur II (Città del Vaticano 1957) = Studi e Testi 133, 338/40 um 1200. Über Bischof Rufus vgl. G. Garitte, Rufus, évêque de Şotep et ses commentaires des Évangiles, in: Le Muséon 69 (1956) 11/33, bes. 13 f.

Wadi Natrun die in einem Schrank aufbewahrten vertrockneten Leichen von sechzehn Patriarchen, wohl Mönchsvätern, gezeigt wurden¹⁹.

Ein lebendiges Bild von dieser Form der Märtyrerverehrung vermittelt das Martyrium des Pirow und des Athom²⁰. Die beiden Brüder stoßen bei einem Besuch in Pelusium auf Soldaten, die den Leichnam des Märtyrers Anwa ins Wasser werfen sollen. Gegen ein Präsent gelingt es ihnen, den Leichnam des Märtyrers auszulösen. Sie balsamieren den Körper unter Verwendung wohlriechender Essenzen ein und bringen ihn nach Tasempoti²¹ in ihr Haus. Es wird zwar nicht gesagt, daß sie ihn dort auf ein Gestell legen. Doch ist eben das zu vermuten. Die Legende sagt nur ganz allgemein, daß Pirow und Athom den Körper in ihr Haus bringen²².

Der 42. Osterfestbrief des Athanasius²³ und eine von Lefort übersetzte Rede des Schenute²⁴ lassen weitere Bräuche des Märtyrerkultes wie Inkubation und Orakelbefragung erkennen. Darauf soll hier nicht eingegangen werden. Wohl aber muß noch geklärt werden, woher die christlichen Ägypter die Anregungen für die beschriebene Form ihrer Märtyrerverehrung bezogen.

Die Mumifizierung ist alter ägyptischer Brauch, den weder der Hellenismus noch das frühe ägyptische Christentum verdrängt haben²⁵. Athanasius billigte, wie wir gesehen haben, eine Mumifizierung, der die Erdbestattung folgte. Palladius berichtet in der *Historia Lausiaca*, daß die Nonnen des von Pachomius gegründeten Klosters in Tabennesi ihre Toten einbalsamierten²⁶. Augustinus kannte die Mumifizierung als Sitte der ägyptischen Christen²⁷.

¹⁹ Johann Georg Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens (Leipzig 1914) 40.

²⁰ H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia. Texte copte et traduction française avec introduction et commentaires (Paris 1886/7) 135/73.

²¹ Zur Lage des Dorfes s. E. C. Amélineau, La géographie de l'Égypte à l'époque copte (Paris 1893) 415.

²² H. Hyvernat a. a. O. (Anm. 20) 137 f.

²³ Vgl. S. Athanase. Lettres festales et pastorales en Copte traduites par L.-Th. Lefort (Louvain 1955) = CSCO 151, 45/8. Nach der Übersetzung lassen sich die CSCO 150 zusammenhängend publizierten Textstücke ermitteln.

²⁴ L.-Th. Lefort, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle, in: La Nouvelle Clío 6 (1954) 225/30. Saidischer Text bei G. Zoega, Catalogus codicum cop-ticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur (Nachdruck Leipzig 1903) 424/7.

²⁵ Knapper Bericht bei A. Hermann, Art. Einbalsamierung, in: RAC IV, 798/821. Umfassend informieren G. E. Smith – W. R. Dawson, Egyptian Mummies (London 1924) u. A. Lucas – J. R. Harris, Ancient Egyptian Materials and Industries⁴ (London 1962) 270/326.

²⁶ Pallad., Hist. Laus. 33 (96, 9/13 Butler): ὅταν οὖν τελευτήσῃ παρθένος, ἐν-ταφιάσασα αὐτὴν αἱ παρθένοι φέρουσι καὶ τιθέασι παρὰ τὴν ὄχθην τοῦ ποταμοῦ· περάσαντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ μετὰ πορθμείου, μετὰ βαίῶν καὶ κλάδων ἐλαιῶν, μετὰ ψαλμω-δίας φέρουσιν αὐτὴν εἰς τὸ πέραν, θάπτοντες εἰς τὰ ἴδια μνήματα.

²⁷ Aegyptii ergo soli credunt resurrectionem, quia diligenter curant cadavera mor-tuorum. Morem enim habent siccare corpora et quasi aenea reddere: Gabbaras ea vocant.

Der Brauch überdauerte die Jahrtausende; die Methoden und Praktiken der Mumifizierung änderten sich im Laufe der Zeit. Das christliche Ägypten war weithin ein armes Land. So darf es nicht verwundern, daß auch die Art der Mumifizierung von dieser Armut Zeugnis ablegt, daß oft nur mehr die Intention deutlich wird, den Leichnam zu konservieren, ohne daß man vom Erfolg der gewählten Mittel sprechen könnte²⁸. Bei der Ausgrabung des Klosters des Epiphanius in Theben (6.–7. Jh.) fand man eine Begräbnisstelle mit Leichen, die durch einzeln verschnürte Leinentücher, zwischen die man Wacholderbeeren und Salz getan hatte, zu einer Art Wickelmumie hergerichtet worden waren. H. E. Winlock nennt diese Behandlung der Leichen „a reminiscense of ancient mummification which had but little effect in preserving the body“²⁹. Größere Sorgfalt verraten die älteren Mumien eines bei Karâra ausgegrabenen, fast überwiegend christlichen Gräberfeldes aus dem 5.–8. Jh.³⁰. Neben den ältesten, völlig mumifizierten, teilweise in Holz- und Tonsärgen bestatteten Leichen fanden sich in Tücher gewickelte, am Kopf durch ein Gestell aus Palmlattrippen oder Holz geschützte Leichname und schließlich solche, die einfach mit farbig bestickten Totenhemden bekleidet waren. Selbst Bischöfe sorgten sich um ihre Mumifizierung. Um 600 gab der oberägyptische Bischof Abraham von Hermonthis auf einem Ostrakon Anweisungen für die Beschaffung der zur Mumifizierung notwendigen Bänder und Tücher. In seinem Testament, das als Papyrus erhalten ist, beauftragte er seinen Erben Viktor, sich um seine Mumifizierung, das Totenmahl und die Totengedenktage zu kümmern³¹.

Athanasius billigte die Mumifizierung, der eine Erdbestattung folgte. Sein Kampf galt dem Brauch, mumifizierte Tote auf Gestelle zu legen und in den Häusern zu belassen. Eine solche Sitte hatte sich in hellenistischer und römischer Zeit herausgebildet. Diodor Siculus berichtet, daß viele Ägypter die Körper ihrer Vorfahren in kostbaren Zimmern bei sich behielten und so das

Ergo secundum istos, qui secretos naturae sinus ignorant, ubi omnia salva sunt Conditore, etiam cum mortalibus sensibus subtrahuntur, soli Aegyptii bene credunt resurrectionem mortuorum suorum, aliorum vero Christianorum spes in angusto est? Aug., Sermo 361, 12 (PL 39, 1605). Aus der Wendung „aliorum Christianorum“ wird ganz klar, daß Augustinus an christliche Ägypter gedacht hat.

²⁸ Zum Begräbniswesen der Kopten siehe C. Schmidt a. a. O. (Anm. 2); A. L. Schmitz, Das Totenwesen der Kopten, in: ZAS 65 (1930), 1/25; A. Hermann a. a. O. (Anm. 25), 812/5; M. Krause, Art. Ägypten, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst I (Stuttgart 1966) 61/90, hier 66/72. Angesichts der Fülle des Materials ist die Beschränkung auf einige Beispiele gerechtfertigt.

²⁹ H. E. Winlock – W. E. Crum, The Monastery of Epiphanius at Thebes I (New York 1926) 48, vgl. plate XI u. XII.

³⁰ H. Abel, Archaeologischer Bericht über die Hauptgrabung 1914. Karâra = H. Ranke, Koptische Friedhöfe bei Karâra und der Amontempel Scheschonks I bei el Hibe (Berlin-Leipzig 1926) 14/40.

³¹ M. Krause, Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um 600 (phil. Diss. Berlin 1956) L 91 f.: II, 334 f.

außerordentliche Vergnügen hatten, sie als ihre Zeitgenossen zu betrachten³². Weitere Zeugnisse für diesen Brauch bieten Cicero, Sextus Empiricus und Lukian von Samosata³³. Mit dieser Art der Aufbewahrung der Mumien wird es zusammenhängen, daß man – wohl unter dem Einfluß der römischen Porträtkunst – in der Fortentwicklung der älteren anthropoiden Särge die Kopfpartie durch Stuckmasken und in die Bandage eingebundene Porträttafeln möglichst lebensecht gestaltete³⁴. Diese Mumien wurden auf Bahren gelegt oder aufrechtstehend in sog. Schranksärgen, deren Vorderseite sich ganz oder teilweise öffnen ließ, aufbewahrt. Solche Schranksärgen sind erhalten (Tf. 1a, 1b)³⁵, ebenso auch Bahren aus römischer Zeit, auf denen aller Wahrscheinlichkeit nach die mumifizierten Toten lagen, solange man sie in den Privathäusern beließ (Tf. 1c)³⁶.

Die im hellenistischen und römischen Ägypten gebräuchliche Aufbewahrung der möglichst lebensecht mumifizierten Toten in den Häusern setzte einen gewissen Reichtum voraus. Es ist verständlich, daß man in dieser Sitte eine den Toten ehrende Auszeichnung sah, die Christen gern den Glaubenshelden, den Märtyrern, zuteil werden ließen. Die ägyptische Märtyrerverehrung bestätigt so die Ansicht, daß der Märtyrerkult von seinem Ursprung her ein gesteigerter Totenkult ist und das Märtyrergedächtnis „ein aus dem Rahmen des Alltags gehobenes Totengedächtnis“³⁷.

³² *Diodor* I, 91, 7 (I, 154, 15/22 Vogel): διὸ καὶ πολλοὶ τῶν Αἰγυπτίων ἐν οἰκίμασι πολυτελέσει φυλάττοντες τὰ σώματα τῶν προγόνων, κατ' ὄψιν ὁρῶσι τοὺς γενεαῖς πολλαῖς τῆς ἑαυτῶν γενέσεως προτετελευτηκότας, ὥστε ἐκάστων τὰ τε μεγέθη καὶ τὰς περιοχὰς τῶν σωμάτων, ἔτι δὲ τοὺς τῆς ὄψεως χαρακτῆρας δρωμένους παράδοξον ψυχαγωγίαν παρέχεσθαι καθάπερ συμβεβηκότας τοῖς θεωμένοις. Vgl. auch c. 92, 6 (156, 7/16).

³³ *Cicero*, *Tusc. disp.* I, 108 (273, 7/10 Pohlenz): Sed quid singulorum opiniones animadvertam, nationum varios errores perspicere cum liceat? condiunt Aegyptii mortuos et eos servant domi; ...

Sext. Emp., *Pyrrh.* III, 226 (194, 15/7 Mutschmann-Mau): Αἰγύπτιοι δὲ τὰ ἔντερα ἐξελόντες ταριχεύουσιν αὐτοὺς καὶ σὺν ἑαυτοῖς ὑπὲρ γῆς ἔχουσιν.

Lucian., *De luctu* 21 (III, 170 Jacobitz): τὰς ταφὰς ... ταριχεύει δὲ ὁ Αἰγύπτιος οὗτος μὲν γε – λέγω δ' ἰδὼν – ξηράνας τὸν νεκρὸν ξυνδειπνον καὶ ξυμπότην ἐποιήσατο· πολλάκις δὲ καὶ δεομένῳ χρημάτων ἀνδρὶ Αἰγυπτίῳ ἔλυσε τὴν ἀπορίαν ἐνέχυρον ἢ ὁ ἀδελφὸς ἢ ὁ πατὴρ ἐν καιρῷ γενόμενος.

³⁴ *K. Parlasca*, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler* (Wiesbaden 1966) 120 f.

³⁵ Vgl. auch *A. Erman*, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden* (Berlin–Leipzig 1934) 412, Abb. 176.

³⁶ *W. Needler*, *An Egyptian Funerary Bed of the Roman Period in the Royal Ontario Museum* (Toronto 1963); Ausführliches Verzeichnis der Aegypt. Altertümer und Gipsabgüsse² (Berlin 1899) 358/60 mit Abb. 71 (Inv. 12708) = *V. Schmidt*, *Sarkofager, Mumiekister, og Mumiehylstre i det Gamle Aegypten*. Typologisk Atlas med Indledning (København 1919) 71, Abb. 370. Vgl. auch *S. Morenz*, *Anubis mit dem Schlüssel*, in: *Wissftl. Zeitschr. d. Karl-Marx-Universität Leipzig* 3 (1953/4), *Gesellschafts- u. sprachwissftl. Reihe* H. 1, 78/83 mit Abb. (127/31).

³⁷ *F. J. Dölger*, *ΙΧΘΥΣ* II. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (Münster 1922) 568.

Die große Reliquieninschrift von Santa Prassede Eine quellenkritische Untersuchung zur Zeno-Kapelle

Von URSULA NILGEN

Die Zeno-Kapelle ist – wie der gesamte Neubau von S. Prassede – eine Stiftung Papst Paschalis' I. (817–24)¹. Verschiedene Quellen geben über diese Stiftung Auskunft:

1. Die zweizeilige Inschrift auf einer querrechteckigen Marmortafel über dem Eingang zur Kapelle, zwischen Türsturz und Architrav eingelassen²:
+ PASCHALIS PRAESVLIS OPVS DECOR FVLGIT IN AVLA
QVOD PIA OPTVLIT VOTA STVDVIT REDDERE DŌ (Monogramm).

2. Der Liber Pontificalis³: Quinimmo et in eadem ecclesiam fecit oratorium beati Zenonis Christi martyris, ubi et sacratissimum eius corpus ponens musibo amplianter ornavit.

3. Die große Marmorinschrift mit der Reliquienliste, die heute in den ersten Langhaus-Pfeiler nahe der Zeno-Kapelle eingelassen ist, in der es Zeile 36–42 heißt⁴:

..... QVOCIRCA ET IN IPSO
INGRESSV BASILICAE MANV DEXTRA VBI VTIQVE
BENIGNISSIMAE SVAE GENETRICIS SCILICET DOM
NAE THEODORAE EPISCOPAE CORPVS QVIESCIT CON
DIDIT IAMDICTVS PRAESVL CORPORA VENERABILI
VM HAEC. ZENONIS PRESBITERI ET ALIORVM
DVORVM. . .

Während die erste Inschrift zeitgenössisch und unproblematisch ist und auch der Liber Pontificalis als eine zuverlässige Quelle für diese Epoche gilt, gibt die große Marmorinschrift verschiedene Fragen hinsichtlich ihrer

¹ Zu S. Prassede und der Zeno-Kapelle vgl. zuletzt R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, Bd. 3 (Città del Vaticano 1967) 232–259.

² A. Silvagni, *Monumenta epigraphica christiana saeculo XIII anteriora...*, Bd. 1 (Città del Vaticano 1943) Taf. 15, 2.

³ L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Bd. 2 (Paris 1892) 55, Zeile 1 f.

⁴ Abgedruckt bei Duchesne, Bd. 2, 64, mit einem Fehler in Zeile 7, wo es heißen muß: HOC SACROSCŌ ALTARE; ein weiterer, z. T. fehlerhafter Abdruck sowie eine Abb. der Inschrifttafel bei H. Marucchi, *Basiliques et Églises de Rome* (Paris–Rome 1909) 325 f.; die ältere Literatur zitiert bei F. Grossi Gondi SJ, *La celebre iscrizione agiografica della Basilica di S. Prassede in Roma*, in: *Civiltà Cattolica* 67, I (1916) 443–56. Gute Abb. bei Silvagni, Bd. 1, Taf. 29, 1, sowie bei A. Ferrua SJ, *Il Catalogo dei Martiri di S. Prassede*, in: *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* (S. 3) *Rendiconti* 30–31 (1957–59) 129–40, der neuesten Studie dieses Objekts, in der auch die ältere Literatur zitiert ist.

Entstehungszeit und Authentizität auf (Tf. 2 und Transkription auf S. 66 f.). Die 224 x 89 cm messende Tafel ist aus zwei Platten zusammengesetzt, einer größeren aus weißem Marmor oben (37 Zeilen) und einer kleineren aus grau-geflecktem Marmor („pavonazzetto“) unten (19 Zeilen). Das ganze Gebilde, vor allem aber die mittlere und untere Partie, ist von zahllosen Brüchen durchsetzt, doch sind die Bruchstücke sorgfältig aneinandergesetzt, kleinere Fehlstellen auch in Marmor bzw. Stuck ergänzt⁵. Der Schrifttyp – eine klare, schöne Capitalis – wurde in der Literatur stets als im 9. Jahrhundert theoretisch möglich bezeichnet. Er könnte der Gruppe römischer Inschriften aus karolingischer Zeit eingefügt werden, die Nicolette Gray zusammengestellt hat, und weist auch einige für diese Gruppe typische Buchstabenkombinationen und Füllblättchen auf⁶. Die dichte Anordnung und präzise Schärfe der Lettern sowie das sehr ebenmäßige, schöne Schriftbild besonders in den relativ gut erhaltenen oberen 23 Zeilen ragen freilich aus dem in dieser Zeit Üblichen weit heraus, so daß gerade die kompetentesten Urteile zur Datierung nur mit Vorbehalt gegeben wurden⁷.

Nun hat Grossi Gondi 1916 auf eine noch heute in der Apsis von S. Prassede befindliche Marmorinschrift aufmerksam gemacht, die über die restaurierende Tätigkeit des Titular-Kardinals Lodovico Pico della Mirandola von 1730 berichtet, in welche angeblich auch die große Reliquieninschrift einbezogen wurde⁸:

AD AVGENDVM SANCTORVM CVLTVM
 QVORVM SACRA CORPORA
 S. PASCHALIS PAPA I.
 EX COEMETERIIS TRANSLATA
 SVB ALTARI COLLOCAVERAT
 LVDOVICVS PICVS DE MIRANDVLA
 HVIVS TITVLI PRESBYTER CARDINALIS
 PARTIM A BENEDICTO XIII. P. M.

⁵ Marmor-Ergänzungen finden sich in Zeile 32–33 (FELICV), 34–36 (BASIL), 40–41 (IT) und 42 (EETIN); vgl. *Ferrua* 137 Anm. 10 und Fig. 1–2; Stuckergänzungen kommen entlang den Brüchen mehrfach vor, besonders in Zeile 29–37 und 50.

⁶ *N. Gray*, The Paleography of Latin Inscriptions in the Eighth, Ninth and Tenth Centuries in Italy, in: *Papers of the British School at Rome* 16, N. S. 3 (1948) 38–171, bes. 97–105. Das einfache Efeublatt kommt hier mehrfach vor. Die einfache Palmette (unsere Inschrift Zeile 36, 51) und die Doppelpalmette (Zeile 9) scheinen dagegen seltener zu sein. Ähnliche Füllformen finden sich jedoch auf einem Epitaph um 850 in Capua, Museo Campana, die Palmette liegend, die Doppelpalmette mit mittlerem Stamm; *Gray* Nr. 125, p. 125, 130 f., Taf. 21, 2. (Unsere Inschrift ist im Katalog von *Gray* nicht aufgenommen.)

⁷ Vgl. die epigraphische Analyse von *V. Federici*, Osservazioni sulla carta lapidaria di Flavia Santippe, in: *Bullettino dell'Archivio Paleografico Italiano* 8, vol. 5 fasc. 1 (1949) 19–38, bes. 29–38.

⁸ Vgl. Anm. 4. – *V. Forcella*, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri*, Bd. 2 (Roma 1873) 519 Nr. 1561.

PARTIM AB SE RECOGNITA
 EXTRVCTO SVB ARA MAXIMA SACELLO
 CONDIDIT
 AC VETERIS MONVMENTI
 SANCTORVM NOMINIBVS INSCRIPTI
 QVOD DETRITVM AC PROPE DELETVM
 ANTECESSORVM CVRA RESTITVIT
 CONSPICVVM EXEMPLVM
 AD PERENNITATIS SECVRITATEM
 EXTARE IVSSIT
 ANNO DOMINI MDCCXXX

Grossi Gondi deutet diese Inschrift in dem Sinne, daß Lodovico eine Kopie der großen Marmor-Reliquieninschrift herstellen ließ, und er identifiziert das einzige erhaltene Exemplar, eben unsere in den Langhauspfeiler eingemauerte Marmortafel, mit dieser Kopie von 1730. Weiter vermutet er, daß die Kopie nicht ein karolingisches Original, sondern eine Inschrift des 13. Jahrhunderts ersetzt habe. Er begründet diese Thesen mit der guten Lesbarkeit der Inschrift, die kaum als DETRITVM AC PROPE DELETVM bezeichnet werden könne, aber auch keine Spuren von Nacharbeitung der Buchstaben zeige, ferner mit gewissen Abweichungen der Maße der Marmortafel sowie des Textes von der Überlieferung vor 1730 und schließlich mit Davanzatis Angabe von 1725⁹, die (alte) Tafel sei „in forma antica“ geschrieben, was auf eine altmodische, gotische Schrift deute.

Gegen Grossi Gondis These nahmen Federici 1949 und Ferrua 1959 mit guten quellenkritischen und epigraphischen Gründen Stellung¹⁰. Der erstere ging von dem stark beschädigten Zustand der Inschrifttafel und von deren Schriftcharakter aus, die er nicht mit einer Entstehung um 1730 vereinbaren konnte. Weitere gewichtige Argumente für Federicis Gegenthese lieferte die „Relazione“ des Don Benigno Aloisi, die von den Renovierungen unter Lodovico Pico della Mirandola 1729/31 berichtet¹¹: Von einer Kopie der alten Reliquieninschrift ist dort keine Rede; vielmehr wird nur diese selbst, „... una antica apide di marmo ... tutta ridotta in pezzi ...“, an

⁹ B. Davanzati, Notizie al Pellegrino della Basilica di Santa Prassede (Roma 1725) 293.

¹⁰ S. o. Anm. 7 und 4.

¹¹ Relazione Della Fabbrica del nuovo Altare Maggiore della Venerabile Chiesa di S. Prassede di Roma, e Dei Risarcimenti fatti di essa in occasione della di lei Consecrazione, e dei suoi Altari . . . , Fatta Da D. Benigno Aloisi Priore, e Curato di detta Chiesa l'Anno 1729, fol. 25v, 33v, 39, 49v, und besonders fol. 66v, 78–79. – Die Handschrift befindet sich heute, zusammen mit anderen Archivalien aus S. Prassede, im Archiv der Abtei Vallombrosa bei Florenz. – Don Pierdamiano Spotorno OSB, der mir die Handschrift zugänglich machte, danke ich sehr für seine großzügige Hilfe. – Federici 27 f. und Ferrua 135 f. kennen nicht das Original, sondern berufen sich auf eine 1881 entstandene Kopie der Relazione im Archiv von S. Prassede.

ihrem heutigen Platz erwähnt, dazu die Tradition, daß sie sich früher einmal im Presbyterium befunden habe (fol. 78), sowie der Plan des Kardinals, sie wieder dorthin, und zwar in die Mitte der Apsis, zurückzusetzen, was dann aber nicht ausgeführt worden sei (fol. 66v). Außerdem gibt Aloisi auf fol. 78–79 eine fast fehlerfreie Transkription des Inschrifttextes. In einer eingehenden epigraphischen Untersuchung der Tafel selbst gelangte Federici sodann zu dem Ergebnis, daß die Reliquieninschrift von S. Prassede vor dem 11. Jahrhundert entstanden sein wird, daß eine Datierung in die Zeit Paschalis' I. jedoch hypothetisch bleiben muß.

Ferrua kam unabhängig von Federici durch Heranziehung von zum Teil neuen Quellen zu einer ähnlichen Gegenthese: Er versuchte nachzuweisen, daß de Winghe (1589/92), Panvinio (vor 1568) und Bruzio (um 1670) sowie der schon von Federici konsultierte Aloisi, die den Inschrifttext transkribieren, nicht etwa ein anderes, älteres Exemplar, sondern die heute noch vorhandene Inschrifttafel vor Augen hatten, daß diese sich nach den Aussagen de Winghes, Bruzios und Aloisis schon damals am gleichen Ort wie heute befand und daß alle vier den Text – von einigen Schreibfehlern abgesehen – exakt kopiert haben (was einer Modifizierung bedarf). Nach kritischer Auseinandersetzung mit der Inschrift des Lodovico Pico della Mirandola sowie mit einigen Nebenpunkten der These Grossi Gondis gelangte Ferrua zu dem Schluß, daß die Reliquieninschrift von S. Prassede ein authentisches Dokument aus den Lebzeiten Paschalis' I. sein müsse.

Federici und Ferrua haben das Verdienst, durch epigraphische und quellenkritische Argumente die These Grossi Gondis zurückgewiesen und die Inschrifttafel dem frühen Mittelalter wiedergegeben zu haben. Freilich bleiben etliche Fragen offen, so die nach Grund und Ausmaß der an bestimmten Stellen divergierenden Textüberlieferung in den Quellen und die nach dem Sinn der Inschrift des Lodovico Pico della Mirandola. Vor allem jedoch ging keiner der beiden Autoren auf den Zustand der Platte selbst und die daraus rekonstruierbaren Phasen ihrer Geschichte ein, noch wurden die Quellen zu diesem Zweck ausgewertet. Eine genaue Überprüfung der Tafel, der Schrifttypen und der Überlieferung führt nämlich zu anderen und weitergehenden Schlüssen.

Der am besten erhaltene Teil der Marmorinschrift ist, wie schon gesagt, die obere Partie von etwa 23 Zeilen, die zwar auch von Brüchen durchzogen ist, aber keine wesentlichen Ergänzungen oder Abnutzungsspuren zeigt (Tf. 3). Das Mittelstück mit den folgenden 14 Zeilen weist heute die stärksten Beschädigungen, Ergänzungen und Abnutzungen auf. Es folgt der angesetzte 19zeilige untere Teil aus andersfarbigem Marmor gleichen Härtegrades, der zwar gut erhalten und wenig ergänzt, aber doch von vielen Brüchen durchzogen ist, die sich z. T. in die oberen Partien fortsetzen (Tf. 4a).

Aus dem Material und den Brüchen geht hervor, daß die Inschrifttafel, wie sie sich heute darbietet, mit großer Wahrscheinlichkeit nicht in einem

einheitlichen Arbeitsgang, sondern in mehreren Phasen geschaffen wurde. Es ist nicht anzunehmen, daß man sich für eine so aufwendige, nach höchster Schriftqualität strebende Unternehmung mit einer aus zwei in Größe und Farbe deutlich ungleichen Stücken zusammengesetzten Marmorplatte begnügt hätte. Der unten angesetzte Teil muß eine spätere Ergänzung sein, die nach einer schweren Beschädigung der Inschrifttafel nötig wurde. Dafür sprechen vor allem die in der mittleren Partie von Zeile 24 an nach unten zunehmenden Abreibungsspuren, die sich bezeichnenderweise nicht in den angesetzten Teil fortsetzen. Dieser zeigt vielmehr trotz der zahlreichen Brüche eine klare, tief eingegrabene Schrift und eine dünne, scharfe Linierung. Die obere Platte der Inschrift weist generell eine etwas zartere Linierung auf, die in den abgeriebenen Partien jedoch fast völlig verschwunden ist. Entsprechend erscheinen auch die Buchstaben in diesem Bereich flach und flau. Nur in den letzten 3 bis 4 Zeilen über dem angesetzten Stück dürfte man einige Lettern leicht überarbeitet haben, vermutlich, um sie der Ergänzung anzugleichen (Tf. 4b).

Der hier vorgetragenen These von der zeitlichen Uneinheitlichkeit der Reliquieninschrift von S. Prassede wird man die große Ähnlichkeit der Buchstaben in beiden Abschnitten entgegenhalten. Jedoch ein Steinmetz, der eine so präzise, gute Inschrift wie die des unteren Teils herzustellen imstande war, konnte sicher auch die einzelnen Lettern aus den gut erhaltenen Partien der alten Inschrift exakt kopieren. Was ihm dabei entging, war das genaue Maß der Buchstaben: Sie gerieten ihm etwas zu groß und zu schwer; ihre durchschnittliche Höhe beträgt 2,7 bis 2,9 cm, im Gegensatz zu 2,5 bis 2,7 cm in den älteren Partien; auch sind sie lockerer gesetzt und etwas tiefer und breiter eingegraben als oben, wobei starke und feine Linien kräftiger differenziert sind. Im angesetzten Teil schwellen außerdem die Rundungen der Buchstaben B, D, P und R leicht über die obere Linierung hinaus, was oben so nicht vorkommt. Eigenheiten der alten Inschrift, wie das leicht nach links geneigte V und S, werden verstanden und getreu übernommen, andere wie der scharf und spitz eingehauene Punkt über der Öffnung des Y sind unten nur noch kaum sichtbar angedeutet. Die oben häufig angewandte Teilung der horizontalen Kürzungszeichen durch einen kleinen schrägen Querstrich ist unten vermieden¹². Die verschiedenen Füllblattformen, unten exakt kopiert, stechen durch grobere Ausführung doch von ihren Vorbildern ab. Die feinen, nur bei genauer Betrachtung verifizierbaren Unterschiede

¹² Der Punkt über dem Y ist im oberen Teil nicht immer ausgeführt; er fehlt:

Zeile 12 XYSTI

Zeile 15 CYRIACI

Zeile 27 CHRYSANTI

In Zeile 31 TYRES wurde der Punkt möglicherweise später, als man den unteren Teil ergänzte, nachgetragen, denn er geriet ebenso flach und nachlässig wie die beiden Beispiele unten in Zeile 46 und 50 (jeweils MARTYRVM).

Horizontale Kürzungszeichen finden sich unten in Zeile 47, 52 und 56.

bewirken ein Schriftbild, dessen Verschiedenheit von dem der oberen Partie unmittelbar ins Auge springt¹³.

Übrigens trägt die unten angefügte graugefleckte Marmorplatte Spuren einer eigenen, älteren Geschichte: Von links oben nach rechts unten laufen zwei parallele, gerade, unterschiedlich tiefe Einritzungen, die von einer älteren Verwendung zeugen. Die Buchstaben der Inschrift überschneiden diese Doppellinie, ohne von ihr beschädigt zu sein.

Der Befund zeigt aber darüber hinaus, daß die große Reliquieninschrift von S. Prassede mindestens z w e i verschiedene Zerstörungen und Restaurierungen erlebt haben muß: Die erste schwere Beschädigung fand zu einem Zeitpunkt statt, als die Tafel von den mittleren Partien nach unten hin schon sehr abgerieben war; man erneuerte das untere Stück, das offenbar besonders stark zerstört worden war, durch Anfügen einer neuen Marmorplatte aus graugeflecktem Material, in welche die letzten 19 Zeilen des Textes so originalgetreu wie möglich eingemeißelt wurden. Die so restaurierte Inschrifttafel erfuhr später jedoch noch einmal eine ernstliche Beschädigung. Dies beweisen die zahlreichen Brüche in dem bei der ersten Ergänzung angefügten, neuen Stück. Einer dieser Brüche läuft nach oben in die älteren Partien durch, was darauf hinweist, daß wieder die gesamte, fest zusammengefügte Tafel zerbrach. Sie wurde erneut zusammengesetzt und an einigen Stellen ergänzt.

Der Zustand der Platte hat schon Federici zu starken Zweifeln an ihrer Identifizierung mit einer 1730 im Auftrag des Lodovico Pico della Mirandola hergestellten Kopie veranlaßt. Derartige historisierende epigraphische Kopien pflegen sich durch einen makellosen Erhaltungszustand auszuzeichnen¹⁴. Der Kardinal hätte eine Kopie der alten Inschrift sicher auf eine einheitliche neue Marmortafel meißeln lassen. Man fragt sich außerdem, auf welche Weise eine solche Marmorkopie in ihrer kurzen Geschichte bis heute zweimal hätte zu Bruch gehen können, zumal keinerlei diesbezügliche Nachricht überliefert ist.

Die Analyse der Brüche und Ergänzungen spricht aber auch gegen eine vorbehaltlose Annahme von Federicis und Ferruas Thesen: Von der ur-

¹³ In der mittleren Partie, etwa Zeile 25–35, erscheint aufgrund ungleicher Textverteilung auch schon ein besonders lockeres Schriftbild. Dieses sowie eine kaum merkliche Vergrößerung der Lettern in Zeile 32 dürften ursprünglich eine gewisse Hervorhebung der Namen PRAXEDIS und PVDENTIANAE bewirkt haben, was heute wegen der abgeriebenen Oberfläche kaum noch erkennbar ist. Das lockere Schriftbild in der mittleren Partie unterscheidet sich jedoch deutlich von dem im angesetzten Teil durch die unterschiedliche Ausführung der Lettern. – Herrn Professor Augusto Campana, Rom, danke ich sehr für ein trotz zum Teil divergierender Meinungen höchst anregendes und belehrendes Gespräch über die Deutung des Befundes.

¹⁴ Federici 25 f. – Ferrua 137. – Man vergleiche auch die „inscriptiones spuriae vel noviciae“ bei *Silvagni*, Bd. 1, Taf. 29, unter denen unsere aus zahlreichen Bruchstücken zusammengesetzte Tafel sich merkwürdig genug ausnimmt.

sprünglichen Inschrift sind nur die oberen 37 Zeilen erhalten; die unteren 19 Zeilen mit der Nachricht über die Zeno-Kapelle gehören einer späteren Ergänzung an. Es soll versucht werden, auch diese zeitlich einzugrenzen, da nur so ihr dokumentarischer Wert festgestellt werden kann.

Eine Inschrifttafel von der Größe und Beschaffenheit wie die von S. Prassede muß immer in eine Wand oder ein wandartiges Architekturglied eingelassen gewesen sein. Die verschiedenen Zerstörungen können daher nur bei einem zufälligen Sichlösen der Platte aus der Trägerwand – eine unwahrscheinliche Annahme – oder bei ihrer vorsätzlichen Ablösung von dieser stattgefunden haben. Ein mehrfacher Ortswechsel der Marmortafel erscheint als der einzige plausible Grund für ihre wiederholte Beschädigung.

Nun ist der heutige Aufstellungsort der Inschrift, was bisher übersehen wurde, schon durch Benedetto Mellini in seinen vor 1667 (†) entstandenen Aufzeichnungen „Delle Antichità di Roma: Celio, Esquilino“ sicher bezeugt¹⁵. In seiner Beschreibung der Inschriften im rechten Seitenschiff von S. Prassede erwähnt er „nel terzo pilastro in un fianco“ das Sanctonius-Epitaph, das noch heute an dieser Stelle steht, d. h. an der Gegenseite des Pfeilers, an dem sich die große Reliquieninschrift befindet¹⁶. Mellini fährt dann fort:

„Nell' altro fianco in faccia all' Altar maggiore in una tavola antica di marmo alta pal. 11. larga pal. 4.“

Es folgt der Text unserer Inschrift¹⁷.

Eine deutliche Abhängigkeit von Mellinis Notizen läßt sich bei Giovanni Antonio Bruzio feststellen, der in seinem nur handschriftlich vorhandenen Riesenwerk „Theatrum Romanae Urbis sive romanorum sacra aedes“, dessen Abschnitt über S. Prassede zwischen 1668 und 1677 entstanden ist, sagt¹⁸:

¹⁵ Bibl. Vaticana, Vat.lat.11905 fol. 341–342v. – Zu Mellini vgl. C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medio evo* (Firenze 1927) XLV f. – Milton Lewine, der eine Studie zu Mellinis Schriften vorbereitet, wies mich freundlicherweise darauf hin, daß dieses Manuskript nur eine fehlerhafte Kopie nach der Handschrift des Mellini ist. Das Original selbst scheint nicht auffindbar zu sein. Die Zuverlässigkeit der betreffenden Stelle wird jedoch durch Bruzio bezeugt, vgl. Anm. 18.

¹⁶ *Davanzati* 201.

¹⁷ Das bei Mellini angegebene Höhenmaß stimmt nicht: Die Platte mißt ziemlich genau 10 x 4 palmi. Mellini hat die Maße wahrscheinlich ohne Hilfsmittel nur mit der Hand genommen, soweit er reichen konnte, und den Rest darüber geschätzt.

¹⁸ Bd. XVII (18); Bibl. Vaticana, Vat.lat.11886 fol. 320r und v; die lateinische Version desselben Textes in Bd. V (6) = Vat.lat.11874 fol. 281v–282v, sowie (ohne den Text der Inschrift) in Bd. XI (12) = Vat.lat.11880 fol. 239. – *Grossi Gondi* 446 Anm. 1; *Ferrua* 135. – Zu Bruzio vgl. *Huelsen* XLVII–LIII. – Zur Datierung vgl. S. *Pesarini*, *Studi sopra alcune basiliche cristiane di Roma*, in: *Nuovo Bollettino di Archeologia Cristiana* 28 (1922) 87. – Milton Lewine nimmt an, daß Bruzio entweder die Originalhandschrift Mellinis oder eine bessere Kopie als Vat.lat.11905 zur Hand hatte, da seine Mellini oft wörtlich folgenden Passagen erheblich weniger Fehler enthalten als die vatikanische Kopie.

„De' Santi . . . se ne leggono i nomi in una tavola marmorea antica alta pal. 11. larga pal. 4. Laquale stà infaccia all' altar' maggiore in un fianco

(Einschub am linken Blattrand) del pilastro che stà quasi in faccia della Cappella della Colonna della flagellazione di N. S. et è del seguente tenore:“

Es folgt der Inschrifttext, der die Zeilenordnung exakt wiedergibt¹⁹.

Mellinis und Bruzios Nachricht wird durch Davanzati bestätigt, der 1725, d. h. drei Jahre, bevor Lodovico Pico della Mirandola Titular-Kardinal von S. Prassede wurde, die Marmorinschrift ebenfalls an ihrem heutigen Ort sah. Er schreibt:

„. . . una pietra antichissima, che è posta nella Colonna, che si trova a mano sinistra nell' entrare in Chiesa della porticella del fianco, nella quale si leggono in forma antica i nomi de' Santi . . .“²⁰.

Schließlich gibt auch Don Benigno Aloisi in der „Relazione“ von 1729/31 denselben Ort für die Tafel an:

„Nomi delli due mila, e trecento Corpi Santi che furano riposti da S. Pasquale di questo nome Papa Primo in questa Chiesa conforme si ricava da una antica lapide di marmo posta nel primo Pilastro di questa Chiesa verso la Porta del fianco, et incontro alla Cappella della Colonna, quale lapide, si tiene per tradizione che stasse nel piano del Presbiterio dell' (all'?) Altare Maggiore, mà essendosi tutta ridotta in pezzi, fù di là levata, et accomodata con tutti li suoi fragmenti in detto luogo, quale Iscrizione è stata da me fedelmente trascritta, e qui portata ad litteram con li stessi errori.“²¹

Die älteren Quellen vor Mellini äußern sich nicht so eindeutig und klar über den Aufstellungsort der Reliquieninschrift. Panvinio in seinem 1570 posthum erschienenen Buch über die Kirchen Roms lokalisiert die Platte „in pariete muri prope oratorio S. Zenonis“; de Winghe sieht sie „iuxta sacellum columnae Christi“, und auch Ugonio 1588 und Severano 1630 setzen die

¹⁹ Von kleinen Fehlern abgesehen:

Zeile 7/8 SVM – MA (statt SVMMA vollständig in Zeile 7, wohl weil Bruzio das in das zweite M eingefügte A übersehen hat); Zeile 45/46 ALIO – RVM (statt ALI – ORVM).

In der Version von Bd. V (6) (vgl. Anm. 18) sind Zeile 1 und 2 außerdem zwischen XR̄I und TEMPORIBVS getrennt. –

Bruzio scheint die falsche Höhenangabe von 11 palmi von Mellini übernommen zu haben. Sie kann jedenfalls nicht als Argument für Grossi Gondis These benutzt werden (ebd. 449), da Bruzio auch in der oben Anm. 17 charakterisierten Weise verfahren sein mag. – *Ferrua*, 138, vermutet einen Lesefehler des Bruzio bei der Übertragung aus seinen Notizen.

²⁰ *Davanzati* 293; „Colonna“ kann im damaligen Sprachgebrauch ebensogut Pfeiler wie Säule bezeichnen. – Die Daten der Titular-Kardinäle von S. Prassede vgl. bei *F. Cristofori*, *Storia dei Cardinali di Santa Romana Chiesa* (Roma 1888) 61–5.

²¹ *Relazione* fol. 78; vgl. auch fol. 25v.

Inschrift nur „presso all' oratorio di S. Zenone“ an²². Während die ungenauen Angaben der drei letzteren den heutigen Aufstellungsort ebenso wie jeden anderen Platz bei der Zeno-Kapelle meinen können, scheint das „in pariete muri“ des Panvinio nicht den bei Mellini und Bruzio, Davanzati und Aloisi als „pilaster“ bzw. „colonna“ bezeichneten Pfeiler zu meinen, sondern eine Wand in der Nähe. Eine hier erstmals herangezogene weitere Quelle, der Visitationsbericht unter Urban VIII. vom 22. August 1624, liefert jedoch den Beweis, daß der Begriff „in pariete“ für die wandartige Breitseite des Pfeilers gelegentlich verwendet wurde²³. Es heißt dort:

„... corpora Summorum Sanctorum Pontificum, quorum nomina leguntur in marmore antiquo posito in pariete e conspectu dicti Sacelli Sancti Caroli seu omnium Sanctorum. In quo lapide sunt annotatae etiam omnes aliae Reliquiae seu Corpora Sanctorum sub Ecclesia variis in locis repositorum, quae dicuntur ascendere ad numerum duorum millium trecentorum.“

Mit dem „Sacellum Sancti Caroli seu omnium Sanctorum“ ist, wie der Visitationsbericht an anderer Stelle deutlich macht, der rechte Querhausarm von S. Prassede gemeint; „e conspectu“ kommt ebenfalls mehrfach und immer im Sinne von „sichtbar gegenüber“ vor. Wenn sich die Inschrifttafel also an einer Wand sichtbar gegenüber der Querhausarmkapelle befand, so kann damit nur der heutige Aufstellungsort der Platte gemeint sein, der in der Tat dem Eingang zu dieser Kapelle gegenüberliegt. Die Wandflächen zwischen Seitenportal und Zeno-Kapelle dagegen, im Winkel von 90° an die Eingangsseite der Querhausarmkapelle anschließend, befinden sich nicht „e conspectu“ von dieser.

Im Lichte dieser Quelle muß auch die Stelle bei Panvinio gedeutet werden: Seine Lokalisierung der Inschrift „in pariete muri prope oratorio S. Zenonis“ wird ebenfalls auf die breite Pfeilerwand zu beziehen sein, an der die Tafel noch heute steht.

Wir haben also von 1570 an eine dichte Reihe von Belegen dafür, daß

²² O. Panvinio, De praecipuis urbis Romae sanctoribusq. basilicis, quas Septem ecclesias... (Romae 1570) 259; das Buch erschien zwei Jahre nach Panvinius Tod. – Die Aufzeichnungen des Filippo de Winghe von 1589–92 sind kopiert von Claudio Menestrier, De antiquitatibus urbis Romae adnotationes autographae, Bibl. Vaticana, Vat.lat.10545 fol. 226v–227; vgl. Ferrua 132 f. und Fig. 3. – P. Ugonio, Historia delle Stationi di Roma... (Roma 1588) fol. 301v. – G. Severano, Memorie Sacre delle Sette Chiese... (Roma 1630) 682.

Der anonyme, um 1570 schreibende spanische Sammler der „Inscriptiones et epitaphia exscripta teprē Pii Papae V...“ zitiert die Reliquieninschrift von S. Prassede und schließt dann unmittelbar an: „In eodem proximo oratorio Sti. Zenonis extat columna...“; Bibl. Vat. Chig. I. V. 167 fol. 117; vgl. auch fol. 249v, wo die Reliquieninschrift unmittelbar auf die Türsturz-Inschrift der Zeno-Kapelle folgt. Zu den „Inscriptiones“ vgl. Huelsen XXVII f.

²³ Acta Sacrae Visitationis Apostolicae S. D. N. Urbani VIII. pars prima, Archivio Vaticano, Arm. VII n. 111 fol. 339.

die große Reliquieninschrift von S. Prassede an der gleichen Stelle zu sehen war wie heute²⁴. Daraus läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die Platte seit 1570 nicht mehr versetzt wurde. Die schweren Beschädigungen wären nach diesem Zeitpunkt also völlig unerklärlich²⁵. Die Zerstörung und Ergänzung der unteren Partie sowie die erneute Ruinierung der Tafel müssen früher stattgefunden haben.

Weiter zurück in die Geschichte der Reliquieninschrift führt allein die von Aloisi erwähnte, oben zitierte Tradition, nach der sich die Platte ehemals im Presbyterium beim Hochaltar befunden habe. Da sie jedoch nur noch ganz aus Stücken bestand – „essendosi tutta ridotta in pezzi“ –, sei sie von dort abgenommen und mit all ihren Bruchstücken an den Pfeiler bei der Zeno-Kapelle versetzt worden. Diese Nachricht vermittelt uns zweierlei: 1. daß der Aufstellungsort der Tafel vor der Versetzung an den Pfeiler, d. h. spätestens vor 1570, sich im Presbyterium befand; 2. daß die Tafel schon an diesem vorletzten Aufstellungsort zahlreiche Brüche aufwies, die sogar der Anlaß zu ihrer Verbannung an den weniger exponierten Ort gewesen zu sein scheinen. Das bedeutet aber, daß die Reliquieninschrift, als sie sich noch im Presbyterium befand, schon eine schwere Beschädigung hinter sich hatte. Diese war höchstwahrscheinlich bei einer früheren Versetzung erfolgt, von der wir keine ausdrückliche Nachricht besitzen, die wir aber erschließen können. Der ursprüngliche Aufstellungsort der Inschrifttafel ist jedoch, wie der Wortlaut in Zeile 7 erweist, auch schon in der Nähe des Hochaltars zu suchen²⁶. Die Quellen können also nur so gedeutet werden, daß die große Reliquieninschrift von S. Prassede sich ursprünglich beim Hochaltar befand, dann zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt innerhalb des Presbyteriums versetzt wurde, wobei sie starke Beschädigungen erfuhr, die dann zu einem späteren Zeitpunkt, aber sicher vor 1570, zu ihrer zweiten Versetzung an den Pfeiler bei der Zeno-Kapelle führte. Da diese zweite Versetzung sicher nicht ohne erneute Beschädigung der Tafel abging, hätten wir mit Hilfe der Quellen genau den zweimaligen Vorgang von Versetzung und Beschädigung rekonstruiert, den wir schon aufgrund des Befundes erschlossen hatten.

²⁴ Demgegenüber muß Pancirolis Lokalisierung der Inschrifttafel „dentro la cappella di S. Zenone“ als irrig betrachtet werden; O. Pancirolis, *Tesori nascosti dell'alma città di Roma . . . ristampati et in molti luoghi arricchiti* (Roma 1625) 232.

²⁵ Wollte man die These von der Identität unserer Inschrifttafel mit der Kopie des Lodovico Pico della Mirandola von 1730 aufrechterhalten, so müßte man annehmen, daß dieser die Kopie an den Ort der alten Inschrift setzen ließ und daß die Kopie dann nach 1730 zweimal sich von dem Pfeiler löste, zerbrach und restauriert wurde, wofür jede Überlieferung fehlt, und was völlig unwahrscheinlich ist.

²⁶ Eine ursprüngliche Platzierung beim Krypta-Altar scheidet als unwahrscheinlich aus, weil die Krypta in ihren alten Teilen (vor 1730) nur 195 cm hoch ist (Krautheimer 252), es sei denn, man nimmt an, daß die ursprüngliche Inschrifttafel kürzer war und im unteren, heute ergänzten Bereich einen entsprechend kürzeren Text enthielt.

Welche Zeitpunkte lassen sich für die zweifache Versetzung wahrscheinlich machen?

Die beiden Ablösungen der Reliquieninschrift von ihrem jeweiligen Aufstellungsort scheinen im Zusammenhang mit Renovierungen oder Umbauten im Presbyterium stattgefunden zu haben. Für den zeitlichen Ansatz der zweiten Versetzung vom Hochaltarbereich an den heutigen Ort bieten sich die Jahre an, in denen S. Carlo Borromeo Titular-Kardinal von S. Prassede war (1564 ff.), da er wesentliche Eingriffe im Presbyterium vornehmen ließ²⁷. Die ästhetische Begründung der Versetzung würde gut in diese Zeit passen. Die erste Ablösung der Inschrifttafel von ihrem ursprünglichen Aufstellungsort könnte anlässlich der Restaurierungsarbeiten unter Papst Nikolaus V. (1447–55) und dem Titular-Kardinal Alanus de Coëtivy (1448–65) oder, wahrscheinlicher, unter dem Titular-Kardinal Antoniotto Pallavicini (1489–1504) erfolgt sein, der im Presbyterium den Fußboden erhöhte und die Chöre in die Querhausflügel einbauen ließ²⁸. Damals war die Inschrift schon gute 600 Jahre alt, alt genug, um in der mittleren und unteren Partie, also offenbar in Reichweite, abgerieben zu sein. Mit dieser ersten Versetzung der Inschrifttafel im Quattrocento wäre dann auch ihre erste schwere Beschädigung zu verbinden, die dazu führte, daß man die offenbar am stärksten zerstörte untere Partie durch Anfügen der Pavonazzetto-Platte ergänzte. Die außerordentlich genaue Kopierung der alten Schrifttypen in der Ergänzung erscheint außerdem kaum vor dem Quattrocento möglich, für dieses aber geradezu charakteristisch zu sein, man denke nur an die vielen, der Antike sehr getreu nachgebildeten Inschriften der Zeit und an die im Nachzeichnen und Kopieren von Antiken sich äußernde Grundhaltung²⁹.

²⁷ Krautheimer 236, 238.

²⁸ Krautheimer 236, 238. – Aloisi erwähnt in seiner „Relazione“ auf fol. 43r–v und 61 (vgl. Anm. 11) die von Antoniotto Pallavicini unter Innozenz VIII. unternommenen baulichen Veränderungen im Chorbereich von S. Prassede. Auch die „Memorie del Monastero di S. Prassede raccolte e descritte dal P. Abate Don Diego Colombani dal 1728 al 1732“ enthalten vielfache Hinweise auf diese Tätigkeiten, so fol. 37v–39, 40–41, 50, 56; Vallombrosa, Archiv, Cod. C.II.12. – In den Acta Sacrae Visitationis von 1624 (vgl. Anm. 23) wird auf fol. 338 ein Kardinal „Alanus de Paracticinis“ – offenbar ein verballhornter Name – unter den Bauherren von S. Prassede aufgeführt.

²⁹ Das leicht nach links geneigte V, das in der Reliquieninschrift von S. Prassede auffällt und im unteren Teil getreu kopiert ist, entspricht übrigens einer nicht nur im frühen Mittelalter, sondern auch in der 2. Hälfte des 15. Jh. in Rom mehrfach anzutreffenden Gewohnheit; man vergleiche nur die Inschriften an den Grabmälern des Antonio Rido († 1457, S. Francesca Romana), des Louis d'Albret († 1465, Araceli), des Jacopo Tebaldi († 1466, S. Maria sopra Minerva), des Alanus de Coëtivy († 1474, S. Prassede), des Joannes Didaci de Coca († 1477, S. Maria sopra Minerva) und des Pietro Mellini († 1483, S. Maria del Popolo); G. S. Davies, *Renaissance, The Sculptured Tombs of the Fifteenth Century in Rome* (London 1910) 220 f., 247 f., 270 f., 273 f., 295 f., 353 f., Abb. 25, 27, 41, 56, 66, 83. – Eine Beobachtung des de Winghe (vgl. Anm. 22) fügt sich gut in unsere Ausführungen ein: Er erwähnt in S. Prassede eine (nicht mehr nachweisbare) Bodenplatte mit einer Inschrift, de-

Wenn wir also in dem unten angesetzten Stück unserer Inschrifttafel eine Ergänzung des Quattrocentos vermuten dürfen, so bedeutet dies, daß der Text der Inschrift seit dem 15. Jahrhundert nicht verändert worden sein kann. Um so dringlicher erhebt sich dann aber die Frage, wie die divergierende Textüberlieferung in den Schriftquellen zu erklären sei.

Grossi Gondi versucht noch, aus den verschiedenen Transkriptionen eine Stütze für seine These zu gewinnen. Er führt an, daß Panvinio 1570, Martinelli 1655 und Davanzati 1725³⁰ einen von der heutigen Marmorinschrift an etlichen Stellen, besonders aber in den vier letzten Zeilen stark abweichenden Text überliefern, untereinander jedoch übereinstimmen. Er schließt daraus, daß die heute vorhandene Tafel nicht diejenige gewesen sein kann, die den genannten drei Autoren vor Augen stand. Andererseits weist er selbst darauf hin, daß es unter den unveröffentlichten Papieren des Panvinio³¹ und in dem schon oben zitierten, ebenfalls ungedruckten Werk des Bruzio Abschriften der Inschrift gibt, die dem heutigen Text der Marmortafel völlig oder nahezu völlig entsprechen. Er versucht dies mit dem Hinweis auf ein bei Davanzati erwähntes altes Pergament mit der Reliquienliste Paschalis' I. im Kloster von S. Prassede zu erklären, von dem außerdem noch eine beglaubigte Abschrift existierte; diese und nicht die alte Marmortafel habe offenbar als Vorbild der genannten handschriftlichen Transkriptionen wie auch der heutigen Marmorinschrift gedient³².

ren Buchstabentypen in der Transkription des Menestrier anscheinend exakt kopiert sind und die danach dem Trecento angehört haben dürfte. Diese Inschrift enthielt einen Hinweis auf unsere große Reliquieninschrift. De Winghe fährt dann fort: „Huius tabulae (nämlich der großen Reliquieninschrift) autographum exstare videtur iuxta sacellum columnae Christi, tamen quae recentior esse videtur ex characteribus huius temporis, aut ad minimum restaurata.“ Der klassische Charakter der großen Reliquieninschrift veranlaßt de Winghe also dazu, sie für jünger als die auf sie hinweisende gotische Inschrift oder zumindest für restauriert zu halten. Mit der letzteren Einschränkung trifft er durchaus das Richtige. – Vgl. *Ferrua* 132 f. und Abb. 3. – Auch Lodovico Pico della Mirandola hatte offenbar Kenntnis von mehrfachen Restaurierungen der Reliquieninschrift, wenn er in seiner Inschrift von 1730 sagt, daß das abgeriebene und fast zerstörte VETVS MONVMENTVM dank der Sorge der Vorgänger restauriert worden sein. S. o. S. 46.

³⁰ Panvinio 259–61. – F. Martinelli, Primo trofeo della SS. Croce... (Roma 1655) 46 f. – Davanzati 293–5.

³¹ Bibl. Vaticana, Vat.lat.6780 fol. 55 und Vat.lat.6781 fol. 412; Grossi Gondi 447 gibt keine Folio-Nummern an! – Zu Panvinios Manuskripten vgl. *Huelsen* XXVI f. – Vgl. auch *Ferrua* 134 f.

³² Grossi Gondi 452 f. – Davanzati 293. – Das Pergament wird in einer Notiz des 18. Jh. in einem Sammelband aus S. Prassede (Vallombrosa, Archiv, Cod. C.II.12, fol. 2 der unnummerierten letzten Seiten) als „scritta in caratteri gotici“ und als Kopie nach der Marmorinschrift bezeichnet. – Grossi Gondi 450 glaubte, aus Davanzatis Charakterisierung der Marmorinschrift als „in forma antica“ geschrieben schließen zu können, daß das originale VETVS MONVMENTVM in schwer lesbarer, also gotischer Schrift geschrieben gewesen sei und dem 13. Jh. angehört habe. Die Davanzati-Stelle läßt diesen Schluß aber gerade nicht zu. Dagegen könnte das Pergament, welches Davanzati in Übereinstimmung mit der oben

Der hypothetische Charakter dieses Erklärungsversuchs liegt auf der Hand, besonders, da das Pergament und seine Abschrift nicht erhalten sind. Ferrua andererseits, der auf diesen Punkt nachdrücklich hinweist, versucht gegen Grossi Gondi die Einheitlichkeit der Textüberlieferung von Panvinio über de Winghe zu Bruzio und Aloisi zu beweisen und die Abweichungen von der Marmorinschrift dadurch zu entwerten, daß er sie als Lesefehler bzw. bewußte Abänderungen für den Druck interpretiert³³. Doch werden die verschiedenen Transkriptionen untereinander nicht in Beziehung gesetzt. Eine Kollationierung der Dokumente, zu denen drei weitere, hier erstmals herangezogene Abschriften kommen, erscheint daher unerlässlich.

Die bei Panvinio 1570 (P) und Martinelli 1655 (M) einerseits und bei Davanzati 1725 (D) andererseits überlieferten gedruckten Texte stimmen untereinander keineswegs ganz wörtlich überein. Während P und M identisch sind, zeichnet D sich durch einige, über bloße Druck- und Endungsfehler hinausgehende Varianten aus³⁴. Die gemeinsamen Abweichungen der drei Drucke von unserer Marmortafel betreffen grammatikalische Korrekturen (besonders Genitive an Stelle der einfachen Nominative bzw. Akkusative), erklärende Ergänzungen (Pontificum Romanorum, Zeile 10), Glättungen oder Vereinfachungen (z. B. Weglassen von Füllwörtern oder Wiederholungen), sowie eine sinnverschiebende Änderung in den letzten Zeilen, die das Gebet des Paschalis in der 3. Person Singularis in eines der Gemeinde in der 1. Person Pluralis umwandelt³⁵.

zitierten Quelle als „scritta in forma quasi Gotica“ bezeichnet, ein Erzeugnis des 13. oder 14. Jh. gewesen sein. – Vgl. auch Ferrua, 137, 139, mit dem Hinweis auf de Winghe – Menestriers Wiedergabe der ersten Zeilen der Reliquieninschrift in „bella quadrata romana“.

³³ Ferrua 132–6, 136 f.

³⁴ Von kleinen Flüchtighkeitsfehlern bei Endungen bzw. Einfügung oder Auslassung eines „et“ abgesehen weicht D von P im folgenden ab:

Zeile 16 Item (statt ETIAM),
 Zeile 21 LXIV (statt LXII),
 Zeile 22 Item vor TERTVLLINI eingefügt,
 Zeile 24 Item vor HONORATI eingefügt,
 Zeile 27 DIXVI (statt LXVI),
 Zeile 37 Ecclesiae (statt BASILICAE).

In allen diesen Fällen stimmt P mit der Marmorinschrift überein.

³⁵ Die gemeinsamen Abweichungen der Drucke (P, M, D) von der Marmorinschrift sind folgende:

Zeile 7 Altari (statt ALTARE),
 Zeile 10 Romanorum nach PONTIFICVM eingefügt,
 Zeile 14 QVAMQVAM weggelassen,
 Zeile 15 Cyriacique,
 Zeile 21 aliorum (statt ALII),
 Zeile 22 aliorum duorum (statt ALII DVO),
 Zeile 24 Germanorum (statt GERMANOS),
 Zeile 26 Crescentiani (statt CRESCENTIONIS),
 Zeile 27, 28, 30 aliorum (statt ALII),

Die handschriftlichen Abschriften der Inschrift weichen ebenfalls voneinander ab. Die ältesten von ihnen, die beiden Panvinio-Texte, stimmen – von der Auslassung des \overline{DI} in der ersten Zeile bei Vat. lat. 6780 fol. 55, einem schwer lesbaren „deprecatur“ in Zeile 52/53 bei Vat. lat. 6781 fol. 412 und vereinzelt Wortabkürzungen abgesehen, die auf Flüchtigkeit bzw. Gewohnheit beruhen dürften – völlig mit der Marmorinschrift überein. Vat. lat. 6781 fol. 412 gibt außerdem die Zeileneinteilung unserer Tafel exakt wieder, ein Hinweis darauf, daß der Text von dieser selbst und nicht von einem anderen Dokument abgeschrieben wurde. – Die Kopie nach de Winghe erweist sich gerade durch ihre Fehler – Auslassungen an drei Stellen, wo das die Marmorinschrift betrachtende Auge leicht zu einem gleichlautenden Wort eine oder zwei Zeilen tiefer springen kann – aber auch durch eine relativ genaue Angabe der Interpunktionsblättchen und einer Buchstabenligatur als authentisches Dokument³⁶. – In einer hier erstmals herangezogenen, unter dem Titel „Inscriptiones et epitaphia exscripta tepr̄e Pii Papae V. . .“ um 1570 zusammengetragenen Inschriftensammlung im Codex Chigianus J. V. 167 tritt die Reliquieninschrift an zwei verschiedenen Stellen und in zwei Textvarianten auf: Der von der Haupt-Hand des Codex geschriebene Text auf fol. 249v–250v entspricht der Marmortafel bis auf wenige Flüchtigkeitsfehler genau³⁷. Der von anderer Hand eingetragene,

Zeile 30/31 Martyrum (statt MARTYRES),

Zeile 31 SCILICET weggelassen,

Zeile 34/35 PAVLINAE weggelassen,

Zeile 41 HAEC weggelassen,

Zeile 44 quod (statt QVI),

Zeile 45 sanctorum (statt SCILICET),

Zeile 49 sanctorum (statt PIORVM),

Zeile 51 Presbyterorum (statt PRESBITERIS),

Zeile 53/54 camur, ut per eorum valeamus preces post . . . (statt CANS QVATENVVS PER EORVM VALEAT PRECES SVAE POST . . .),

Zeile 56 Sunt autem (statt FIVNT ETIAM).

³⁶ Die Abweichungen von der Marmorinschrift sind folgende:

Zeile 21/22 Sprung von LIANI in Zeile 21 zu (LIANI) MARCI in Zeile 22,

Zeile 22/24 Sprung von FESTI ET in Zeile 22 zu (ET) SEPTEM in Zeile 24,

Zeile 34/35 Sprung von der ersten Erwähnung des Namens PAVLINAE in Zeile 34 zu MEMMIAE (nach der zweiten Erwähnung von PAVLINAE) in Zeile 35,

Zeile 40 etiamdictus (statt IAMDICTVS),

Zeile 52 hic (statt HOS).

Die in Zeile 7 vorkommende Ligatur des 2. M und A von SVMMA ist exakt wiedergegeben.

³⁷ Zur Handschrift vgl. Anm. 22. – Die Abweichungen der „Inscriptiones“ fol. 249v–250v von der Marmorinschrift sind folgende:

Zeile 1 NRĪ weggelassen,

Zeile 31 und 45 SCILICET durch langes s abgekürzt,

Zeile 32 Praxedis et Pudentianae (et durchgestrichen?),

Zeile 40 etiamdictus (statt IAMDICTVS),

Zeile 51 Presbyterorum (statt PRESBITERIS).

eher wie eine Reinschrift aussehende Text auf fol. 116v–117 lehnt sich dagegen eng an die gedruckte Version des Panvinio von 1570 an. Darüberhinaus kürzt er wesentliche Partien des letzten Abschnitts, wo von den Reliquien in den verschiedenen Kapellen die Rede ist; dieser Kürzung fällt der Titel „Episcopa“ der Theodora, das Oratorium beati Johannis Baptistae und das Oratorium beatae Agnetis zum Opfer³⁸. – Ähnlich verfährt auch der Schreiber des schon oben erwähnten Visitationsberichts von 1624: Er lehnt sich eng an Panvinios in den „Septem ecclesias“ gedruckten Text an, fügt noch einige verdeutlichende Änderungen hinzu und kürzt gegen Ende des Textes noch rigoroser als der zweite Schreiber der „Inscriptiones et epitaphia“³⁹. Die Änderungen und Kürzungen in der Reinschrift von der zweiten Hand der „Inscriptiones“ wie die im Visitationsbericht kann man als eine Art „aggiornamento“ deuten; durch sie werden Hinweise auf Kapellen, die zu der Zeit nicht mehr existierten, sowie der unverständliche Titel „Episcopa“ eliminiert⁴⁰. – Weitere Abschriften finden sich in der schon oben herangezogenen Kopie nach Mellini und bei dem von diesem abhängigen Bruzio. Beider Transkriptionen stimmen mit der Marmorinschrift in den oberen 40 Zeilen genau überein⁴¹. Von Zeile 41 an, d. h. im Bereich der Ergänzung in graugeflecktem Marmor, weichen sie an drei Stellen auf ähnliche Weise von der Tafel ab wie die gedruckten Texte P, M und D. Das Gebet am Schluß wird wie dort in die erste Person Pluralis

³⁸ Die Abweichungen der „Inscriptiones“ fol. 116v–117 von der Marmorinschrift, die über die bei Panvinio, Septem ecclesias, 1570, hinausgehen, sind folgende:

Zeile 5 virgini (statt VIRGINIS),

Zeile 38/39 Dominae Theodoraе corpus (statt DOMNAE THEODORAE EPISCOPAE CORPVS),

Zeile 42/45 Pariterque condidit corpora... (Sprung über „Oratorium beati Johannis“ hinweg),

Zeile 47–51 ausgelassen, d. h. Sprung über „Oratorium beatae Agnetis“ und dortige Reliquien hinweg.

³⁹ Zur Handschrift vgl. Anm. 23. Die Transkription der Inschrift findet sich auf fol. 340. – Die über Panvinio, Septem ecclesias, 1570, hinausgehenden Abweichungen von der Marmorinschrift sind folgende:

Zeile 2/3 Paschalis Primae Papae (statt PASCHALIS PAPAE),

Zeile 10 Nomina Pontificum Romanorum et aliorum Sanctorum haec sunt (statt NOMINA VERO PONTIFICVM HAEC SVNT),

Zeile 17 sunt ista (statt ISTA SVNT),

Zeile 39 Theodoraе Corpus (statt THEODORAE EPISCOPAE CORPVS),

Zeile 42/45 pariterque et Corpora... (Sprung über „Oratorium beati Johannis“ hinweg),

Zeile 47–55 ausgelassen, d. h. Sprung über „Oratorium beatae Agnetis“ und dortige Reliquien sowie über Schlußgebet hinweg,

Zeile 56 Sunt autem simul (statt FIVNT ETIAM INSIMVL).

⁴⁰ Dazu vgl. unten S. 63 f.

⁴¹ Von einer grammatikalischen Korrektur abgesehen:

Zeile 24 Germani (statt GERMANOS).

In der Mellini-Kopie fehlt außerdem in Zeile 22 FESTI.

Zu den Handschriften vgl. Anm. 15 und 18.

umgewandelt, doch behalten Mellini und Bruzio das in dieser umgewandelten Form sinnlose und daher in den Drucken eliminierte SVAE in Zeile 54 bei, was darauf hinweist, daß wenigstens Mellini die Tafel selbst vor Augen hatte⁴². Daß Bruzio im Gegensatz zur Mellini-Kopie auch die Zeileneinteilung exakt wiedergibt, spricht nicht unbedingt für eine kritische Korrektur von dem Original, sondern mag darin begründet sein, daß ihm ein besserer Mellini-Text vorlag als die vatikanische Kopie. Wie Mellini trotz Kenntnis des Originals zu seiner fehlerhaften und so von Bruzio übernommenen Version der letzten Textpartie kommt, bleibt unerklärlich. Vielleicht war die Inschrift unten z. T. verstellt oder durch Farbe oder Stuck verschmiert⁴³. – Die Abschrift im Manuskript des Aloisi schließlich ist fast fehlerfrei⁴⁴.

Es gibt also seit Panvinio eine Reihe von relativ genauen Transkriptionen der Reliquieninschrift von S. Prassede. Panvinio, de Winghe, der Hauptschreiber der „Inscriptiones“, aber auch Mellini und Aloisi müssen ihre Aufzeichnungen vor dem Original gemacht haben⁴⁵. Daneben gibt es, ebenfalls seit Panvinio, eine „gereinigte“ Lesart in den Drucken, die auch einigen gekürzten handschriftlichen Texten zur Grundlage dient. Es besteht jedoch kein Anlaß, diese voneinander abweichenden Versionen auf zwei verschiedene Quellen – Marmorinschrift bzw. Pergament, wie Grossi Gondi will – zurückzuführen. Vielmehr handelt es sich um Varianten, die durch den jeweiligen Zweck der Niederschrift bedingt sind. Den auf archäologische Genauigkeit zielenden Transkriptionen in den Papieren gelehrter Antiquare steht die geglättete Version im gedruckten „Kirchenführer“ mit dem abgeänderten, stärker auf den Leser-Pilger bezogenen Gebetstext am Ende gegenüber. Daß diese gedruckte Version des Panvinio weit verbreitet war und ihren Niederschlag auch in weiteren handschriftlichen Wiedergaben der Inschrift fand, ist nicht verwunderlich. Zu den Kürzungen in diesen wurde schon oben Stellung genommen. Es entspricht ebenfalls nur der Wahrscheinlichkeit, wenn die „schöne“ gedruckte Version des Panvinio Verbreitung in

⁴² Die Abweichungen der Texte des Mellini und Bruzio vom unteren Teil der Marmorinschrift sind folgende:

Zeile 41 HAEC weggelassen,

Zeile 44 quod (statt QVI),

Zeile 52 nos omnes (statt HOS OMNES), (nur bei Mellini),

Zeile 53 camur ut per eorum valeamus preces (statt CANS QVATENVS PER EORVM VALEAT PRECES).

Dazu kommen einige unwichtige Abweichungen in Orthographie, Worttrennung und Wortabkürzung.

⁴³ So sitzt das bei Mellini und Bruzio ausgelassene HAEC in Zeile 41 genau im Winkel zweier dort zusammenlaufender Brüche und das bei beiden grammatikalisch richtig als quod wiedergegebene QVI in Zeile 44 unmittelbar neben einem Bruch, der direkt am I vorbeiläuft, während Zeile 53 von mehreren Brüchen gestört ist.

⁴⁴ Die Abschrift befindet sich in der in Anm. 11 angegebenen Handschrift auf fol. 78–79.

⁴⁵ Vgl. dazu auch *Ferrua* 136.

weiteren Drucken fand und, wie bei Davanzati, weitere „Schönungen“ erfuhr⁴⁶.

Nachdem das hohe Alter der großen Reliquieninschrift von S. Prassede als erwiesen gelten kann, stellt sich erneut die Frage nach dem Sinn der 1730 datierten Inschrift des Lodovico Pico della Mirandola in der Apsis derselben Kirche⁴⁷.

Eine Deutungsmöglichkeit liefert die „Relazione“ des Don Benigno Aloisi, die von den baulichen Veränderungen im Presbyterium von S. Prassede 1729/31 berichtet. Aloisi erwähnt den Plan, die große Reliquieninschrift in der Mitte der Apsis anzubringen, und an den Seiten des Presbyteriums eine Inschrift „a genio del signor Cardinale titolare“, d. h. des Lodovico Pico della Mirandola; „che poi tutto fù variato...“ Diese Änderung des ursprünglichen Projekts bestand im Verzicht auf die Reliquieninschrift sowie in der Anbringung einer zweiteiligen Inschrift „a genio del signor Cardinale titolare“ in der Apsis; letztere ist eben die, deren Sinn hier zur Debatte steht sowie deren Gegenstück zu Ehren des Carlo Borromeo⁴⁸. Wahrscheinlich wurde also 1730 die Inschrift des Lodovico Pico della Mirandola unter der Voraussetzung ausgeführt, daß die große Reliquieninschrift – oder möglicherweise auch eine neue Kopie danach – in der Mitte der Apsis angebracht werden würde. Erst nach Herstellung der Inschrift des Lodovico scheint dieser Plan fallen gelassen worden zu sein⁴⁹. Die auf das VETVS MONVMENTVM bezogenen Zeilen der Lodovico-Inschrift dürften also einen geplanten, aber nie ausgeführten Zustand festhalten. Eine Kopie wurde nie hergestellt; am alten Ort blieb nur das VETVS MONVMENTVM erhalten – nämlich die große alte Reliquieninschrift – dessen Beschreibung als DETRITVM AC PROPE DELETVM und durch die Sorge der Vorgänger restauriert dem heutigen Zustand und der Geschichte unserer Tafel durchaus gerecht wird⁵⁰.

Die entscheidende Frage nach dem Quellenwert der großen Reliquienin-

⁴⁶ Vgl. *Ferrua* 138, 134 f.

⁴⁷ S. o. S. 45 f.

⁴⁸ Zur „Relazione“ des Aloisi vgl. Anm. 11. fol. 66v: „... si stabilisce ... di collocare in mezzo alle due parti della Tribuna la Tavola de nomi dei due mila, e trecento Corpi Santi che sono in questa Chiesa, e dall'altra un Iscrizione a genio del Sig.re Cardinale Titolare, che poi tutto fù variato.“ Zur Planänderung und zur Doppelinnschrift des Lodovico Pico della Mirandola fol. 67v–68v.

⁴⁹ Statt der großen Reliquieninschrift wurde das Bild der heiligen Praxedis von Domenico Muratori in der Mitte der Apsis angebracht. – *B. M. Apollonj Ghatti*, Santa Prassede (Le chiese di Roma illustrate 66) (Roma 1961) 85, Abb. 38.

⁵⁰ Vgl. das Urteil Muzziolis bei *Federici* 28. – Übrigens ist *Grossi Gondis* Schluß von dem Begriff des CONSPICVVM EXEMPLVM auf eine Marmorkopie keineswegs zwingend. Gemäß dem lateinischen Text befahl Lodovico Pico della Mirandola, daß VETERIS MONVMENTI CONSPICVVM EXEMPLVM hervortrete (EXTARE); das kann auch bedeuten, daß der Kardinal die alte, mehrfach von seinen Vorgängern restaurierte Inschrift-

schrift von S. Prassede läßt sich erst nach Bestimmung des absoluten Alters der Tafel beantworten.

Dem Urteil kompetenter Epigraphiker zur Schrift können vom Kunsthistoriker höchstens ergänzende Hinweise zugefügt werden. Federici gelangt in seiner genauen und vorsichtigen Untersuchung zu einer Datierung vor das 11. Jahrhundert; Ferrua glaubt die Inschrift zu Lebzeiten Paschalis' I. entstanden⁵¹. Die Einordnung der Reliquieninschrift in die römische Epigraphik des 9. Jahrhunderts ist nicht ganz unproblematisch. Alle sicheren Inschriften Paschalis' I., die wir kennen, zeigen ein lockeres, nicht ganz so ebenmäßiges und scharfes Schriftbild. Freilich stand seit 796 den Römern ein überragendes Zeugnis karolingischer Epigraphik in dem Epitaph Hadrians I. vor Augen, das Karl der Große wohl in Aachen hatte anfertigen und nach St. Peter schaffen lassen, wo es noch heute in der Vorhalle zu sehen ist⁵². Das Schriftbild der gedrängteren Zeilen des Epitaphs läßt sich trotz des abweichenden Schriftcharakters durchaus mit dem der Inschrift von S. Prassede vergleichen⁵³.

Zweck und Format der Reliquieninschrift von S. Prassede sind im frühen und hohen Mittelalter in Rom nicht ungewöhnlich. In Stein gehauene Reliquienlisten haben sich z. B. schon aus dem mittleren 8. Jahrhundert erhalten, und im 11. und 12. Jahrhundert setzen sich die Beispiele fort⁵⁴. Das schmale Hochformat und die gedrängte Schriftanordnung scheinen für derartige Listen ebenfalls gern verwandt worden zu sein⁵⁵. Auch kommen gelegentlich Inschrifttafeln von ähnlich großen Ausmaßen vor⁵⁶.

tafel reinigen und an die prominente Stelle in der Apsis versetzen lassen wollte, so daß die Inschrift weithin sichtbar „hervortrat“. –

Ferrua 138 rechnet mit der Möglichkeit, daß Lodovico Pico della Mirandola ein CONSPICVVM EXEMPLVM der Inschrift – in Stein oder auch nur in Malerei – in der Krypta anbringen ließ; von dem wären freilich weder Reste noch Erinnerung auf uns gekommen, was höchst unwahrscheinlich ist.

⁵¹ S. o. S. 46 f. – *Grossi Gondi* äußerte keine Bedenken paläographischer Art gegen die bis dahin schon herrschende Datierung der Schrift ins 9. Jh., vgl. 444 mit Anm. 1 und 2. Die spätere Forschung wie *Silvagni* und *Krautheimer* folgt *Grossi Gondis* Spätdatierung, ohne die paläographische Frage erneut aufzuwerfen.

⁵² *Silvagni*, Bd. 1, Taf. 2,6; *Gray* 97; zum Hadrians-Epitaph zuletzt ausführlich *J. Ramackers*, Die Werkstatt Heimat der Grabplatte Papst Hadrians I., in: *RQS* 59 (1964) 36–78, bes. 58.

⁵³ Herr Professor Bernhard Bischoff, dem ich sehr für anregende Kritik dieser Studie danke, wies mich freundlicherweise auf den groberen, starke und feine Züge weniger differenzierenden Schriftcharakter des Hadrians-Epitaphs hin. – Weitere karolingische Inschriften von ähnlich klassischer Gleichmäßigkeit finden sich in Mailand, S. Ambrogio (*Silvagni*, Bd. 2, fasc. 1, Taf. 5,4, 5,7, 6,1).

⁵⁴ *Silvagni*, Bd. 1, Taf. 37,3 (Mitte 8. Jh.), 14,3,4 (755 und 783), 20,1,2 (1072), 21,5 (1096), 22,3 (1112), 23,6 (1130).

⁵⁵ Bes. *Silvagni*, Bd. 1, Taf. 14, 3, 22, 3, 23, 6, 37, 3.

⁵⁶ So vor allem bei päpstlichen Grabinschriften, wie z. B. der von Silvester II. († 1003) (etwa 270 x 90 cm) und der von Sergius IV. († 1013) (etwa 204 x 123 cm) in der Lateran-Basilika (*Silvagni*, Bd. 1, Taf. 4,2,3), aber auch bei Dedikationsinschriften und Besitz-

Wie schon Ferrua nachdrücklich betont hat, erweckt der Text der Inschrift unmittelbar den Eindruck der Entstehung unter Papst Paschalis I.⁵⁷ Er berichtet mit großer Genauigkeit über die Reliquientranslationen nach S. Prassede, die der Papst vornehmen ließ, er gibt ein genaues Datum an, und er endet mit einem auf den lebenden Papst bezogenen Schlußgebet in Zeile 52–55 (falls dieses den originalen Text exakt wiedergibt). Freilich ist die Datierung auf den 20. Juli 817 in Zeile 8–9⁵⁸ nicht auf die Herstellung der Inschrift oder die Beendigung der Translationen zu beziehen, sondern, wie der Text deutlich macht, nur auf die erste große Bergung von Reliquien unter dem Hochaltar bzw. in der Krypta⁵⁹. Die übrigen Translationen in die verschiedenen Kapellen mögen sich über mehrere Jahre, vielleicht über den ganzen Pontifikat des Paschalis hin erstreckt haben, so daß die nach Abschluß aller Reliquienüberführungen entstandene Inschrift möglicherweise erst kurz vor seinem Tod hergestellt wurde⁶⁰. Der panegyrische Ton in Zeile 1–2 und 49 könnte Zweifel daran erwecken, daß Paschalis I. selbst der Auftraggeber war. Vielleicht ging die Stiftung von einer hochgestellten Persönlichkeit in der Umgebung des Papstes oder von der auf seine Veranlassung hin in S. Prassede angesiedelten griechischen Mönchsgemeinschaft aus. Andererseits läßt sich der Titel „ter beatissimus“ in authentischen Verlautbarungen der Päpste des 7. und 8. Jh. mehrfach nachweisen^{60a}.

listen, wie z. B. der Inscriptio commemorativa dedicationis ecclesiae vom Jahre 1196 in der Vorhalle von S. Lorenzo in Lucina (etwa 240 x 100 cm) und dem Reliquienkatalog vom Jahre 1112 ebendort (193 x 67 cm) (*Silvagni*, Bd. 1, Taf. 26, 4, 22, 3). Leider gibt das einzige einschlägige Corpuswerk, *Silvagni*, unverständlicherweise nirgends Maße an. – Die Maße der großen Reliquienchrifttafel von S. Prassede, die heute 4 x 10 palmi entsprechen, könnten als Argument für eine nachmittelalterliche Entstehungszeit angeführt werden. Doch entspricht das Breitenmaß von 89 cm nicht nur 4 palmi sondern auch 3 römischen Fuß, also der mittelalterlichen Maßeinheit. Die Höhe der Tafel dagegen dürfte erst durch die Anfügung des graugefleckten Marmorstücks im Quattrocento auf ein glattes palmi-Maß gebracht worden sein.

⁵⁷ Ferrua 129, 139.

⁵⁸ Die Datierung aufgelöst nach H. Lietzmann, Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1–2000 nach Christus (Berlin 1956) 37.

⁵⁹ Das frühe Datum, ein halbes Jahr nach der Inthronisation Paschalis' I., spricht dafür, daß die Reliquien in der Krypta deponiert wurden, die sicher der erste vollendete Bauteil der Basilika war. – Vgl. auch G. B. De Rossi, *Musaici Cristiani . . . delle chiese di Roma* (Rom 1899), zu Taf. 27; Ferrua 139. – Grossi Gondi 451 bezieht das Datum unzulässigerweise auf dem gesamten Inhalt der Inschrift und glaubt daraufhin deren Authentizität anzweifeln zu können.

⁶⁰ Dafür könnte auch die Erwähnung der Theodora Episcopa als schon verstorben sprechen (Zeile 36–39), während sie auf einem Mosaik in der Zeno-Kapelle noch mit dem rechteckigen Nimbus dargestellt ist, der im allgemeinen lebende, hochgestellte Personen auszeichnete. Die Argumentation von Grossi Gondi 451 f. ist daher nicht stichhaltig.

^{60a} So in der feierlichen Einleitung von Konzilsakten, worauf Professor Bernhard Bischoff mich freundlicherweise hinwies. *Monumenta Germaniae historica, Concilia II, Concilium Romanum* a. 743, a. 769, a. 798, a. 826, p. 11, 80, 203, 560.

Wenn wir in den alten Teilen der Reliquieninschrift von S. Prassede mit großer Wahrscheinlichkeit ein originales Dokument aus den Lebzeiten Paschalis' I. sehen dürfen, so bleibt doch die Zuverlässigkeit der vermutlich im Quattrocento erneuerten unteren Textpartie zu prüfen.

Stil und Ausdrucksweise der unteren Zeilen entsprechen völlig den originalen Teilen. Der Inhalt bezieht sich auf die Zeno-Kapelle, die jedoch noch nicht nach diesem Heiligen benannt, sondern durch das Grab der Mutter Paschalis' I., THEODORA EPISCOPA, bezeichnet wird, sowie auf zwei andere Kapellen, von denen wir keine genauere Kenntnis mehr haben⁶¹. Am Schluß steht das Gebet des Papstes. All dies macht nicht den Eindruck eigenmächtiger Erfindung des späteren Mittelalters oder des Quattrocentos. Der Titel der Theodora freilich bleibt vorläufig unerklärt, denn die Reliquieninschrift scheint der einzige mittelalterliche Beleg für „Episcopa“ als Titel der Mutter eines Bischofs zu sein. Ob dieser in der Spätantike gelegentlich für die Frau eines Bischofs vorkommende Titel⁶² wirklich Bestandteil der ursprünglichen Reliquieninschrift war, oder ob er nicht eher aufgrund einer dem Quattrocento zuzutrauenden, gelehrtertümelnden Verballhornung einer unlesbaren Stelle des zerbrochenen Originals in die Inschrift eindrang, läßt sich nicht sicher entscheiden. Zwar lautet die Mosaikinschrift des Bildnisses der Theodora in der Zeno-Kapelle THEODO(RA) EPISCOPA, doch ist auch diese Inschrift nicht unproblematisch. Auf frühen Nachzeichnungen des Mosaiks fehlt der Titel immer, und Ciampini, der alle übrigen Inschriften der Zeno-Kapelle exakt wiedergibt, erwähnt ausdrücklich, daß er in diesem Falle keinerlei Hinweise

⁶¹ Das Oratorium beatae Agnetis wird auch im Liber Pontificalis erwähnt (*Duchesne*, Bd. 2, 55, Zeile 10); das Johannes-Oratorium kommt dort nicht vor. Vgl. auch die bei *Marucchi* 324 (s. o. Anm. 4) wiedergegebene, auf das Agnes-Oratorium anspielende Inschrift des 13. Jh.

⁶² Die Belege zu *episcopa*, *episcopissa* etc. bei: *D. Du Cange*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Bd. 3 (Paris 1938) 275 f.; *Thesaurus linguae latinae*, Bd. 5, 2 (Leipzig 1931–53) Sp. 675 f.; *J. F. Niermeyer*, *Mediae latinitatis lexicon minus* (Leiden 1954–) 376; *G. W. H. Lampe*, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 532. – Nur *Du Cange* erwähnt die Reliquieninschrift von S. Prassede und vermutet im Titel der Theodora einen Hinweis auf ihre mögliche Äbtissinnenwürde, wofür jede Quelle fehlt. – Eine genauere Erörterung des Problems findet sich bei *M. Andrieu*, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, IV, in: *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 28 (1956) 140–7, bes. 145 Anm. 1; *Andrieu* geht wie *Du Cange* von der Authentizität der Inschrift in allen ihren Teilen aus und sieht in ihr den einzigen Beleg für die Anwendung des Titels „*episcopa*“ für die Mutter eines Bischofs, die in seinem Hause einen der Ehefrau analogen Platz einnahm. – Vgl. auch *J. Siegwart* OP, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160*, in: *Studia Friburgensia*, N. F. 30 (1962) 51 f., mit sehr weitgehenden Schlußfolgerungen aus einer mittelalterlichen schweizerischen Legende. – Für bereitwillige Auskünfte und Literaturhinweise zu diesem Problem danke ich Frau Dr. Theresia Payr, Redaktor des Mittellateinischen Wörterbuchs, München.

auf die Identität der Dargestellten finden konnte⁶³. Außerdem weichen die Buchstabentypen der Namensinschrift der Theodora von denen der übrigen Mosaikinschriften der Zeno-Kapelle ab, freilich sind sie auch kleiner als diese. Andererseits lassen sich in der fraglichen Mosaikpartie keine Spuren größerer Restaurierungen feststellen.

Höchst merkwürdig nimmt sich die letzte Zeile der Reliquieninschrift aus. Sie ist durch einen gewissen Abstand und das kleinere Buchstabenformat von der übrigen Inschrift abgesetzt, gleicht aber in Schriftbild, Typus und Schnitt der Buchstaben den Zeilen darüber völlig. Dem Inhalt nach, als Summe der in S. Prassede deponierten Reliquien, müßte sie auf Zeile 51 folgen, denn das Gebet mit dem abschließenden AMEN ist der sinnvolle Schluß des Textes. So aber wirkt die letzte Zeile wie ein Nachtrag⁶⁴. Überdies stimmt die Summe von 2300 Heiligen keineswegs mit der Summe der in der Inschrift aufgezählten Heiligen überein, die nur 2250 ausmacht.

Nun ist die Zahl von 2300 Heiligen schon in einer vermutlich dem Trecento angehörenden, jedenfalls in gotischen Lettern geschriebenen Inschrift genannt, die de Winghe im Fußboden von S. Prassede eingelassen vorfand und mit ihren epigraphischen Eigenheiten kopierte.

IN HAC SCA ECCLIA REQ'ESCVNT IIMCCC
CORPORA SCOR SICVT IN TABVLA EIVSDE
ECCLE CONTINETVR

De Winghe setzt die TABVLA, auf die sich diese Inschrift bezieht, mit unserer großen Reliquieninschrifttafel gleich, indem er fortfährt: „Huius tabulae autographum exstare videtur iuxta sacellum columnae Christi . . .“ und dann den Text der Reliquieninschrift wiedergibt⁶⁵. Wenn man sich dieser Voraussetzung anschließt, so ergeben sich zwei Erklärungsmöglichkeiten: Entweder der Nachtrag befand sich als spätere Zufügung schon auf oder bei der originalen, noch nicht ergänzten Inschrifttafel, oder das SICVT IN TABVLA . . . CONTINETVR bezieht sich nur allgemein auf die Aufzählung von Heiligen in der großen Inschrift, und die Zahl 2300 kommt aus

⁶³ Eine Nachzeichnung des Mosaiks aus der Sammlung des Cassiano dal Pozzo in Windsor, Inv. Nr. 8930, um 1630–40, zeigt von der Inschrift nur die vier Buchstaben DORA (S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom [Wien–München 1964] Nr. 990 Abb. 501). – J. Ciampini, *Vetera Monumenta*, Bd. 2 (Roma 1699) 152 f. und Taf. 49. – Bei R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, Bd. 4 (Prato 1877) 117, Taf. 290, ist schon der heutige Zustand angegeben: der Namensrest THEODO, und horizontal über dem Nimbus der Titel EPISCOPA. Die Möglichkeit einer Restaurierung vor 1877, die sich an der Reliquieninschrifttafel orientierte, ist nicht völlig auszuschließen.

⁶⁴ Darauf wies mich Frau Dr. Elisabeth Garms hin, der ich auch für bereitwillige Auskünfte und für die kritische Lektüre meines Textes danke.

⁶⁵ Zu de Winghe s. o. Anm. 22, 29; die Wiedergabe der gotischen Inschrift bei Ferrua 132 f., Abb. 3. – Die gotische Inschrift ist nicht im Original erhalten, was eine genauere Datierung erschwert. Sie dürfte jedoch in jedem Falle erheblich älter sein als die Ergänzung der unteren Partie der großen Reliquieninschrift.

einer anderen Tradition und wird in der gotischen Inschrift (erstmal?) mit der großen Reliquieninschrift in Verbindung gebracht⁶⁶. Jedenfalls wird der Nachsatz Zeile 56 nicht zum ursprünglichen Text der Paschalis-Inschrift gehört haben. Die Tatsache, daß er gleichzeitig mit dem angesetzten Inschrift-Teil entstanden ist und nicht erst nachträglich in die untere Marmorplatte eingemeißelt wurde, bildet ein weiteres Argument für unsere These, daß der gesamte untere Abschnitt der Reliquieninschrift eine spätere Erneuerung ist.

Das Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich wie folgt zusammenfassen:

Die große Reliquieninschrift von S. Prassede ist in ihrem heutigen Zustand das Ergebnis wiederholter Restaurierungen. Authentisch, und vermutlich noch den späten Jahren Paschalis' I. angehörend, ist die obere, größere Partie von 37 Zeilen. Das unmittelbar daran angesetzte Stück dürfte eine Ergänzung des Quattrocento sein. Dies scheint sich im ganzen an den ursprünglichen Text zu halten, fügt jedoch einen Nachsatz hinzu und verändert möglicherweise auch einzelne Worte. Jedenfalls kann der ergänzte Text nicht wortwörtlich als authentisches Dokument gewertet werden.

Die Nachricht von der Grabstätte der Mutter Paschalis' I., Theodora Episcopa, bleibt also dubios. Als Quellengrundlage zur Deutung der Zeno-Kapelle kann sie nur mit Vorbehalt herangezogen werden.

- + IN N̄ DN̄I D̄I SALV̄ NR̄I IH̄V X̄PI. TEMPORIBUS SC̄IS
 SIMI AC TER BEATISSIMI ET APOSTOLICI DN̄ PASCHALIS
 PAPAE INFRADVCTA SVNT VENERANDA SC̄ORVM COR
 PORA IN HANC SC̄AM ET VENERABILEM BASILICAM
 5 BEATAE X̄PI VIRGINIS PRAXEDIS. QVAE PRAEDICTVS
 PONTIFEX DIRVTA EX CYMITERIIS SEV CRYPTIS IACEN
 TIA AVFERENS ET SVB HOC SACROSC̄O ALTARE SVMMA
 CVM DILIGENTIA PROPRIIS MANIBVS CONDIDIT. IN MEN
 SE IVLIO DIE. XX. INDICTIONE DECIMA.
 10 NOMINA VERO PONTIFICVM HAEC SVNT. VRBA
 NI STEPHANI ANTHERI MELTIADIS FAVIANI IVLII PON
 TIANI SIRICII LVCII XYSTI FELICIS ANASTASII ET CAELESTINI
 ITEM NOMINA EPISCOPORVM. STRATONICI LEVCII ET
 OPTATI. QVAMQVAM PRESBITERORVM ET LEVITARV̄.
 15 NICOMEDIS ARCHIPBRI IVSTINI ET CYRINI. CYRIACI DIA

⁶⁶ De Winghes Identifizierung der in der gotischen Inschrift genannten TABVLA mit der großen Reliquieninschrift mag jedoch ein Irrtum sein, der darauf beruht, daß er die letztere nur im ergänzten Zustand, d. h. mit dem die Summe 2300 enthaltenden Nachtrag, kannte. Die gotische Inschrift könnte sich also auch auf eine andere, verlorene Inschrift, die 2300 Heilige angab, bezogen haben. Doch ist dies wenig wahrscheinlich, da die gotische Inschrift sich offenbar auf eine bedeutende TABVLA wie unsere Reliquieninschrift bezieht. — *Fra Mariano da Firenze* erwähnt in seinem *Itinerarium Urbis Romae* vom Jahre 1517 übrigens auch die 2300 heiligen Martyrer in S. Prassede (*P. E. Bulletti OFM* ed. [Studi di Antichità Cristiana 2, Roma 1931] 179).

CONI NEMESII ATQVE IACHEI. ETIAM ET MARTY
 RVM NOMINA ISTA SVNT. ZOTICI HERENEI IACHIN
 THI AMANTII MARI AVDIFAX ABBACV AC SCORVM
 OCTINGENTORVM QVORVM NOMINA SCIT OMPS.
 20 CASTVLI FELICIS MILITIS GORDIANI EPIMACHI SERVI
 LIANI SVLPICII DIOGENIS BASTI ET ALII LXII. MARCEL
 LIANI MARCI FESTI ET ALII DVO. TERTVLLINI FAVSTI BO
 NOSI MAVRI CALVMNIOSI IOHANNIS EXSVPERANTII
 CASTI CYRILLI ET SEPTEM GERMANOS. HONORATI
 25 THEODOSII BASILII CRESCENTII LARGI SMARAG
 DI CRESCENTIONIS IASONIS MAVRI YPPOLITI
 PONTIANI CHRYSANTI ET ALII LXVI. SIMVL
 QVE ET ALII MILLE CENTVM VIGINTI QVATTVOR
 QVORVM NOMINA SVNT IN LIBRO VITAE. MAVRI
 30 ARTHEMII POLIONIS ET ALII SEXAGINTA DVO MAR
 TYRES. NOMINA QVOQVE VIRGINVM SCILICET
 ET VIDVARVM. PRAXEDIS PVDENTIANAE
 IVLIANAE SIMFEROSAE FELICVLAE MARINAE
 CANDIDAE PAVLINAE DARIAE BASILLAE PAV
 35 LINAE MEMMIAE MARTHAЕ EMERENTIANAE
 ZOE ET TIBVRTIADIS. QVOCIRCA ET IN IPSO
 INGRESSV BASILICAE MANV DEXTRA VBI VTIQVE
 BENIGNISSIMAE SVAE GENETRICIS SCILICET DOM
 NAE THEODORAE EPISCOPAE CORPVS QVIESCIT CON
 40 DIDIT IAMDICTVS PRAESVL CORPORA VENERABILI
 VM HAEC. ZENONIS PRESBITERI ET ALIORVM
 DVORVM. PARITERQVE ET IN ORATORIO BEATI
 IOHANNIS BAPTISTAE MANV LEVA PRAENOMINA
 TAE BASILICAE QVI ET SECRETARIVM ESSE DINOSCI
 45 TVR CONDIDIT CORPORA SCILICET. MAVRI ET ALI
 ORVM QVADRAGINTA MARTYRVM.
 SIMILI MODO ET IN ORATORIO BEATAE XPI VIRGINIS
 AGNETIS QVOD SVRSVM IN MONASTERIO SITVM
 EST IPSE PASTOR EXIMIVS POSVIT CORPORA PIORVM
 50 MARTYRVM VIDELICIT. ALEXANDRI PAPAE
 ATQVE EVENTII ET THEODVLI PRESBITERIS.
 HOS OMNES DI ELECTOS FREQVENTIVS DEPRE
 CANS QVATENVS PER EORVM VALEAT PRECES
 SVAE POST FVNERA CARNIS AD CAELI CONSCEN
 55 DERE CVLMEN. AMEN.

FIVNT ETIAM INSIMVL OMNES SCI DVO MILIA CCC

Cyprian über das iudicium dei bei der Bischofseinsetzung

Von JAKOB SPEIGL

Wer sich mit der altchristlichen Bischofseinsetzung befaßt hat, der weiß, welche reiche Informationen dafür aus den Schriften und vor allem Briefen des Bischofs Cyprian von Karthago († 258) gewonnen werden können. Die Forschung hat die Zeugnisse Cyprians eifrig benutzt¹. Sie hat sich aber noch nicht die Mühe gemacht, die Fülle des Materials auf seine Folgerichtigkeit und Zusammensetzbarkeit in einem historischen Gesamtbild zu prüfen. Man kann z. B., je nachdem welche Stellen man aus Cyprian in den Vordergrund stellt, die Bedeutung der Rolle des Volkes entweder sehr hoch ansetzen oder das Volk geradezu ausgeschaltet finden. Zwischen Theorie und Praxis klaffte in der Geschichte der Bischofseinsetzung oft eine große Kluft. Sie scheint auch bei Cyprian vorhanden zu sein. Was war aber seine Theorie? Wie konsequent kam sie in der Praxis zum Tragen? Zu diesen Fragen sollen hier einige Beobachtungen vorgelegt werden. Sie konzentrieren sich auf die oft übersehene Rolle des iudicium dei bei der Bischofseinsetzung.

Cyprian war ein Mann der Praxis und weniger ein konsequenter Theoretiker. Auch seine Äußerungen über die Bischofseinsetzung waren in erster Linie praxisbezogen, d. h. auf die jeweiligen Anlässe und Ziele abgestimmt. Die Anlässe, die ihn zu seinen Äußerungen bewegten, und die Ziele, die er damit verfolgte, müssen deswegen immer mitbedacht werden, wenn man sich mit Cyprians Zeugnissen für die altchristliche Wahl und Ordination von Bischöfen befassen will. Cyprian hatte öfter Anlaß, auf die Einsetzung von Bischöfen zu sprechen zu kommen. Die Verfolgung unter Kaiser Decius hatte schwere innerkirchliche Erschütterungen zur Folge gehabt. Mancher Bischof sah sich dem Vorwurf ausgesetzt, daß er in der Verfolgung versagt hätte. In Spanien, Gallien und Nordafrika wurden deswegen vereinzelt Bischöfe abgesetzt und neue an ihre Stelle gewählt.

¹ Am eingehendsten wohl *L. Thomassin, Vetus et nova Ecclesiae disciplina* (1688) p II t II c 1. Hier zitiert nach der Ausgabe Mainz 1787. Häufig stützt man sich zu einseitig allein auf Cyprians Brief 67. So *H. Leclercq* in seinem Artikel élections épiscopales für das DAFL 4, 2 (1921), wo es Sp 1027 richtig ep LXVII statt LXVIII heißen muß. *H. Koch* richtete ebenfalls das Hauptaugenmerk auf Brief 67, weil er dort die „demokratische Anschauung“ Cyprians fand, an der ihm viel gelegen war. *H. Koch*, Cyprian und der römische Primat (Leipzig 1910) 104. Zuletzt ging *L. Mortari* etwas ausführlicher auf Cyprian ein. *L. Mortari, Consacrazione episcopale e collegialità* (Firenze 1969). Wir zitieren Cyprian nach der Textausgabe Hartels in CSEL vol III 1868. Die Briefe werden nur mit der Nummer angeführt. In Klammern dabei stehen Seiten und Zeilen bei *Hartel*. Bei den deutsch wiedergegebenen Texten wurde die Übersetzung von *J. Baer* in der Bibliothek der Kirchenväter Bd. 60, 1928 benutzt.

Cyprian stand auf der Seite derer, die derartige Neubesetzungen rechtfertigten. In diesem Zusammenhang sind einige Äußerungen zu sehen, die die Rolle des Volkes und der Mitbischöfe bei Bischofseinsetzungen sehr extensiv interpretieren, besonders in Brief 67².

Langwieriger als vereinzelte lokale Auseinandersetzungen um gefallene Bischöfe war der gesamtkirchliche Streit um die rechte Haltung gegenüber den vielen Gefallenen, die nach ihrem Versagen in der Verfolgung wieder um die Kirchengemeinschaft nachsuchten. In den Hauptstädten Rom und Karthago kam es wegen dieser Frage zu Gruppenbildungen gegen den Bischof. In Karthago warf man Cyprian ungerechtfertigt große Strenge, in Rom dem Cornelius zu große Milde vor. Die angegriffenen Bischöfe, wie auch ihre an sich nur in ihrer Oppositionshaltung übereinstimmenden Gegner, nahmen miteinander Kontakt auf. In einem ausgedehnten Briefwechsel innerhalb Nordafrikas und mit der römischen Kirche unternahm es Cyprian, sowohl seine eigene Stellung als Bischof von Karthago wie auch die Stellung seines Amtskollegen Cornelius in Rom zu verteidigen. Er tat das vorzugsweise mit dem Nachweis, daß er, ebenso wie auch sein Mitbruder Cornelius, rechtmäßig zum Bischof eingesetzt worden sei. In diesem Zusammenhang tauchen einige Stellen auf, die das iudicium dei als einen integralen Bestandteil der Bischofseinsetzung erscheinen lassen³.

So können wir insgesamt drei verschiedene Anlässe feststellen, bei denen sich Cyprian über die Bischofseinsetzung äußerte, nämlich 1. zur Rechtfertigung der Einsetzung von Nachfolgern für abgesetzte Bischöfe, 2. zur Verteidigung seiner eigenen rechtmäßigen Einsetzung zum Bischof von Karthago und 3. zur Verteidigung der rechtmäßigen Stellung des Cornelius von Rom. Zur Ergänzung wird am Rande auch noch zu beachten sein, wie Cyprian über die Einsetzung von Klerikern spricht, die er in seiner Bischofsstadt Karthago vornahm. Weil er nämlich mehrere Kleriker während seiner Abwesenheit einsetzen mußte und der Gemeinde nur schriftlich davon Nachricht geben konnte, sind darüber Briefe erhalten. Obwohl es sich hier nicht um die Bischofseinsetzung handelt, dürfte doch zum Vergleich auch die Äußerung über die Einsetzung von Klerikern unsere Beachtung verdienen⁴.

2. Nach dieser Vorbemerkung über die verschiedenen Anlässe der Äußerungen über die Bischofseinsetzung, die unbedingt zu beachten sind, möchten wir einige Beobachtungen mitteilen über die Rolle, die Cyprian Gott bei der Bischofseinsetzung zuschreibt. Dieser Fragestellung ist vielleicht deswegen weniger häufig nachgegangen worden als der Frage nach der Rolle

² Zur gleichen Frage auch Brief 68. Zur Tendenz, Brief 67 als allein maßgeblich für Cyprians Auffassung anzusehen, s. Anm. 1.

³ Vgl. 43, 1; 55, 8; 59, 5; 68, 2.

⁴ 29 und 38–40.

von Klerus, Volk und Bischöfen, weil Cyprian häufig nur in einem recht allgemeinen Sinn von einer Einsetzung der Bischöfe durch Gott spricht. Eine kleine Probe von beispielhaften Äußerungen mag dies verdeutlichen.

Der Bischof wird nach Cyprian *divina ordinatione* gewählt⁵. Er ist *divina dignatione* an die Spitze seiner Gemeinde gestellt⁶. Man kann von ihm sagen, er sei *divina indulgentia* Vorsteher⁷. Es ist also der Herr selber, der sich die Bischöfe in der Kirche auswählt und einsetzt und die Erwählten schützt, leitet und inspiriert⁸. Zu meinen, daß jemand ohne *dei iudicio* Bischof werde, ist sakrilegische Vermessenheit und Zeichen eines verderbten Sinnes⁹.

Die Einsetzung als Bischof durch Gott war aber Cyprian sehr lebendig im Bewußtsein, mehr als die obigen allgemein klingenden Formeln es vermuten lassen. Nur aus einem lebendigen Bewußtsein, daß Gott jeden Bischof einsetzt, ist der von ihm oft leidenschaftlich verteidigte Grundsatz abzuleiten, daß jeder Bischof nur Gott allein Rechenschaft schuldig ist¹⁰. Das war die logische Konsequenz aus der Tatsache, daß Gott jeden Bischof eingesetzt hat. Und wenn Cyprian glaubte, prophetische und visionäre göttliche Mitteilungen erhalten zu haben¹¹, so glaubte er ohne Zweifel auch, daß ihm die außerordentlichen Führungen von Gott als Begleitgaben seiner Einsetzung zum Bischof zukamen¹².

So sehr nun die Überzeugung Cyprians von der Einsetzung des Bischofs durch Gott allgemein anerkannt ist, so wenig ist noch der Frage nachgegangen worden, wie sich der Bischof von Karthago diese Einsetzung im einzelnen vorstellte. Es ist überraschend, wie wenig beachtet wurde, daß Cyprian die Rolle Gottes bei der Bischofseinsetzung wiederholt als göttliches *iudicium* beschreibt¹³.

⁵ 61, 3 (696, 26).

⁶ 63, 1 (701, 13).

⁷ 58, 1 (656, 12 f.).

⁸ Text in Anmerkung 12.

⁹ 59, 5 (672, 9–11).

¹⁰ M. Bévenot, „A Bishop is responsible to God alone“ (St. Cyprian), in: *RechScRel* 39 (1951) 397–415. Bévenot suchte nachzuweisen, daß Cyprian diesen Gedanken von Rom übernahm.

¹¹ A. Harnack, Cyprian als Enthusiast, in: *ZntIW* 3 (1902) 177–191.

¹² *Perficiet divina protectio, ut Dominus qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur, electos quoque et constitutos sua voluntate atque opitulatione tueatur, gubernatur inspirans ac ministrans . . .* 48, 4 (608, 7–11).

¹³ Vgl. K. Müller, Die älteste Bischofswahl und -weihe in Rom und Alexandrien, in: *ZntIW* 28 (1929) 274–296. Obwohl M. eine Stelle aus 55, 8 zitiert, in der in einem Atemzug als entscheidende Faktoren für die Wahl des Cornelius das *iudicium* Gottes, das *testimonium* des Klerus, das *suffragium* des Volkes, das *collegium* der Bischöfe aufgezählt werden, spricht er doch nur von „drei Faktoren“, nämlich Klerus, Volk und Bischöfe, die bei Cyprian bei der Bischofseinsetzung immer wiederkehrten, S. 277. A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle 1930), obwohl mit römischem Recht bei Cyprian befaßt, stellt

3. Wir haben oben bereits darauf aufmerksam gemacht, bei welchen Anlässen und mit welchen Absichten Cyprian auf Bischofseinsetzungen zu sprechen kam. Es wird nun angebracht sein, auch alle Haupttexte vorzustellen. Auf diese Weise kann aus dem gesamten Zusammenhang heraus leichter beurteilt werden, wo, wann und wie er von einem *iudicium dei* bei der Bischofseinsetzung spricht.

„Ordinationen“, wie er die Einsetzungen von Bischöfen häufig nennt, werden uns vom Bischof von Karthago mehrmals verhältnismäßig ausführlich beschrieben. In Brief 67 schildert er zuerst das Verfahren, das Rechtens einzuhalten war, und erzählt dann den tatsächlichen Verlauf der rechtmäßigen Einsetzung des Sabinus. „Es müssen in der Gemeinde (*plebs*), für die ein Vorsteher ernannt wird (*ordinatur*), zur richtigen Durchführung dieser Wahl (*ad ordinationem rite celebrandam*) alle Nachbarbischöfe der einzelnen Provinzen zusammenkommen, und der Bischof wird in Gegenwart des Volkes auserkoren (*plebe praesente deligatur*) . . . So habt ja, wie wir sehen, auch ihr es gemacht bei der Einsetzung (*ordinatione*) unseres Amtsgenossen Sabinus: aufgrund der Abstimmung (*suffragio*) der gesamten Gemeinde und des Urteils (*iudicio*) der Bischöfe, die sich persönlich eingefunden und die sich in einem Schreiben an euch über ihn geäußert hatten, wurde ihm das Bischofsamt übertragen und ihm anstelle des Basilides die Hand aufgelegt.“¹⁴

Der Vorzug dieser Stelle liegt darin, daß die Rolle der Nachbarbischöfe und die Rolle des ortsansässigen Volkes (und Klerus) besonders deutlich beschrieben werden. Das Volk war bei der Einsetzung anwesend und gab sein *suffragium* für den Kandidaten ab. Durch das *iudicium* der Nachbarbischöfe wurde die Kandidatur des Einzusetzenden entschieden und wurden ihm zur Einsetzung die Hände aufgelegt.

Nicht minder klar treten die Rollen der verschiedenen Beteiligten bei einer Schilderung der Einsetzung des römischen Bischofs Cornelius in Brief 55 hervor. Cornelius sei zum Bischof erhoben worden (*factus est . . . a*) „von der überaus großen Zahl unserer Amtsgenossen, die damals in der Stadt Rom zugegen waren, und die über seine Einsetzung ein ehrenvolles, lobendes und

sich nicht die naheliegende Frage, ob *iudicium*, *testimonium*, *suffragium* und *consensus*, Begriffe, die bei den Schilderungen von Bischofseinsetzungen sich häufen, nicht etwas mit dem römischen Verfahren der Wahl und Einsetzung von Beamten zu tun haben könnten. Lediglich *L. Thomassin* und *L. Mortari*, s. Anm. 1, haben einige einschlägige Bemerkungen über das *iudicium dei* bei der Bischofseinsetzung. Sie betonen, daß sich das *iudicium dei* in der Übereinstimmung des Volkes und im Urteil der Bischöfe über einen Kandidaten ausdrücke. Überraschen muß die Feststellung von *E. Hatch* in seinem Artikel „Bishop“ für das *Dictionary of Christian Antiquities I* (London 1875), daß die Begriffe *suffragium*, *iudicium*, *testimonium* und *consensus* without precise determination von Cyprian verwendet würden, either in regard to meaning, or to the several classes of electors and their respective functions, I 214. Hatch erkannte nicht, welche Argumente für seine umstrittenen Thesen ihm eine genauere Untersuchung Cyprians hätte liefern können.

¹⁴ 67, 5 (739, 9–18).

durch ihr rühmendes Zeugnis (testimonium) ausgezeichnetes Schreiben an uns gerichtet haben. Erhoben aber wurde Cornelius (factus est autem . . . de) zum Bischof aufgrund des Urteils (iudicio) Gottes und seines Gesalbten, aufgrund des Zeugnisses (testimonio) fast aller Kleriker, aufgrund der Abstimmung (suffragio) des damals anwesenden Volkes und der Zustimmung (collegio) altbewährter Bischöfe und wackerer Männer.“¹⁵

Diese Schilderung in Brief 55 ist dadurch bemerkenswert, daß einerseits den Bischöfen die Einsetzung des Cornelius allein zugeschrieben wird (factus . . . a), andererseits aber bei einer genaueren Rechenschaft über die ausschlaggebenden Faktoren (factus . . . de) neben dem an letzter Stelle erwähnten Kollegialakt der Bischöfe (collegio) auch ein iudicium dei, ein testimonium des Klerus und ein suffragium des Volkes genannt werden. Ein Vergleich mit Brief 67 ergibt eine gleiche Rolle des Volkes. Der Ortsklerus wird im römischen Wahlverfahren zwar besonders erwähnt, doch liegt sein suffragium im wesentlichen auf der Ebene des testimonium des Volkes. Die Rolle der Bischöfe wird im einen Fall als iudicium, im anderen als collegium umschrieben. Wirklich über Brief 67 hinausgegangen wird in Brief 55 nur dadurch, daß neben der Wahl durch die Ortsgemeinde und der Zustimmung der Bischöfe auch ein iudicium dei, und zwar an erster Stelle, zu den entscheidenden Faktoren einer Bischofseinsetzung zählt.

Mit der Zuweisung einer solchen Rolle an das iudicium dei steht Brief 55 nicht allein da. Das iudicium dei wird mit Ausnahme von Brief 67 sogar in allen übrigen Haupttexten von der Bischofseinsetzung als entscheidender Einsetzungsakt aufgeführt¹⁶.

In einem kurzen Hinweis auf die rechtmäßige Wahl des Cornelius in Brief 68 ist das iudicium dei ein entscheidender Faktor. Novatian habe mit seiner Abspaltung versucht, einen unheiligen Altar zu errichten und einen falschen Lehrstuhl aufzustellen. „Obwohl in der katholischen Kirche nach Gottes Urteil (dei iudicio) und aufgrund der Abstimmung des Klerus und des Volkes (cleri ac plebis suffragio) Cornelius als Bischof eingesetzt war.“¹⁷

Ähnlich sagt er in Brief 59 ganz deutlich, daß sich gegen einen einmal eingesetzten Bischof auflehnen, für ihn soviel heiße wie „nach dem göttlichen Urteil (divinum iudicium), nach der Abstimmung (suffragium) des Volkes, nach dem Einverständnis (consensum) der Mitbischöfe sich hinterher zum Richter (iudicem) nicht mehr über die Bischöfe, sondern über Gott aufzuwerfen“.¹⁸

Dementsprechend kann er von seinen Gegnern in Karthago nur schreiben, daß sie nicht so sehr gegen seine Bischofswürde, sondern vielmehr

¹⁵ 55, 8 (629, 18–24).

¹⁶ S. Anm. 3.

¹⁷ 68, 2 (745, 10 f.).

¹⁸ 59, 5 (672, 5–7).

gegen die Wahl (suffragium) des Volkes und gegen Gottes Urteil (iudicium) ihren Kampf führten¹⁹.

4. Wir haben damit alle Texte Cyprians vorgestellt, in denen die Bischofseinsetzung etwas ausführlicher, d. h. mit ihren einzelnen Akten und unter Nennung der verschiedenen Akteure geschildert wird. Cyprian sah offensichtlich drei Akteure am Werk, nämlich Gott, die Ortsgemeinde, in der er manchmal Volk und Klerus unterscheidet, und die Mitbischöfe. Die Einsetzung wird dementsprechend auf drei verschiedenen Entscheidungsebenen vollzogen, nämlich durch das iudicium, durch das suffragium bzw. das testimonium, sowie durch den consensus. Wie bildeten aber die verschiedenen Einsetzungsakte in der Vorstellung Cyprians ein Ganzes?

Die Beschreibung der Einsetzungsakte als iudicium, testimonium, suffragium und consensus ist neu und hat weder in der Heiligen Schrift noch in der vorausliegenden christlichen Tradition Vorbilder. Cyprian versuchte nicht, die Wahlakte der Apostelgeschichte²⁰ als Ergebnis des iudicium dei, des suffragium des Volkes und des consensus der Apostel zu interpretieren. An die Wahlakte der Apostelgeschichte erinnert er nur, um damit die Notwendigkeit der Anwesenheit und Beteiligung des Volkes zu beweisen²¹. Was ihn hinderte, das Einsetzungsverfahren insgesamt biblisch zu begründen, war nicht die Verschiedenheit des Verfahrens in der Apg und zu seiner Zeit. Er hätte über die Erinnerung an die gleiche Rolle des Volkes hinaus den Losentscheid bei der Wahl des Matthias als Gottesurteil und die Rolle der Apostel mit der Rolle der Bischöfe identifizieren können, wenn ihm daran gelegen gewesen wäre. Aber Cyprians Rede vom iudicium, testimonium, suffragium und consensus bewegte sich anscheinend in einer anderen Vorstellungswelt, die so kräftig war, daß sie eine Vermengung mit der Redeweise der Bibel nicht nötig hatte und eine solche auch nicht vertrug.

5. Die cyprianische Beschreibung der Einsetzungsakte erinnert stark an den Sprachgebrauch im politischen Bereich seiner Zeit und in der römischen Tradition. Consensus war im Altertum nicht nur ein philosophisches Kriterium zur Findung der Wahrheit gewesen, sondern seit Augustus auch zu einem politischen Argument geworden, mit dem ein Machtanspruch begründet werden konnte²². Der consensus universorum, der consensus senatus oder der consensus exercituum galt bis über die Prinzipatszeit herauf

¹⁹ 43, 1 (591, 8 f.). Ähnlich redet von der Wahl des Cyprian auch der Verfasser seiner Vita, 5. Cyprian sei iudicio Dei et plebis favore zum officium des Bischofsamtes gekommen (XCV, 9).

²⁰ Apg 1, 15 und 6, 2.

²¹ 67, 4 (738). Neben Apg 1, 15 und 6, 2 verweist er auch auf Num. 20, 25 f.

²² K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: Antike und Abendland 10 (1961) 103–129. Erweitert in: K. Oehler, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter (München 1969) 234–271. Hier in der erweiterten Fassung benutzt. L. Koep, Consensus, in: RAC III (1957) 294–303.

als wichtiges Argument für die Legitimität einer Herrschaft. Wir wollen der Frage nicht weiter nachgehen, aber es wäre zu prüfen, ob nicht die Bedeutung, die Cyprian dem consensus im christlichen Bereich für die Bischofswahl und auch für die Konzilsbeschlüsse zumißt, nicht erheblich auf die Vorstellungen im antiken, philosophischen, religiösen und politischen Bereich zurückgeht²³.

Wir müssen aber kurz auf die einschlägigen Vorgänge, die die Begriffe iudicium, sowie testimonium und suffragium im römischen Bereich hatten, eingehen. Es muß bedacht werden, daß iudicium, testimonium und suffragium geläufige Begriffe für Wahlen im politischen Bereich und für Beamteneinsetzungen waren²⁴.

Das römische Wahlverfahren vollzog sich recht kompliziert in mehreren, nicht gleichwertigen Akten mehrerer Akteure. Unter dem übermächtigen Einfluß der Kaiser hatte es seine Veränderungen erfahren. In Theorie und Praxis waren es die Wahlsitzungen des Senates, in denen sich die gewandelten Formen des alten Verfahrens erhalten hatten. In den Wahlsitzungen des Senates wurden von den Kandidaten, die sich um ein Amt bewarben, suffragia für sich gesammelt und testimonia für sie abgegeben. Das war aber erst ein Vorstadium der Wahlentscheidung, im Grunde eine Bewerbung der Kandidaten bzw. eine Unterstützung der Kandidaten für die Aufstellung der Kandidatenliste. Der entscheidende Auswahlakt erfolgte durch die Wahlleitung. In der Prinzipatszeit traf die letzten Entscheidungen faktisch der Kaiser. Das Ergebnis der Auswahl unter den Bewerbern war die Aufstellung einer Einkandidatenliste, d. h. für jedes Amt stand nur mehr ein Kandidat zur Wahl. Die Einkandidatenliste wurde

²³ Einige Andeutungen dazu bei *K. Oehler*, s. Anmerkung 22, S. 258–261.

²⁴ Grundlegend *Th. Mommsen*, Römisches Staatsrecht Bd II (Berlin³1887) und *O. Hirschfeld*, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian (Berlin²1905). Die wichtigsten neueren Untersuchungen stammen von *M. L. Paladini*, Le votazioni del senato romano nell' età di Traiano, in: Athenaeum NS 37 (1959) 6–134 und von *R. Frei-Stolba*, Untersuchungen zu den Wahlen in der römischen Kaiserzeit (Zürich 1967). Bei Frei-Stolba S. 197–213 die Schilderung einer Wahlsitzung des römischen Senates zur Zeit Trajans. Für die Cyprian unmittelbar vorausgehende Zeit ist bemerkenswert, was Hirschfeld S. 483 f. feststellt, daß unter Severus Alexander (222–235) die Rolle des Senates wiedererstarkt war und eine selbständige Bestellung des Stadtpräfekten und der Statthalter in den Senatsprovinzen angestrebt wurde. Die Nachricht der Historia Augusta über Severus Alexander (Vita 45), daß er die Namen der Prokuratoren vor ihrer Ernennung der öffentlichen Kritik übergeben habe, wird von Thomassin S. 7 dahingehend ernst genommen, daß er dem Kaiser tatsächlich die Nachahmung der kirchlichen Praxis der Bischofseinsetzung zutraut. Wie dem auch sei, es ist nicht unbegründet, in der Zeit unmittelbar vor Cyprian ein Wiederaufleben älterer Formen der Beamteneinsetzung, wenn auch vielleicht mehr in der Theorie als in der Praxis anzunehmen. – Testimonium und iudicium für Empfehlungen, jedoch nicht im Wahlzusammenhang, findet sich auch bei Apuleius. *H. Koch*, Cyprian und Apuleius, in: Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) 314–333, 332 bringt diese Redeweise mit Cyprians Rede von Bischofs- und Klerikereinsetzungen ohne Kommentar in Verbindung. Koch spricht von einer gemeinsamen „rednerischen Sprache der Zeit“, 315.

vom Wahlleiter verkündet und von der Versammlung mit Beifall akzeptiert. Plinius rechnet es Kaiser Trajan hoch an, daß er in Erinnerung an die frühere Rolle des Volkes, die Verkündigung des Gewählten auch noch auf dem Marsfeld vor dem Volke vornehmen ließ²⁵. Das Lob für die unvollständige Wiederbelebung einer alten Formalität, das Trajan von Plinius erhielt, zeigt nur, daß dieser Kaiser eine Ausnahme bildete in der allgemeinen Entwicklung der Einschränkung des Mitspracherechts. Dem Kaiser stand von vorneherein schon die Ernennung des größten Teiles der Beamten zu. Die Entwicklung führte dahin, daß auch die früher vom Volk, den Wahlmännern und dem Wahlleiter gewählten Beamten praktisch vom Kaiser ernannt wurden. Nicht nur das Wahlverfahren, sondern auch das Ernennungsverfahren für römische Beamte kommt als Verstehenshintergrund für Cyprians Vorstellungen von der Bischofseinsetzung in Betracht²⁶.

6. Bei dem Wort *suffragium* darf natürlich nicht, auch wenn man es mit Wahl oder Abstimmung übersetzt, an freie, gleiche und geheime Stimmabgabe im modernen Sinn gedacht werden. Die *suffragia*, und im ähnlichen Sinn die *testimonia*, gehörten vielmehr zu einem Teilakt der Wahlentscheidung, nämlich zur Aufstellung einer Kandidatenliste. Eigentliche Wahlentscheidung fiel hier noch nicht oder doch nur bedingt. Auch für die Bewerbungen um ein Amt, das der Kaiser vergab, wird von *suffragia* und *testimonia* gesprochen. In der Praxis handelte es sich um Empfehlungen; doch verrät die Tatsache, daß die Kaiser sie zuließen und oft auf sie eingingen, auch einen Rest der alten abgestuften Mitbestimmungsrechte, die in ihnen weiterlebten.

Wenn nun Cyprian die Rolle des Klerus und des Volkes bei der Bischofseinsetzung darin sieht, daß sie ein *suffragium* bzw. *testimonium* für einen Kandidaten abgeben dürften, dann muß man das trotz einiger Äußerungen, die uns darüber hinauszugehen scheinen, als eine Mitwirkung des Klerus und des Volkes nicht auf höchster, sondern nur auf unterer Ebene ansehen. In Brief 67, wo die Rolle des Klerus und des Volkes recht extensiv interpretiert zu sein scheint, weil es heißt, daß es der Gemeinde vor allem zustehe, würdige Bischöfe auszuwählen und unwürdige abzulehnen²⁷, wird doch auch recht klar gesagt, worin die Mitwirkung besteht. Das Volk ist dabei, unter seinen Augen findet die Auswahl statt und wird der Kandidat durch ein öffentliches *iudicium* und *testimonium* anerkannt²⁸. Zur

²⁵ M. L. Paladini, Elezione dei magistrati al tempo di Plinio il Giovane e di Traiano: completamento al campo Marzio della „*destinatio*“ senatoriale, in: Coll. Latomus 44 (Homages à Léon Herrmann) (1960) 571–583.

²⁶ Von der Beamteneinsetzung her sind besonders die Ausführungen von O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian, S. 443 f. über die Ausdrücke *ordinare*, *iudicium* und *suffragium* zu beachten.

²⁷ *potestatem uel eligendi dignos sacerdotes uel indignos recusandi* 67, 3 (738, 1 f.).

²⁸ *plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio conprobetur* 67, 4 (738, 4 f.).

Einsetzung ist die conscientia des Volkes nötig. Sie besteht darin, daß die Missetaten von schlechten Kandidaten aufgedeckt und die Vorzüge von guten rühmend hervorgehoben werden²⁹. Wenn ein solches Zeugnis des Volkes vorliegt, dann kann von einer rechtmäßigen Einsetzung, die durch das suffragium und iudicium aller geprüft wurde, gesprochen werden³⁰. Das Volk muß deswegen anwesend sein, weil es die Kandidaten kennt und über sie urteilen kann³¹. Neben und über dem suffragium des Volkes steht aber der consensus bzw. das iudicium der Bischöfe. Ihr Zustimmungsakt ist die Entscheidung darüber, ob sie einem Kandidaten ihre Gemeinschaft gewähren wollen. Die Bischöfe haben auch insofern noch eine ausschlaggebende Entscheidungsvollmacht, als sie das Bischofsamt übertragen und dem Gewählten die Hand auflegen müssen³².

Die Rolle, die Cyprian Klerus und Volk bei der Bischofseinsetzung zuschreibt, ist selbst dort, wo er sie als wesentlich und unerlässlich hinstellt und möglichst ausweitet, keine souveräne und unabhängige, sondern nur ein untergeordnetes und auf die Entscheidung der Bischöfe hingeeordnetes Mitspracherecht. Sie stimmt mit dem Stellenwert überein, den die suffragia und testimonia im römischen Verfahren für Wahlen und zur Beamteneinsetzung hatten. Die von Cyprian nachdrücklich geforderte Anwesenheit des Volkes ging zwar weit über das hinaus, was im 3. Jahrhundert an Mitwirkung des Volkes im politischen Bereich möglich war. Sie bedeutete aber keine Abkehrung von den römischen Vorstellungen. Ja, sie mußte eher als eine Rückkehr zu den Idealen der Republik angesehen werden.

7. Der entscheidende Akt bei römischen Wahlen und Einsetzungen lag aber bei der Wahlleitung. Er bestand in der Auswahl der Bewerber, d. h. der Entscheidung über ihre Zulassung zur Wahl und Ernennung für die Einkandidatenliste bzw. bei der Einsetzung durch den Kaiser in der Entscheidung über die Einsetzung. Für uns ist es wichtig, daß dieser entscheidende Akt der Aufstellung der Einkandidatenliste bzw. der Einsetzung ein iudicium genannt wurde³³.

²⁹ Die Schrift lehre, daß Einsetzungen non nisi sub populi adsistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente uel detegantur malorum crimina uel bonorum merita praedicentur 67, 4 (738, 12–14).

³⁰ et sit ordinatio iusta et legitima quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata 67, 4 (738, 14–16).

³¹ episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum uitam plenissime nouit et uniuscuiusque actum de eius conuersatione perspexit 67, 5 (739, 11–13).

³² et de episcoporum . . . iudicio episcopatus ei deferretur et manus ei . . . inponeretur 67, 5 (739, 15–18). Hier lag das Schwergewicht der Rolle der Bischöfe. Nur Bischöfe konnten, wie gesagt wurde, Bischöfe machen. *J. Tixeront, L'ordre et les ordinations* (Paris 1925), 226.

³³ Nach *Hirschfeld*, 443 wird die kaiserliche Entschließung zur Beamteneinsetzung regelmäßig als iudicium bezeichnet. Bei der Aufstellung der Kandidatenliste kann zwar iudicium nicht als fest eingebürgerter Fachausdruck für die Entscheidung des Kaisers bezeichnet werden, aber dieser Ausdruck ist doch sehr geläufig, *Frei-Stolba*, 201 f., besonders im Panegyricus des Plinius.

Ganz in diesem Sinn scheint auch Cyprian unter iudicium den entscheidenden Wahlvorgang bei der Bischofseinsetzung gesehen zu haben. Das geht einmal daraus hervor, daß er testimonium und suffragium immer dem Volk und dem Klerus, das iudicium aber nur den Bischöfen und Gott zuschreibt³⁴.

Dabei spricht er nur dann von einem iudicium der Bischöfe, wenn er den Anteil Gottes überhaupt nicht erwähnt. Wenn er aber Gottes Mitwirkung anführt, dann bezeichnet er sie immer als iudicium. In einem solchen Fall wird dann aber umgekehrt das Mitwirken der Bischöfe nie als iudicium angesprochen, sondern ihr Mitwirken als consensus bzw. collegium beschrieben. Der wechselnde Sprachgebrauch enthält also keinen Widerspruch, ja nicht einmal eine Inkonsequenz. Nach einer Untersuchung des Sprachgebrauchs läßt sich sagen, daß sich das iudicium der Bischöfe und das iudicium Gottes nirgends entgegenstehen oder ausschließen. Es legt sich vielmehr die Vermutung nahe, daß das iudicium der Bischöfe, das nur dann angesprochen wird, wenn vom iudicium dei nicht die Rede ist, eine sichtbare Verkörperung des iudicium Gottes darstellt. Eine solche Vermutung wird nahezu zur Gewißheit, wenn man weiter feststellt, daß Cyprian den Bischof »iudex an Christi Stelle« nennt³⁵. Als iudices an Gottes Stelle, so darf man sagen, verleihen sie bei ihrem iudicium über einen Bischofskandidaten dem iudicium Gottes sichtbaren Ausdruck.

Auch darin ist keine Ungereimtheit zu erkennen, daß Cyprian den Beitrag der Bischöfe manchmal im iudicium, für gewöhnlich im consensus sieht. Hier handelt es sich nicht etwa um zwei verschiedene Akte oder zwei verschiedene Verfahren. Es darf vielmehr als Cyprians Meinung angenommen werden, daß das iudicium der Bischöfe in ihrem consensus zum Ausdruck kommt. Gerade der consensus weist nämlich zurück auf Gott. Es ist ja bekannt, wie gerne eine Übereinstimmung bei kirchlichen Willensäußerungen und Entscheidungen als eine Offenbarung des göttlichen Willens angesehen wurde³⁶. Damit schließt sich der Kreis. Der consensus der

³⁴ testimonium bzw. suffragium wird zugewiesen 1. dem Volk und Klerus in 43, 1 (591, 8), 44, 3 (599, 5), 55, 8 (692, 22–24), 59, 5 (672, 6), 59, 6 (673, 8 f.), 67, 5 (739, 15). Eine ausweitende Sprechweise in 44, 2 und 67, 4 kann durch die benachbarten klareren Stellen in 44, 3 und 67, 4 erklärt werden und steht dem Grundverständnis nicht entgegen. 2. testimonium in 55, 8 von den Bischöfen gesagt, betrifft nicht den Wahlakt selbst, sondern eine im Anschluß an die Wahl erfolgende Bestätigung an die Mitbischöfe, steht also der Zuweisung von testimonium und suffragium bei der Wahl an Volk und Klerus nicht entgegen. 3. zu suffragia von Gott ausgesagt in 38, 1 (580, 1) vgl. unten Text zu Anm. 51. Das without precise determination, von dem Hatch spricht, s. Anm. 13, trifft also nicht zu.

³⁵ iudex uice Christi 59, 5 (672, 3).

³⁶ Deswegen trifft man kaum Mehrheitsentscheidungen, sondern in der Regel nur einstimmige Entscheidungen bei den Synoden. Aufschlußreich dafür sind die sententiae episcoporum des Karthagischen Konzils vom Jahre 256, *Hartel* 433–461. Berühmte Beispiele für gottgewirkten consensus sind die Übersetzung der LXX und die Wahl des Bischofs Fabian.

Bischöfe bei einer Bischofseinsetzung darf als Offenbarung des göttlichen Willens zu einer anstehenden Wahl angesehen werden. Der consensus der Bischöfe ist, in der speziellen Sprache der Bischofseinsetzung gesagt, eine Offenbarung des iudicium Gottes für die anstehende Einsetzung. Weil im consensus der Bischöfe das iudicium Gottes zum Ausdruck kommt, kann man sachlich richtig den consensus der Bischöfe auch ein iudicium nennen. Die Identität von dem, was einmal iudicium der Bischöfe und dann wieder consensus der Bischöfe heißt, erhellt auch daraus, daß immer dann, wenn Cyprian vom iudicium der Bischöfe spricht, er nicht auch noch von ihrem consensus redet.

8. Der unterschiedliche Sprachgebrauch enthält keine Widersprüche und Inkonsistenzen und kann aus den verschiedenen Situationen erklärt werden, in denen Cyprian sich über Bischofswahlen äußern mußte. In Brief 67 verteidigte er das Recht und die Pflicht der Gemeinde und der Nachbarbischöfe, sich von einem abgefallenen Bischof zu trennen und einen neuen einzusetzen. Minutiös werden die Rollen der Gemeinde und der Nachbarbischöfe bei der Neuwahl beschrieben³⁷. Vom Mitwirken Gottes, vom iudicium dei, wollte er offensichtlich deswegen hier nicht sprechen, weil es doch darum ging, der Gemeinde und den Bischöfen ihre Aufgaben und Pflichten in Erinnerung zu rufen.

Sehr aufschlußreich ist die Art und Weise, wie Cyprian von der Einsetzung des Cornelius redet. Im ersten Brief, in dem die Rede auf die Erhebung des Cornelius kam, sprach Cyprian von einer sententia multorum und einem iudicium der Bischöfe³⁸, nicht aber davon, daß Cornelius durch ein iudicium Gottes eingesetzt worden sei. Wie er auf eine Beschwerde des Cornelius selbst zugeben muß³⁹, beurteilte er in diesem ersten Brief die Frage der rechtmäßigen Einsetzung des Bischofs von Rom noch recht zurückhaltend. In den folgenden Briefen wird die Anerkennung rückhaltloser. Im gleichen Maße wird aber auch immer deutlicher ausgesprochen, daß Cornelius durch Gott eingesetzt worden sei⁴⁰, bis es in Brief 55 dann heißt, factus est autem Cornelius episcopus de dei et Christi eius iudicio⁴¹. Auf dem verhältnismäßig langen Weg zur rückhaltlosen Anerkennung des

Vgl. RAC 3, 299 und Anmerkung 44. Bei Cassius Dio, einem Historiker des 3. Jahrhunderts, wird die Übereinstimmung einer Volksmenge im Zirkus, die sich in einstimmigen Ausrufen äußert, als Offenbarung göttlichen Willens gewertet (75, 4, 5 f.), RAC 3, 295.

³⁷ Vgl. die Texte der Anm. 14 und 27 bis 32.

³⁸ 44, 2 (598, 13) und 44, 3 (599, 5).

³⁹ 45, 2–3.

⁴⁰ In 45, 1 dadurch, daß die Wahl des gegen Cornelius stehenden Novatian contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis geschehen wäre (600, 4 f.). In 48, 4 dadurch, daß im Blick auf Cornelius betont wird, der Herr selber wähle sich seine Bischöfe aus (608, 8 f.).

⁴¹ 55, 8 (629, 21 f.). Ähnlich über die Einsetzung des Cornelius auch in 68, 2. Text bei Anmerkung 17.

Cornelius hatte Cyprian zuerst keine andere Möglichkeit gehabt als zu prüfen, unter welchen Umständen der Beteiligung des Volkes, des Klerus und der Bischöfe Cornelius gewählt worden war. In diesem Stadium sprach er von dem iudicium der Bischöfe. Als er Cornelius dann aber rückhaltlos anerkennen wollte und als er die Einsetzung des Cornelius verteidigen wollte, sprach er von einem iudicium dei, durch das Cornelius eingesetzt worden sei.

Um die Verteidigung einer rechtmäßig erfolgten Einsetzung ging es auch in seinem eigenen Fall⁴². Den entscheidenden Akt des iudicium weist er bei seiner eigenen Einsetzung immer Gott zu. Nie spricht er für seine Einsetzung von einem iudicium der Bischöfe. Hierdurch wird erneut bestätigt, daß Cyprian, wenn er eine Wahl als rechtmäßig verteidigen wollte, auf ein iudicium dei verwies, das zur Einsetzung geführt habe. Wenn er aber eine Wahl prüfte wie im Fall des Cornelius, oder wenn er die Erfordernisse einer rechten Wahl aufzeigte, wie im Fall des Sabinus⁴³, dann sah er lieber das iudicium der Bischöfe bzw. ihren consensus als den entscheidenden Akt der Einsetzung an.

9. Wenn Cyprian nur zur Verteidigung einer Bischofseinsetzung auf das iudicium dei zu kommen scheint, darf das nicht so ausgelegt werden, als sei das Argument mit dem iudicium dei nur ein apologetischer Trick gewesen. Cyprian ging vielmehr immer von drei Akteuren der Bischofseinsetzung, nämlich Gott, den Bischöfen und der Ortsgemeinde, aus, auch wenn er es nicht immer ausdrücklich sagte. Wir können festhalten, daß er das iudicium dei zur Einsetzung von Bischöfen immer für notwendig erachtete. Aus einigen Stellen läßt sich darüber hinaus der Schluß ziehen, daß er gelegentlich das iudicium dei im iudicium der Bischöfe bzw. in ihrem consensus konkretisiert fand. In anderen Fällen behielt aber das iudicium dei deutlich einen eigenständigen und numinosen Charakter bei. Für diesen letzten Fall läßt sich noch eine Beobachtung anfügen, die vielleicht für die Vorstellung, die Cyprian mit dem iudicium dei als Einsetzungsakt verband, etwas Zusätzliches sagen kann.

Es scheint, daß Cyprian und seine Zeit bei der Rede vom iudicium dei manchmal auch an bestimmte wunderbare Vorkommnisse bei der Wahl eines Bischofs dachten. Das bekannteste Beispiel ist die Erzählung von der Wahl des Fabian in Rom. Dieser war zwölf Jahre vor der Wahl des Cyprian und vierzehn Jahre vor der Wahl des Cornelius in Rom auf den bischöflichen Stuhl erhoben worden. Von seiner Einsetzung wurden vielleicht schon zur Zeit Cyprians wunderbare Vorkommnisse erzählt. Während der öffentlichen Abgabe der Wahlsuffragia soll sich eine Taube auf das Haupt des Fabianus niedergelassen haben, an den bis dahin niemand als möglichen Kandidaten

⁴² Briefe 43, 59, 66. Texte bei Anmerkung 18 und 19.

⁴³ Brief 67, 5. Text bei Anmerkung 14.

gedacht hatte. Durch dieses Zeichen bewegt, habe das ganze Volk wie vom göttlichen Geist getrieben „einstimmig“ würdig gerufen und ihn ohne Zögern auf den bischöflichen Thron erhoben⁴⁴. Aber nicht nur aus solchen spektakulären, wunderbaren Ereignissen, sondern auch aus weniger ungewöhnlichen Vorkommnissen glaubte man die Einsetzung durch Gott erkennen oder beweisen zu können. Besondere Beachtung verdient hier noch eine kleine Episode aus dem Leben des Cornelius.

Nach einer verhältnismäßig langen Amtszeit des Fabian von vierzehn Jahren wurde im Jahre 251 Cornelius gewählt. Als er wegen der Aktivität einer kleinen Gegengruppe um den nicht berücksichtigten Novatian nicht sofort die rückhaltlose Anerkennung der afrikanischen Kirche erlangen konnte, bemühte er sich darum, weitere Argumente für seine rechtmäßige Einsetzung zusammenzustellen. Dazu gehört auch folgende Erzählung in Brief 49. Eine Gruppe von Bekennern sei neuerdings in seine Gemeinschaft zurückgekehrt. Das ganze Volk sei Zeuge geworden, wie die Bekehrten „aus einem Mund“ Gott gedankt und gerufen hätten: „Wir wissen, daß Cornelius vom allmächtigen Gott und von Christus, unserem Herrn, zum Bischof der hochheiligsten katholischen Kirche erwählt worden ist.“⁴⁵ Das „aus einem Munde“ kommende Wort der bekehrten Bekenner wird offensichtlich als wunderbares Ereignis angesehen. Ihm kommt eine besondere Bedeutung zu. Zwar werden nicht von der Wahl des Cornelius selbst wunderbare Vorgänge berichtet, aber Cornelius kann ein wunderhaftes Wort vorweisen, durch das seine Einsetzung durch Gott ausdrücklich behauptet wird. Auch Cornelius kann damit auf eine numinose Bestätigung seiner göttlichen Einsetzung hinweisen.

Aus den zwei Beispielen läßt sich erkennen, daß es in Rom zur Zeit Cyprians nichts Ungewöhnliches war, ein numinoses göttliches Eingreifen bei der Bischofseinsetzung oder bei der Bestätigung einer Bischofseinsetzung im Spiele zu sehen.

Das neue Argument des Cornelius verfehlte offenbar auch seinen Eindruck auf Cyprian nicht. Von da an wurde jedenfalls Cornelius von Cyprian als *iudicio dei* eingesetzt voll anerkannt. Und es ist, als hätte Cyprian das Bekenntnis der *una vox* der Bekenner von Rom, das Cornelius in seinem Brief ausdrücklich wörtlich wiedergegeben hatte, bis auf jedes Wort ernstgenommen. Denn, während er sonst nie von einem zweifachen göttlichen iudicium, nämlich Gottes und Christi, sprach, schrieb er in Brief 55, in dem die volle Anerkennung endlich enthalten war, wie ein Echo auf die wunderhafte *una vox* von Rom, Cornelius sei durch das Urteil Gottes

⁴⁴ Euseb KG VI, 29 (GCS 9, 2, 582–585). ὡσπερ ὅφ' ἐνὸς πνεύματος θείου κινήθεντα . . . μιᾷ φωνῇ (854, 3 f.). omnes velut uno spiritu commotos . . . decrevisse (585, 3 f.). S. Anm. 54.

⁴⁵ 49, 2 (611, 5–10). una uox erat omnium (611, 5).

und seines Christus Bischof geworden⁴⁶. Das Ernstnehmen einer solchen Stimme überrascht bei Cyprian keineswegs. Es ist ja bekannt, wie er sich selbst durch *ostensiones* und innere Stimmen geführt glaubte⁴⁷. Was er dem Cornelius zugestand, das nahm er auch für sich in Anspruch, nämlich durch Gott zum Bischof eingesetzt zu sein. Auch ihm selbst waren wohl übernatürliche Führungen durch *ostensiones* und Stimmen Gewähr für die Einsetzung durch Gott. In solchen Führungen und Inspirationen setzte sich für ihn Gottes Sorge für seinen Bischof fort, die mit dem Akt des *iudicium* für seine Einsetzung begonnen hatte⁴⁸. Obwohl die göttlichen Führungen im engen Zusammenhang standen mit dem Akt des *iudicium* Gottes zur Einsetzung, der die Reihe der göttlichen Führungen eröffnete, konnte doch Cyprian begreiflicherwise diesen Zusammenhang nur diskret andeuten.

10. Die Rolle des *iudicium dei* ist auch deswegen schwer zu fassen, weil sie ständig herausgelöst werden muß aus einem anscheinend nahtlosen Ineinanderübergehen der einzelnen Rollen bei der Bischofseinsetzung. Die Rolle des Volkes und des Klerus, das *suffragium* und das *testimonium*, verschmelzen plötzlich mit der Rolle der Bischöfe zu einem *iudicium* und *testimonium publicum* und zu einer *sententia multorum*⁴⁹. Die Rolle der Bischöfe geht wiederum über in das Mitwirken Gottes und wird zu einem *iudicium*, das anderswo allein Gott zugesprochen wird. Diese Dehnbarkeit und Ineinanderüberführbarkeit der Begriffe und Rollen hat ihre Entsprechung bei der Verwendung der gleichen Begriffe im politischen Sprachgebrauch der Zeit. Dort lassen sich zwei Tendenzen feststellen, die möglicherweise Auswirkungen auf die Sprechweise Cyprians im kirchlichen Bereich gehabt haben. Wir meinen die wider alle Wirklichkeit fiktiv aufrechterhaltene Sprechweise von der bedeutenden Rolle des Volkes und die Ausstaffierung der politischen Autoritäten mit göttlichen Attributen und Legitimierungen. Es ist zu fragen, wie weit die Rolle des Volkes und die mit göttlichen Legitimierungen ausgestattete kirchliche Hierarchie von dieser Sprechweise im politischen Bereich mitgeprägt sind. Mit solchen Fragen stellt sich nicht die Alternative, ob Cyprian nun politisch oder religiös interpretiert werden muß. An seiner religiösen Intention ist nicht zu zweifeln. Es wird aber zugleich deutlich, in welcher Sprache seine Religiosität sich ausdrückt.

In der Frage der Bischofseinsetzung haben wir viele Anzeichen dafür, daß Cyprian ständig von Analogien aus dem politischen Leben ausging und seiner kirchlichen Konzeption zugrundelegte. Für einen großen Einfluß der politischen Sprechweise auf seine Konzeption spricht der geringe Platz, den

46 55, 8 (629, 22) *de Dei et Christi eius iudicio*.

47 Briefe u. a. 11, 15–17, 39, 57, 63, 66, 73. Harnack, s. Anm. 11.

48 48, 4. S. Anm. 12.

49 67, 4 f. *publico iudicio ac testimonio* (738, 5); *omnium suffragio et testimonio* (738, 15); *fraternitatis suffragio . . . episcoporum iudicio* (739, 15 f.); 44, 2 f. *multorum sententia* (598, 13); *collegarum ac plebis testimonio et iudicio* (599, 5 f.).

die Heilige Schrift bei der Begründung seiner Konzeption von der Bischofseinsetzung spielte. Man kann sagen, daß sie nur in dem einen Punkt ernsthaft herangezogen wurde, wo die Analogien aus dem politischen Bereich versagten, als er nämlich eine Ortsgemeinde zur aktiven Übernahme von Verantwortung für eine Bischofsabsetzung und Neuwahl auffordern mußte. Hier ist der Punkt, wo die Suche nach der „demokratischen“ altchristlichen Konzeption von der Bischofseinsetzung begonnen werden müßte. Im übrigen aber stammt die Begrifflichkeit Cyprians zur Bischofseinsetzung geschlossen aus dem politischen Bereich. Sie scheint sogar mit den Tendenzen der pragmatischen politischen Sprechweise übernommen zu sein.

11. Ein bemerkenswertes Beispiel, mit welcher Folgerichtigkeit Cyprian der Sprechweise aus dem politischen Bereich treu blieb, zeigt der versprochene Ausblick auf seine Einsetzung von Klerikern. Zum Verständnis der Situation, in der sich Cyprian bei der Einsetzung von Klerikern selbst handeln sah, muß davon ausgegangen werden, daß nach ihm die Apostel und Bischöfe von Gott, die Kleriker aber vom Bischof eingesetzt werden⁵⁰. Wenn wir diesen von Cyprian betonten Unterschied ernst nehmen und im Sinne Cyprians weiterdenken, dann müßte es eigentlich der Bischof sein, dem das entscheidende iudicium bei der Einsetzung seiner Kleriker zukäme. Es ist keine Frage, daß Cyprian in diesem Sinne gehandelt hat. Er hat auch eine etwas seltsam klingende Äußerung hinterlassen, die die Geschlossenheit der aus dem politischen Bereich auch für die Klerikereinsetzung übernommene Konzeption schlaglichtartig aufleuchten läßt. Bei der Rechtfertigung der Einsetzung eines Klerikers berief sich Cyprian darauf⁵¹, daß ihn vorliegende suffragia zu seiner Wahl veranlaßt hätten. Er sah sich also in der Rolle eines Wahlleiters oder des Kaisers, der die vorliegenden suffragia prüfte und dann mit seinem iudicium über die Einsetzung entschied. Die Konsequenz seiner Auffassung, daß ihm als Bischof das iudicium bei der Klerikereinsetzung zufiel, führte ihn dazu, das göttliche Mitwirken in diesem Fall auf die Ebene der suffragia herabzustufen. Er beeilt sich zwar, den divina suffragia mit seiner Entscheidung zu entsprechen und er tat das um so lieber, weil sie ihn von der sonst beobachteten, aber während seiner Abwesenheit schwer einzuhaltenden Übung dispensierten, die suffragia der Gemeinde für die Einsetzung zu konsultieren. Aber das göttliche Mitwirken steht hier trotzdem klar auf der vorbereitenden und sekundären Entscheidungsstufe. Ihm klang es aber nicht anstößig, daß eine göttliche Mitwirkung sich auf die vorentscheidende Ebene der suffragia herabließ. Es war ihm ja von den politischen Analoga her vertraut, daß auch der Kaiser, zumindest in

⁵⁰ apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem . . . apostoli sibi constituerunt . . . ministros 3, 3 (471, 16–19).

⁵¹ exspectanda non sunt testimonia humana cum praecedunt divina suffragia 38, 1 (579, 19–580, 1). Die divina suffragia bestanden in der Lebensführung und im treuen Bekenntnis des Kandidaten.

der Theorie der Prinzipatszeit⁵², sein *suffragium* für die Kandidaten abgab, die er allerdings danach auch durch sein *iudicium* für die Wahl vorschlug.

Der Ausblick auf die Klerikereinsetzung bestätigt erneut die konsequente Übernahme des profanen Sprachgebrauchs von Beamtenwahl und -einsetzung in die Rede von der Einsetzung in die kirchlichen Dienstämter bei Cyprian.

12. Abschließend stellt sich die Frage, ob man bei Cyprian von einer „Erwählung“ der Bischofskandidaten durch Gott sprechen kann⁵³. Es ist schon gesagt worden, daß er die naheliegenden Stellen der Heiligen Schrift nicht näher mit seiner Konzeption von Bischofseinsetzungen in Verbindung bringt. Trotzdem darf man annehmen, daß in seiner Rede vom *iudicium dei* auch ein christlicher Erwählungsgedanke zum Ausdruck kommt. Der Erwählungsgedanke ist aber so sehr eingetaucht in die Vorstellungswelt und in die Begrifflichkeit von der römischen Beamteneinsetzung, daß ein spezifisch christlicher Zug darin kaum erkennbar wird⁵⁴.

Nachtrag

Der Aufsatz *Les élections ecclésiastiques au III^e siècle* von R. Gryson in: *Rev. d'Hist. Eccl.* 68, 1973, 353–404 erschien während der Drucklegung dieses Aufsatzes und konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Auch R. Gryson verweist für den Begriff *iudicium* bei Cyprian auf die römische Verwaltungssprache (377 f.), beachtet aber eine entsprechende Beziehung auch für die Begriffe *suffragium* und *testimonium* nicht. Das rächt sich sofort. Denn, wenn er *suffragium* als den *accord* und die *approbation* enthousiaste des Volkes interpretiert, dann stützt er sich dabei nur auf den Nebensinn in einigen Stellen und geht am Grundsinn des Wortes, nämlich Unterstützung beim Verfahren der Kandidatenaufstellung, vorbei. Der Aufsatz Grysons fordert also noch einmal dazu heraus, die Terminologie Cyprians von der Bischofswahl, d. h. die Begriffe *iudicium*, *suffragium* und *testimonium*, konsequent von der Begrifflichkeit der römischen Verwaltungssprache her zu beleuchten und einen sicher vorhandenen Verstehenshintergrund Cyprians damit zu klären.

⁵² Empfehlungen und Wahlreden des Kaisers für die Kandidaten hießen *testimonium* und *suffragium*. *Frei-Stolba* 204 f.

⁵³ Die „Erwählung“ der Bischöfe durch Gott und Kirchendiener hätte eine ausführlichere Behandlung im RAC Artikel *Erwählung* (RAC 6, 1966, 409–436) verdient. Es wird thematisch nur auf die auserwählten Repräsentanten Israels (Sp. 413 f.) und auf die Kaiserwahl (Sp. 434 f.) eingegangen. Unter liturgischen Einzelheiten (Sp. 433 f.) sind einige Texte notiert, in denen für die Bischöfe als Erwählte Gottes gebetet wird. Der Vf macht darauf aufmerksam, daß dies geschehen konnte, obwohl der Bischof zuvor vom Volk gewählt worden sei. Texte aus Cyprian zur Erwählung der Bischöfe durch Gott sind nicht berücksichtigt.

⁵⁴ Ein „Zusammenfließen der antik-heidnischen und der christlichen Vorstellungen“ hat Oehler, *Der Consensus*, S. 260, s. Anm. 22, bei der Erzählung von der Wahl Fabians festgestellt.

Die Ekklesiologie des „Cursus Theologicus Salmanticensis“

Von ULRICH HORST O.P.

Zum siebenhundertsten Todestag des hl. Thomas von Aquin

Der „Cursus Theologicus Salmanticensis“ (CTS) der spanischen Karmeliten, „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule“¹, hat in der Geschichte der Theologie nicht die Beachtung gefunden, die ihm zukommt². Insbesondere wäre zu wünschen, daß die Gnaden- und Tugendlehre im Kontext der damaligen Auseinandersetzungen dargestellt würde, auch wäre es lohnenswert, machte man etwa die Traktate „De sacramentis in genere“ und „De eucharistia“ zum Gegenstand einer historischen Untersuchung³. Schon der Umfang des CTS – in der Ausgabe von V. Palmé sind es zwanzig Bände – zeigt, daß wir es mit einem sehr breit angelegten Werk zu tun haben, das sich selbst als die Summe der scholastischen Theologie seines Jahrhunderts versteht⁴.

Im Blick auf unser Thema ist indes sogleich eine bemerkenswerte Feststellung zu machen: Ekklesiologische Fragen werden zwar an etlichen Stellen kurz behandelt, aber die Lehre von der Kirche wird nur in zwei Traktaten relativ ausführlich vorgetragen, nämlich im „Tractatus de fide“ und in der Christologie „De gratia capitali Christi“. Im ersten Fall geschieht dies anläßlich des Artikels der Summa des Aquinaten „utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare“ (II-II 1, 10)⁵. Dies ist seit den Anfängen der Summakommentierung in der spanischen Dominikanerschule der Ort, an dem ekklesiologische Probleme erörtert

¹ So M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Freiburg 1933), S. 164.

² Die Arbeit von O. Merl, *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten* (Regensburg 1947), war ein erster wichtiger Versuch, die literarischen und theologischen Probleme zu klären. – Vgl. ferner Enrique del S. Corazón, *Los Salmanticenses: Su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada* (Madrid 1955). M. Andrés Martín, *Historia de la teología en España (1470–1570). Instituciones teológicas* (Rom 1962), S. 182–192, bietet lediglich einen ersten orientierenden Überblick.

³ Zur Gliederung des Gesamtwerkes s. O. Merl, *Theologia Salmanticensis* S. 54 f.

⁴ Über die Verfasser, unter denen die Arbeiten des Johannes ab Annuntiatione dem Umfang und der Qualität nach hervorrangen, unterrichtet O. Merl, *Theologia Salmanticensis* S. 34–46. – Wir benutzen die Ausgabe des Cursus von V. Palmé (Paris 1870 ff.).

⁵ T. 11, tr. 18, disp. 4 (Paris 1879), S. 246 ff. T. 14, tr. 21, disp. 16 (Paris 1879), S. 558 ff.

werden⁶. Dominicus Báñez, Franciscus Toletus, Petrus von Aragon und Gregor von Valentia markieren die Etappen auf dem Weg zu einem umfassenden Traktat „De ecclesia“ im Anschluß an jenen Artikel der Summa⁷. Etwas Interessantes ist nun bei Johannes a St. Thoma festzustellen: Er reduziert die mehr oder minder entfaltete Ekklesiologie seiner Vorgänger zu einem „Tractatus de auctoritate summi pontificis“, in dem allein die Fragen nach dem päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat behandelt werden⁸.

Ähnlich verhält es sich mit dem CTS, er äußert sich, wie bereits gesagt, zur Ekklesiologie zunächst im Zusammenhang mit der Tugend des Glaubens. Johannes ab Annuntiatione begründet das so: Thomas hat an dieser Stelle (S th II-II 1, 10) über den Papst als Haupt der Kirche geschrieben, so daß die späteren Kommentatoren den Text zum Anlaß nahmen, ausführlich über Kirche und Konzilien zu reden. Hier wurde auch die Lehre von den „Loci theologici“, von der Schrift, von den göttlichen und apostolischen Traditionen vorgetragen sowie die Fragen, die sich mit der Kanonizität und Verteidigung der Vulgata beschäftigen⁹. Solche Themen spielen in der Auseinandersetzung mit der Häresie eine bedeutende Rolle, doch möchte Johannes ab Annuntiatione, dem Ziel des CTS entsprechend, nicht das kontrovers-

⁶ Die wichtigsten Texte s. bei C. Pozo, Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar, in: ATG 25 (1962) 257–324. – Zum Problem vgl. Y. M.-J. Congar, Traditio thomistica in materia ecclesiologica, in: Angelicum 43 (1966) 405–428, bes. 417–420. – U. Horst, Papst, Konzil, Unfehlbarkeit beim hl. Thomas v. Aquin und bei den spanischen Dominikanertheologen des 16. Jahrhunderts, in: Festschrift zum 700. Todestag des hl. Thomas v. Aquin (Mainz 1974). – Von der älteren Literatur ist zu erwähnen J. Ranft, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System (Aschaffenburg 1927), S. 94–104.

⁷ Zu Dominicus Báñez s. M. Midali, Corpus Christi mysticum apud Dominicum Báñez, eiusque fontes = Analecta Gregoriana 116 (Rom 1962). – U. Horst, Kirche und Papst nach Dominicus Báñez, in: FZPhTh 18 (1971) 213–254. – Franciscus Toletus hat die ekklesiologische Kommentierung des Artikels weiter ausgebaut und neue Fragen eingeführt: *Francisci Toleti in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio*, t. II, ed. I. Paria (Rom 1869), S. 40–73. Er schreibt (S. 40): Controv. I. Multa hic occurrunt tractanda digna scitu, et nostris temporibus multum necessaria, puta de Ecclesia, de Concilio, de Papa. Ut igitur ab Ecclesia incipiamus, prima occurrit controversia an mali homines et peccatores sint de corpore Ecclesiae. Über die Kirchengliedschaft S. 40–45; über die Einheit der Kirche S. 45–47; über die Sichtbarkeit S. 47–49; über die Katholizität S. 49; über die Apostolizität S. 49–50. Controversia IV über die Lehrautorität der Kirche S. 50–55. Controversia V über die Konzilien S. 55–64; Controversia VIII über die Autorität des römischen Bischofs S. 64–73. Vgl. LThK² X 237 f (A. Segovia). – *Petrus de Aragon*, Commentaria in Secundam Secundae D. Thomae Doctoris Angelici de fide, spe et caritate (Venedig 1625), gliedert den Stoff so: Tractatus de Ecclesia S. 31–48; Tractatus de Conciliis S. 48–57; Tractatus de summo Pontifice S. 57–64; De sacra Scriptura S. 64–68; De Traditionibus S. 68–71. – Zur Gliederung des Traktats bei Gregor von Valentia s. Commentarii theologici, t. III (Venedig 1608), disp. I q. I, punct. VII, S. 113 f.

⁸ Cursus Theologicus in Summam theologicam D. Thomae, t. VII (Paris 1886), S. 137 f. (Prooemium) u. disp. I, a 1, S. 139 ff.; disp. II, S. 213 ff.

⁹ A. a. O. S. 247.

theologische Feld betreten. Ihm geht es vor allem um die rein scholastischen Probleme, so wie sie „in theologorum gymnasiis“ abgehandelt werden. Diese Selbstbeschränkung muß man im Auge behalten, um die folgenden Ausführungen richtig einzuordnen.

Wer sich über die kontroverstheologische Problematik informieren möchte, wird auf die entsprechenden Autoren verwiesen¹⁰.

Hier geht es allein um solche Themen, die ihrer Natur nach von scholastischen Theologen entschieden werden können. Dazu sind zu zählen: 1. *Worin besteht die Unfähigkeit des Papstes zu irren, wenn er in Glaubensdingen ex cathedra spricht?*

2. *Ist es de fide, daß der jetzt regierende Papst Innozenz XI. wirklich Papst ist?*¹¹ Der Punkt, der praktisch allein interessiert, ist, inwieweit der Papst als oberste und sichtbare Glaubensregel zu gelten hat und welche Garantien es dafür gibt, daß er sein Amt rechtmäßig ausübt. Im Mittelpunkt steht also das Problem der Sicherheit in der Bewahrung und Auslegung des Glaubensgutes, alles andere ist zweitrangig und nur erwähnenswert, wenn es eine Hinordnung darauf hat.

Die Diskussion beginnt folglich mit der Suche nach der Eigenart jener „impotentia ad errandum“, deren sich das Haupt erfreut, wenn es mit höchster Autorität redet. Dies setzt bereits voraus – und die genannten Autoren lehren es –, daß der Papst unter bestimmten Bedingungen nicht irren kann und unfehlbar das Wahre trifft, sofern er Glaubenskontroversen löst. Freilich existieren in der Erklärung dieses Sachverhalts etliche Differenzen unter den Theologen, so daß es angezeigt ist, die hier verwendeten Begriffe vorher zu klären¹².

¹⁰ Genannt werden: *Thomas Waldensis*, *Doctrinale fidei catholicae*, l. II (Venedig 1757 – Nachdruck 1967), Sp. 237–695. *Johannes Torquemada*, *Summa de Ecclesia*, l. II (Venedig 1561), fol. 116^r–273^v. *Petrus de Soto*, *Defensio catholicae confessionis* (Antwerpen 1557). *Melchior Cano*, *Loci Theologici*, ed. H. Serry (Bassani 1776). *Johannes Driedo*, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (Löwen 1533). *Bellarmin*, *Disputationes de controversiis*, t. I (Ingolstadt 1586). *Cajetan*, *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis*, ed. F. Lauchert (Münster 1925); *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*, ed. V.M.I. Pollet (Rom 1936). *Gregor von Valentia*, *Analysis fidei catholicae* (Ingolstadt 1585). *Fr. Carriere*, *Fidei catholicae digestum singula eius dogmata et ritus Ecclesiae iuxta SS. Patrum et Conciliorum doctrinam exacte declarans* (Lyon 1657). *Dominicus Báñez*, *Commentaria in Secundam Secundae* (Venedig 1602). *Franciscus de Araujo*, *In Secundam Secundae Divi Thomae commentarius* (Salamanca 1635). *Johannes a St. Thoma*, *Cursus Theologicus*, t. VII (Paris 1886). *Franciscus Suárez*, *De fide*, disp. V, *Opera Omnia* (Paris 1858), t. 12, S. 137–165; disp. IX, S. 244–280; disp. X, S. 280–322; disp. XI, S. 322–333. *L. Turrianus*, *Disputationes in secundam secundae D. Thomae*, t. I (Lyon 1617), bes. disp. XIV–XXIII, Sp. 177–298. *Franciscus del Castillo Velasco*, *Super III Sententiarum librum tomus primus* (Antwerpen 1641), disp. XIII, S. 317–363; disp. XIV, S. 363–381; disp. XV, S. 381–413.

¹¹ Disp. IV, S. 247. Die disputatio trägt die Überschrift „De suprema visibili regula fidei, sive de Romano Pontifice“. Und dub. II, S. 261 ff.

¹² Dub. I, S. 247 f.

An dieser Position ist zunächst interessant, daß die Unfehlbarkeit für selbstverständlich gehalten wird, eine Diskussion mit den Gegnern findet nicht mehr statt, auch die innerkatholische Konzilsproblematik, wie sie etwa in der spanischen Thomistenschule behandelt wurde, wird später lediglich in Nebensätzen erwähnt. Das hat seinen Grund sicher nicht nur in der erwähnten Selbstbeschränkung des CTS, sondern in erster Linie in dem Umstand, daß die Infallibilität bereits zum Angelpunkt der Ekklesiologie geworden ist.

Voraussetzungen der Unfehlbarkeit

Um die mit der päpstlichen Infallibilität verbundenen Fragen befriedigend beantworten zu können, sind folgende Überlegungen erforderlich:

1. Die Kirche hat ein oberstes, sichtbares Haupt, dem die Vorlage des Glaubensgutes und die Entscheidung darüber obliegt. Das ergibt sich aus dem Grundsatz, daß es notwendig eine Einheit aller im Glauben geben muß, die ohne einen höchsten Richter nicht zu wahren ist. Hierin darf – einem alten Argument zufolge – die Kirche nicht schlechter gestellt sein als die Synagoge, die ein solches Amt besaß. Zu demselben Schluß führt der Umstand, daß der „modus monarchicus“ die beste Regierung darstellt, er gewährleistet Einheit und Friede in der Gemeinschaft¹³.

2. Christus hat nach dem Zeugnis des Neuen Testaments Petrus zum Oberhaupt der Kirche eingesetzt und ihm die Leitung aller anvertraut, kein anderer Apostel erfreut sich solcher Rechte¹⁴.

3. Diese höchste Gewalt lebt in der Kirche ohne zeitliche Begrenzung fort, insofern die Nachfolger Petri dieselbe Autorität besitzen, da nur so der Bestand der gläubigen Gemeinschaft zu wahren ist¹⁵.

4. Vorauszusetzen ist ferner, daß die Petrusnachfolge ihre konkrete Gestalt im römischen Bischof hat: Die beständige Tradition der Kirche und der Konzilien bezeugen das, ebenfalls die ältesten römischen Bischöfe, die Väter und der hl. Thomas v. A.¹⁶

Historisch läßt sich weiter zeigen, daß die römischen Bischöfe tatsächlich ihr Amt ausgeübt haben: Sie berufen Konzilien ein und bestätigen sie, ihnen steht die Approbation von Bischofswahlen zu, sie entscheiden bei Glaubenskontroversen, sie bilden die Appellationsinstanz. Schließlich ist zu bedenken: Der jeweilige Papst hat den Stuhl in Rom inne, wo Petrus das Martyrium

¹³ Dub. I, § 1, nr. 1, S. 248.

¹⁴ A. a. O. nr. 2. Es werden die bekannten Petrustexte zitiert.

¹⁵ Nr. 3, S. 249. In Mt 16, 18 sind Nachfolger angesprochen, da wegen des Ansturms der Unterwelt die Felsenfunktion weitergehen muß.

¹⁶ Nr. 4, S. 249 f.

erlitten hat, so daß auch von daher die Legitimität der Sukzession zu begründen ist¹⁷.

5. Die Person des Papstes kann – unter dem Aspekt seiner Lehrautorität – zweifach betrachtet werden. Er tritt einmal als „doctor privatus“ in Erscheinung, wenn er etwa ein Buch interpretiert, eine Frage behandelt oder seine persönliche Ansicht kundtut. Bei diesen Akten entscheidet er nicht kraft seines höchsten Amtes. Zum anderen fungiert der Papst als allgemeiner Lehrer der Kirche, insofern er der Gesamtheit der Gläubigen etwas vorlegt, er spricht dann *ex cathedra*.

Zu diesen kommunen Distinktionen treten nun einige sehr bemerkenswerte Bedingungen für einen solchen Spruch, die in der Thomistenschule von Salamanca eine interessante Vorgeschichte haben¹⁸. Seit Franz von Vitoria binden einige Dominikanertheologen die Definition des Papstes an bestimmte Klauseln: Studium, Konsultation von Theologen, Rat der Kardinäle, Konzil. Um jedoch eine etwaige Anfechtung zu vermeiden und um konziliaristische Mißverständnisse auszuschließen, fügen sie allerdings sogleich hinzu, daß Gott selbst stets für die Einhaltung der jeweils angemessenen Mittel sorgen werde¹⁹.

Johannes ab Annuntiatione nimmt, zunächst als Referat und ohne eigene Stellungnahme, solche Gedanken wieder auf. Er sagt, nicht wenige Theologen behaupten, für ein autoritatives Urteil sei gefordert, daß der Papst die nötige Sorgfalt vorausschicke. Sie bestehe in der Einberufung eines Konzils oder im Anhören der Kardinäle, in der Beratung mit Theologen oder im Studium der Schrift und in der Lektüre von Büchern. Wende er diese Mittel nicht an, so handle er, nach Ansicht der soeben referierten Theologen, nicht als oberster Bischof, er spreche deshalb auch nicht *ex cathedra*, weil die dafür notwendigen Bedingungen nicht eingehalten worden sind. Er würde folglich nur als „doctor privatus“ handeln²⁰.

Schließlich sind zwei Arten von Objekten zu bedenken, deren Kenntnis für die Infallibilität unerlässlich ist. Das erste Objekt bezieht sich „ad res fidei, ad bonos Ecclesiae mores“ und auf alle Dinge, die zum Heil der Gläubigen gehören. Das zweite erstreckt sich auf rein philosophische oder natürliche Fragen oder auf ein „factum negotiorum“. Es ist zwar möglich, daß sie irgendeine Hinsicht auf den Glauben haben, aber doch so, daß sie das Heil nicht betreffen²¹.

6. Der *ex cathedra* lehrende Papst ist im Blick auf die Glaubenswahrheiten und die Sittenlehre ohne Irrtum, denn die Gesamtkirche kann als

¹⁷ A. a. O. S. 250.

¹⁸ Nr. 5, S. 250.

¹⁹ Die Texte s. bei C. Pozo, *Una teoría . . .* (Anm. 6) S. 278 ff. Vgl. U. Horst, *Papst, Konzil, Unfehlbarkeit . . .* (Anm. 6).

²⁰ A. a. O. S. 250.

²¹ A. a. O.

„Säule und Firmament“ (1 Tim 3,15) nicht irren. Dies wäre der Fall, würde der Papst etwas Glaubenswidriges vertreten, da die Kirche mit ihrem Haupt so verbunden ist, daß sie ihm stets folgt. Christus hätte es an der rechten Vorsorge fehlen lassen, wenn ein Papst Falsches lehrte oder wenn er nicht zum Wahren determiniert wäre. In einem solchen Fall befände sich die Kirche nicht mehr in Sicherheit. Oder, um einen Gedanken aufzunehmen, der seit Franz von Vitoria in die Diskussion eingeführt worden war: Gibt Gott ein Amt, so gewährt er die nötigen Mittel, um dessen angemessene Ausführung zu garantieren. Dazu gehört ein „auxilium determinans“, das in jedem Fall die Wahrheit sichert²².

7. Einige Theologen werfen die Frage auf, ob sich der Papst als „doctor privatus“ derselben Indefektibilität in Glaubensdingen erfreue und ob er bei rein philosophischen und natürlichen Dingen „absolute“ irren könne²³. Wenn jene Autoren in einem rigorosen Sinn antworten, so verweisen sie auf die ausdrückliche Zusage Christi an Petrus, daß dessen Glaube nicht wanken werde (Lk 22, 32), und auf den Umstand, daß ihre Position „frömmere“ sei und der Würde des Papstes mehr entspreche²⁴.

Johannes ab Annuntiatione macht sich indes diese extreme These nicht zu eigen, da sie in der Tradition keinen Anhalt findet. Er meint, die Ansicht, der Papst als „doctor particularis“ könne irren, und zwar nicht nur hinsichtlich philosophischer und natürlicher Aussagen, sondern selbst „circa res fidei“, sei bei weitem wahrscheinlicher und finde bei den Theologen größere Zustimmung. Es ist nicht nur ein „error inculpabilis“ aus Ignoranz oder Nachlässigkeit möglich, sondern auch einer, der aus Trotz kommt, so daß Häresie vorliegt. Als gewichtiger Zeuge wird Dominicus Báñez angeführt²⁵. Außer-

²² Nr. 6, S. 251. Als Autoritäten werden u. a. zitiert: Lk 22, 32; c. *Majores de baptismo*, Decretum Gratiani (c. XXIV q I c II), ed. Ae. Friedberg (Leipzig 1879), t. I, S. 966.

²³ Nr. 7, S. 251.

²⁴ Es werden genannt: *Albert Pigge*, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, l. IV, c. 8 (Köln 1544), fol CCCCXI. Vgl. dazu *R. Bäumer*, *Die Lehrautorität des Papstes nach Albert Pigge*, † 1542. Ein Beitrag zur Geschichte des Papalismus (Diss. Masch. Bonn 1958), S. 25–34. *D. Covarruvias*, *Variarum resolutionum iuridicarum ex iure pontificio, regio et caesareo libri IV*, l. IV, c. 16 (Frankfurt 1578), S. 54 f. – *Bellarmin*, *De romano Pontifice*, l. IV, c. 6. Probabile est, pieque credi potest, summum Pontificem, non solum ut Pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haeticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem *pertinaciter* credendo. – *Franciscus Suárez*, *De Summo Pontifice*, disp. X, sect. VI, nr. 11, Opera t. 12, S. 319. Der Papst könne, so sagen viele Autoren, in Häresie fallen. Aber: Quod licet multi verisimiliter affirmant, mihi tamen breviter et magis pium et probabilius videtur, posse quidem papam, ut privatam personam, errare ex ignorantia, *non tamen ex contumacia*.

²⁵ Nach *Dominicus Báñez*, *Commentaria* ... Sp. 115 f., ist das die Lehre der Väter, Päpste und Theologen vor Albert Pigge, der diese Ansicht als erster vertreten habe. Vgl. *R. Bäumer*, *Zum Kirchenverständnis Albert Pigges*, in: *Volk Gottes. Festgabe f. J. Höfer* (Freiburg 1967), S. 306–322.

dem spricht der berühmte *c. Si papa* von der Möglichkeit eines häretischen Papstes²⁶. Ebenfalls kann er in schwere öffentliche Sünden fallen; es ist also denkbar, daß er als Privatperson und „doctor particularis“ sündigt, indem er in Glaubensaussagen und Objekten geringeren Gewichts irrt.

Schließlich hat, wie die Geschichte zeigt, die Kirche die Vollmacht, einen Papst abzusetzen. Da diese Gewalt nicht „leer“ sein kann, folgt daraus die Möglichkeit, daß er sich als „persona particularis“ im Irrtum befindet²⁷. Ferner steht historisch fest, daß einige Päpste (Victor I., Liberius, Anastasius II., Honorius I.) im Glauben geirrt haben²⁸. Auch ist nicht zu bestreiten, daß Päpste zuweilen Gegensätzliches gelehrt haben: Einer von ihnen muß demnach als „doctor particularis“ geirrt haben, wobei allerdings bedacht werden sollte, daß jene Dinge vielleicht nicht zur Glaubenssubstanz gehörten oder daß der Entscheid nicht mit der nötigen Sorgfalt vorbereitet wurde²⁹.

Überblickt man diese Gedanken, so läßt sich sagen, daß der CTS einen mittleren Weg gehen möchte, der die historischen Probleme berücksichtigt und deshalb den rigorosen Positionen der Vorgänger und Zeitgenossen eine Absage erteilt.

8. Die extreme Infallibilitätstheorie erweist sich auch aus einem anderen Grund als unhaltbar. Christus hatte Petrus zum Zeichen des *persönlichen* Vorrangs verheißen, daß der Glaube des Erstapostels nicht wanken werde. Dieses Privileg geht jedoch nicht an die Päpste über, ihnen wurde lediglich zugesagt, daß ihr *öffentlicher* Glaube fest bleibt, um mit seiner Hilfe die Gläubigen zu stärken.

Ganz gegen den Augenschein ist diese maßvolle Lehre sicherer, frömmere und der päpstlichen Würde angemessener, denn die eben getroffene Unterscheidung festigt die Infallibilität *ex cathedra*, weil nur sie die historischen Tatsachen und die bekannten Widersprüche berücksichtigt³⁰.

Zu diesen Problemen gibt Franciscus de Araujo einen interessanten Kom-

²⁶ Zur Geschichte vgl. R. Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts = Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 100 (Münster 1971), S. 83–120.

²⁷ Er beruft sich auf *Cajetan*, De comparatione auctoritatis papae et concilii ... c. 20–26, ed. cit. S. 125–175. *Melchior Cano*, Loci Theologici, I, VI, c. 8, ed. cit. S. 147–154.

²⁸ Vgl. *Dominicus Báñez*, Commentaria ... Sp. 116.

²⁹ *Franciscus de Araujo* gilt hier als Gewährsmann, auf den gleich näher eingegangen werden wird. Zu jenen „contraria“ vgl. *c. Quanto de divortiiis*, Decretum Gratiani, I, IV, tit. XIX, c. II u. IV, ed. cit. Bd. II, S. 720 u. 722 f. Nach Coelestin III. wird eine Ehe aufgelöst, wenn einer der Gatten in Häresie fällt, während Innozenz III. das Gegenteil lehrte.

³⁰ Nr. 8, S. 252. *Dominicus Báñez* sagt richtig (Commentaria ... Sp. 115 f.), daß die entgegengesetzte These nur scheinbar frömmere ist, tatsächlich mindert sie die Würde des Lehramts. Selbst *Franciscus Suárez* sieht sich gezwungen, modifiziert zu urteilen. De regulis, disp. V, sect. VIII, nr. 9, t. 12, S. 164.

mentar, den sich Johannes ab Annuntiatione offensichtlich zu eigen macht³¹. Wenn der Papst, so schreibt er, als „*particularis persona*“ nicht irren könnte, folgte daraus, daß die Kirche das von ihm Definierte rezipieren muß. Diese Konsequenz ist jedoch falsch, denn die Geschichte hat gezeigt, daß die Kirche jenen Dekreten die Zustimmung verweigert, die von den Päpsten als Privatpersonen verfaßt wurden³². Bemerkenswert an diesem Argument, das so gleich illustriert werden wird, ist der Gedanke, daß erst die Rezeption der Wahrheit ein letztes Kriterium für die Infallibilität darstellt.

Auch die in dieser Vorbemerkung vertretenen Klauseln sind sehr interessant, vor allem im Blick auf die Problemgeschichte innerhalb der spanischen Dominikanertheologie des 16. Jahrhunderts. Nach Johannes ab Annuntiatione muß der Papst vor einem Spruch *ex cathedra* genügende Sorgfalt anwenden, um die „*indefectibilis veritas*“ zu erkennen³³. Die rechte Wahr-

³¹ Kommentar zu S th II-II 1, 10. Q.I, dub. III, nr. 12, ed. cit. S. 111 f. Tertio, quia si non posset errare ut persona particularis sequitur totam Ecclesiam teneri ad recipiendum quicquid sic diffiniert: consequens est falsum: ergo sequela probatur, nam Ecclesia tenetur amplecti omnem doctrinam ac instructionem infallibilem sui Pastoris... Minor autem ostenditur, *quia multoties Ecclesia non obtemperavit decretis Summorum Pontificum, quae ab ipsis ut personis particularibus emanaverunt*... Zu *Franciscus de Araujo* vgl. *Quétif-Echard*, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II (Paris 1721), S. 609–611.

³² Als Beweis für seine These führt *Franciscus de Araujo*, a. a. O. S. 112, dies an: Das Dekret des Anastasius über die Sakramentengemeinschaft mit den Häretikern wurde von der Kirche nicht rezipiert. Coelestin III. hat die Dispens vom feierlichen Gelübde der Keuschheit vertreten, doch wurde diese Ansicht von der Kirche nicht allgemein angenommen, denn die Mehrheit der Theologen mit dem hl. Thomas halten das Gegenteil für probabel. Vgl. dazu *Cajetan*, Kommentar zu S th II-II 88, 11, ed. Leonina, t. IX (Rom 1897), S. 265–267. Dazu äußert sich auch *Dominicus Soto*, In IV Sent. d. 38 q. 2 a. 2, t. II (Salamanca 1560), S. 298–302. – Sixtus V. hat 1590 in einem öffentlichen Dekret definiert, daß die auf sein Geheiß korrigierte Bibelausgabe für kanonisch zu halten sei. Auch dieses Dekret wurde nicht rezipiert, weil er dabei als Privatperson zu Werke ging, er hat nicht die nötige Sorgfalt walten lassen, um als Haupt der Kirche einen solchen Entscheid publizieren zu können. Clemens VIII. hat ihn deshalb abgeändert. Zum historischen Problem vgl. *P. M. Baumgarten*, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle*. Aktenstücke und Untersuchungen = *Alttestamentl. Abhandl.* III, 2 (Münster 1911); *ders.*, *Neue Kunde von alten Bibeln* (Rom 1922); Bd. II (Krumbach 1927). – *Johannes ab Annuntiatione* verweist ferner auf *Fr. Combefis*, *Historia haeresis monothelitarum sanctaeque in eam Sextae Synodi actorum vindiciae*, c. 3 § 3 (Paris 1648), Sp. 177–198, bes. Sp. 178, wo gesagt wird, daß Papst Honorius „*privatis eiusmodi literis, nulloque fratrum consilio datis*“ geirrt habe. Zu *Fr. Combefis* vgl. *Quétif-Echard*, *Scriptores*... II 678–687. *A.-G. Martimort*, *Le gallicanisme de Bossuet* = *Unam Sanctam* 24 (Paris 1953), S. 172 f. Interessant an den Gedanken *Araujos* und des CTS ist, daß die Idee der Rezeption als Kriterium der Wahrheit hier noch eine solche Rolle spielt. Zum Problem vgl. *Y. Congar*, *La „réception“ comme réalité ecclésiologique*, in: *RSPHTh* 56 (1972) 369–403.

³³ *Franciscus de Araujo*, a. a. O. in resp. ad 3, ed. cit. S. 113 f. Aus folgenden Gründen ist die consultatio praevia nötig: Propter tria, tum quia praeceptum est non temere audendi ad causas graviores scilicet fidei ac religionis Christianae diffiniendas: si autem eas sine praevia consultatione diffiniendi infallibiliter haberet Pontifex auctoritatem, non temere auderet sine illa: ergo: Tum etiam quia Deus secundum ordinariam legem dat finem; et media

heitsdefinition bedarf nämlich, wie Franciscus de Araujo fordert, der vorausgehenden Konsultation, sie ist „necessitate medii et praecepti“ geboten. An sie ist der Papst aus folgenden Gründen gebunden: Schwierige Glaubens- und Religionsfragen dürfen nicht leichtfertig behandelt werden. Gott stellt das Ziel gemäß einem normalen Gesetz; auf dieselbe Weise gewährt er auch die Mittel, um es zu erreichen. Die Konsultationen sind nun jene Mittel und Dispositionen, die zur Definition einer Wahrheit führen, denn Gott wollte auch seine Kirche auf sachgemäße Art gelenkt wissen. Die päpstliche Lehrautorität muß deshalb in Abhängigkeit zu solchen Voraussetzungen stehen. Gewiß sind die Päpste Nachfolger Petri in der pastoralen Lehrautorität, doch „in modo habendi illam“ (scl. auctoritatem) sind sie von ihm unterschieden, da sie nicht zu Aposteln werden und auch nicht die Offenbarung von Gott empfangen. Sie gewinnen an ihr Anteil nur mittels der natürlichen Bedingungen: Studium, Arbeit, Konsultation von Theologen und Glaubensregeln³⁴.

necessaria ad finem: dat quoque formam dependentem a propriis dispositionibus; sed istae praeviae consultationes sunt media ac dispositiones ad veritatem diffiniendam secundum ordinariam legem, qua Deus voluit suam Ecclesiam gubernari: ergo contulit Pontificibus potestatem diffiniendi dependentem ab illis. Tum denique quoniam Summi Pontifices, etsi sint successores Petri in auctoritate pastoralis docendi aut diffiniendi, non tamen in modo habendi illam: quia non sunt apostoli, vel ministri accipientes revelationes immediate a Deo; sed mediantibus studio, labore ac doctorum, et regularum fidei consultatione: igitur sine illis non aderit infallibilis revelatio veri. Als Gegner dieser Position wird Gregor von Valentia erwähnt (S. 113).

³⁴ Nr. 9, S. 253. – Der CTS erwähnt als weitere Autorität *Fr. Carriere*, *Fidei catholicae digestum* . . . (Anm. 10) q. IV, S. 1099a. Der Papst muß geeignete Mittel anwenden, aber: *Nec oportet esse sollicitum an Pontifex adhibuerit diligentiam debitam, et contulerit rem cum peritis* . . . nam eo ipso, quod Deus permittit doctrinam proponi cum auctoritate, supponendum est eam rite discussam esse a proponente, qui si pro negotii qualitate non adhibeat peritos, peccare poterit: doctrina tamen non erit minus certa ob assistentiam spiritus sancti promissam huic doctore etiamsi soli . . . Die Definition ist also stets gewiß, aber er muß als „fidelis servus et prudens“ handeln, so daß er, ginge er ohne entsprechende Prüfung vor, als Privatperson zu gelten hat. S. 1099b: *Papa ergo primariam fidem supponere debet, ut fideliter agat. Prudenter advocando consiliarios plures vel pauciores iuxta rei de qua disseritur gravitatem, nam sicut gratia supponit naturam, eamque perficit, ita definitiones fidei supponunt concertationem cum peritis. Unterläßt der Papst das, so ist er „privatus homo ac consequenter mendax et qui non solum deceptus sit, sed alios decipere queat* . . .“

Der CTS zitiert ferner *Johannes Bagotius*, *Apologeticus fidei. Pars prior. Institutio theologica de vera religione* (Paris 1645). Es ist erstaunlich, wie stark der Jesuit Bagotius den päpstlichen Lehrprimat von Klauseln abhängig macht, er dürfte deshalb in seinem Orden eine Ausnahme darstellen. Die „conditiones“ werden entwickelt in l. IV, c. 3, sectio I, S. 369–371 u. sectio II S. 371 ff. Ferner: *Disp. III, c. 1, sectio I, S. 374 Quidquid sit, quantum ego possum colligere, Romanus Episcopus quoties de negotio fidei, aut aliis ad Ecclesiam spectantibus tractat, Concilium habet, et saltem clerum Romanum ex episcopis suae provinciae, presbyteris et diaconis cardinalibus compositum in synodo congregatum audit: nec unquam de fide quidquam definit, nisi in Concilio. Nec vero aliter videretur prudenter agere, et consequenter legitime ac infallibiliter* . . . Primo quidem summum Pontificem quae-

Johannes ab Annuntiatione übernimmt zwar diese Klauseln und Differenzierungen, so wie sie von Franciscus de Araujo vorgetragen werden, doch macht er einen Zusatz, der vor Rechtsunsicherheit schützen soll. Die Präsumption für die eben geforderte Sorgfalt steht im Zweifelsfall für den Papst. Man muß „certo“ wissen, daß er voreilig gehandelt hat, will man einen Entscheid anfechten. Ohne diese Einschränkung stünde man stets in der Gefahr, ein Schisma zu begünstigen³⁵. Gleichwohl ist daran zu er-

stionem de doctrina fidei semper cum Concilio aut provinciali, aut universali tractare. Secundo in controversiis facilibus, provincialia seu particularia concilia sufficere; in gravioribus vero nonnullis quaestionibus, necesse esse audire generalia Concilia, ita ut sine illis eas controversias cum summa auctoritate non dirimat.

Bei der Bestätigung von Konzilien hat der Papst lediglich eine Funktion, die den rechtmäßigen Verlauf der Versammlung verbindlich feststellt, damit Zweifel an ihr nicht entstehen können. L. IV, disp. V, c. 4, sectio I, S. 402: Quibus ex verbis colligo, summum Pontificem nihil aliud in confirmatione concilii facere, quam diligenter cum suo particulari concilio examinare, quae gesta sunt, et exquirere an legitime fuerit celebratum, servataeque fuerint regulae haec potissimum. – Sectio II: Quare confirmatio pontificia omnibus fidelibus solummodo fidem facit Synodum oecumenicam et legitimam fuisse, et cum leges omnes servaverit, in Spiritu Sancto definivisse quod definivit, et ita non est ullus tergiversandi locus, nullaque appellatio reliqua, nec quisquam catholicus dubitare potest de infallibilitate concilii.

Davon hebt sich entschieden die Position des Gregor von Valentia ab, Commentarii Theologici, t. III, disp. I, q. I, punct. VII, q. VII, ed. cit. S. 262 f. Zu Franciscus Suárez s. De regulis, disp. V, sectio VIII, nr. 11, t. 12, S. 164.

³⁵ Sehr bemerkenswert ist, daß er nicht sagt, Gott selbst übernehme die Garantie für die Einhaltung der Klauseln. – Interessante Ausführungen zum Thema macht auch Antonius Cordubensis, für ihn sind die Klauseln strenge Bedingungen. Quaestionarium Theologicum (Venedig 1604), l. IV, q. I Arma fidei, propos. X, S. 245: Papa ut Papa cum consilio patrum vel cardinalium Ecclesiae, si faciat quod in se est, uti id regulariter facere credendum est nisi oppositum constet manifeste, in diffiniendo circa fidem et mores et statum universalis Ecclesiae, errare non potest etiam ad modicum tempus... Es folgen die Bedingungen S. 247: Sed notentur limitationes praedictae, quarum prima est, quod Papa diffiniens errare non potest: secus si ut persona particularis docens aut scribens ut doctor, non utens auctoritate papali procedit: tunc enim in quacumque causa etiam faciens quod in se est errare potest quia ut particularis persona non est infallibilis nec ei ut tali, sed ut Papae utenti auctoritate sua apostolica ad fidem Ecclesiae et religionem edocendam assistentia divini luminis a Christo promissa est... Nam si non facit, tunc etiam ut Papa procedens errare potest. Sed quando ut Papa facit quod in se est? Respondeo: Quando utitur auxilio membrorum suorum, illorum maxime virorum quos novit doctiores et sanctiores et ad id sufficientes adesse, simul et inquisitione diligenti sine notabili negligentia ipse cum eis, aut per eos scrutatur sacram scripturam et doctorum libros, conciliorumque decreta et Ecclesiae consuetudines et traditiones; cum affectu veritatis, sine privatis affectibus ad temporalia, et orationibus praeviis ipsorum atque fidelium, cum matura deliberatione secundum exigentiam causae... procedit ad diffiniendum quod circa fidem et mores generaliter in tota Ecclesia tenendum est: tunc inquam errare non potest, nec diu nec ad modicum tempus... Secus si sine praedicta diligentia aut si notabiliter eam negligens: aut si ex suo sensu et affectione vel cogens alios ei consentire: Papa etiam utens auctoritate papali aliquid diffiniat: tunc enim, etiam deliberate errare potest. Sed Deus suum errorem non diu nec perseveranter permittit in Ecclesia catholica pervenire. Zur Rezeption s. auch S. 267: Gott wird nicht

innern, daß die Formel des Franz von Vitoria, Gott selbst verbürge sich stets für die Einhaltung jener Klauseln, so daß ein Zweifel grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, hier nicht übernommen wird. Es hat also eine interessante Modifizierung stattgefunden, die später von den strengen Vertretern der Infallibilität für gewöhnlich nicht mehr vorgetragen worden ist. Eine Erklärung dafür mag in dem Umstand zu suchen sein, daß der Konziliarismus mit seinen verschiedenen Spielarten für den CTS bereits außerhalb der Diskussion lag, während sich die Salmantizenser Dominikaner noch in der direkten Auseinandersetzung mit ihm befanden, so daß sie sich genötigt sahen, etwaige Mißverständnisse von vornherein auszuschließen.

Das Wesen der Unfehlbarkeit

Diese langen Vorbemerkungen, die schon wesentliche Aspekte des Infallibilitätsproblems zur Sprache gebracht haben, leiten die Erklärung des Wesens jenes päpstlichen Privilegs ein. Wenn sich auch die Thesen in den Bahnen der Thomistenschule bewegen, so sind doch die Begründungen im einzelnen aufschlußreich, da hier der Versuch unternommen wird, die Positionen aus den Kontroversen um Natur und Wirksamkeit der Gnade auf die Unfehlbarkeit zu übertragen.

Die erste Aussage lautet: *Der Papst hat, spricht er ex cathedra, keine Potenz oder Freiheit zum Irrtum*³⁶. Ein solcher Irrtum wäre nämlich ein „complexum simpliciter et secundum se impossibile“, insofern er eine „Zusammensetzung“ (compositio) mit sich bringt, die aus wesentlich entgegengesetzten Elementen besteht. Ein verbindlicher Spruch schließt einerseits die unfehlbare Assistenz des hl. Geistes ein sowie die erforderlichen wirksamen Hilfen, während andererseits der Irrtum gerade deren Fehlen bedingt. Die gleichzeitige An- und Abwesenheit dieser Mittel ist jedoch innerlich unmög-

zulassen, daß die Kirche einem päpstlichen Irrtum allgemein folgt. – Zum Verhältnis von päpstlicher und konziliarer Lehrautorität äußert sich *Antonius Cordubensis* so (S. 250): *Ex omnibus supradictis forte habetur resolutio illius quaestionis tam odiosae quam frequenter inter catholicos agitatae, utrum Papa sit supra concilium, vel contra, concilium supra Papam. Videtur enim quod in diffiniendo de fide et moribus aequalis sint auctoritatis ex quo utrique facienti quod est in se, aequè infallibiliter Deus assistit, ut errare non possit: tametsi absolute quamvis per accidens, et ubi alter ab altero dissideret: plus standum esset deffinitioni legitimi concilii generalis quam papae: quia credibilis est ipsum concilium quam papam facere quod in se est, et se debite disponere, ut divinitus illuminetur. Quoad potestatem autem iurisdictionis Papa est supra concilium et supra totam Ecclesiam . . .* Torquemada löst an einigen Stellen das Problem ähnlich. Vgl. *U. Horst*, Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes Torquemada, in: *FZPhTh* 19 (1972) 361–388.

³⁶ § 2, nr. 10, S. 253.

lich, so daß ein Irrtum des Papstes ein „complexum simpliciter et secundum se impossibile est“.

Das Argument läßt sich bekräftigen und entfalten, bringt man es in Beziehung zur Vorherbestimmung³⁷. Selbst wenn der Prädestinierte eine Potenz zur Verdammnis hat, so liegt in ihm dennoch keine Potenz vor, daß er verdammt wird. Oder mit einem anderen Beispiel: Wird jemand wirksam zur Liebe vorherbewegt (praemotus efficaciter ad amorem), so hat er zwar eine Potenz, daß er nicht liebt, aber er hat keine, daß er nicht liebt. Auf unser Problem angewandt hieße das: Auch wenn der Papst „in cathedra“ die Potenz zum Irren hat, so liegt sie in ihm nicht vor, urteilt er „ex cathedra“. Hier verhält es sich ebenso wie mit der thomistischen Prädestinationslehre, wonach nie ein Vorherbestimmter verdammt werden kann, so daß auch der Papst ex cathedra nicht in Glaubensdingen irrt, weil das, wie schon gesagt, eine Gleichzeitigkeit unvereinbarer Akte einschloße³⁸.

Eine weitere Konklusion ergibt sich: *Der ex cathedra redende Papst hat Potenz und Freiheit, in Glaubensdingen irren zu können*³⁹. Diesem Satz müssen jene zustimmen, die der Ansicht sind, der Papst könne als Privatperson irren. Die theologische Begründung dafür wurde im Prinzip gelegentlich der Beispiele von wirksamer Liebe und Prädestination geliefert. In unserem Fall bedeutet das: Es ist nicht mehr erforderlich, als daß der Papst Potenz und Freiheit behält „ad errorem in fide consideratum secundum se, sive ut conjungendum cum intellectu Pontificis considerato secundum se“, denn nur unter dieser Voraussetzung ist die persönliche Irrtumsfähigkeit zu wahren⁴⁰.

Die eben getroffenen Unterscheidungen erfüllen alle Bedingungen, die an die Infallibilität zu stellen sind, da der Papst sich ihrer nur insoweit zu erfreuen braucht, daß die Kirche nicht irrt. Sie wurde ihm daher auch nicht als *persönlicher* Vorrang verliehen, denn dann wären ein Verlust des Glaubens und das Fallen in Häresie gänzlich undenkbar. Er hat sie ausschließlich zum Wohl der Kirche⁴¹. Um die Indefektibilität der Kathedralentscheidungen zu sichern, sind extreme Postulate indes nicht aufzustellen. Der Papst benötigt z. B. keine „perfectio habitualis entitativa aut modalis“, die seinen Intellekt determinierte. Es genügen ihm die für die jeweilige Definition zugesagten Hilfen⁴². Ähnlich ist die Frage zu beantworten, ob der Papst etwas Innerliches (aliquid intrinsecum) braucht, das auf bestimmte Weise

37 A. a. O. S. 253 f.

38 A. a. O. S. 254.

39 Nr. 11, S. 254.

40 A. a. O. Es genügt die „impotentia ad conjungendam doctrinam ex cathedra cum errore“.

41 Nr. 12, S. 255.

42 Nr. 15, S. 256.

die Verleihung jener Hilfen fordert, so daß diese dem definierenden Oberhaupt „quasi connaturaliter“ geschuldet würden⁴³. Auch hier ist zu sagen: Da sich das verbindliche Lehren mehr auf den *äußeren Akt* als auf die *innere Disposition* des Papstes bezieht, bedarf er einer solchen Vervollkommnung nicht, zumal es jederzeit in der Macht Gottes liegt, die Rechtheit jenes Aktes zu gewährleisten. Dies ist sogar gegen eine schlechte Disposition des Papstes möglich, Gott ließe ihn eher sterben, als daß eine falsche Definition zustande käme⁴⁴.

In der Darstellung des Johannes ab Annuntiatione ist die Lehre von der „impotentia papae ad errandum“ bereits so allgemein akzeptiert, daß sie, wie er meint, nur von offenkundigen Häretikern geleugnet wird. Gleichwohl verschweigt er nicht, daß selbst katholische Theologen sie nicht unbedingt teilen. So vertreten einige Pariser Lehrer, in deren Nähe auch Alfons de Castro gehört, die Ansicht, der Papst sei nur für den Fall unfehlbar, daß er auf einem Konzil und gleichzeitig mit ihm definiert⁴⁵. Eine eingehende Widerlegung hält er jedoch bezeichnenderweise für überflüssig, Cajetan und Ballarmin haben das bereits gründlich getan.

Allerdings sind auch Einschränkungen im Blick auf papale Theologen zu machen: Sie verlassen den Mittelweg einer angemessenen Argumentation, wenn sie etwa lehren, der Papst habe bei einer Kathedralentscheidung lediglich die Freiheit in bezug auf das „exercitium definiendi“, nicht jedoch „quoad speciem non errandi et errandi“. Freiheit und Potenz zum Irrtum würden ihm durch etwas Inneres genommen, sein Intellekt würde so zum Wahren bestimmt, daß er die nächste Fähigkeit zum Irrtum ablegt⁴⁶. Man begründet dies so: Erst dann ist die größte Vollkommenheit vorhanden, wenn ein Papst nicht nur unfehlbar das Wahre lehrt, sondern auch unfähig zum Irrtum ist. Ihm kommt deshalb jene Indefektibilität zu, die den biblischen Autoren eigen ist, insofern ihnen die Potenz fehlt, Falsches zu schreiben. Leugnete man dies, geriete die Schriftautorität ins Wanken. Eine so weitreichende Vollkommenheit ist indes nach Johannes ab Annuntiatione nicht erforderlich, denn, um die Sicherheit der Kirche zu garantieren, genügt die Aussage, daß der Papst ex cathedra nicht irrt. Ja, man könnte die Verfechter einer solchen These mit den eigenen Waffen schlagen: Zur wirklichen Voll-

⁴³ Nr. 16, S. 256 f.

⁴⁴ A. a. O. S. 257.

⁴⁵ § 3, nr. 18, S. 257. Zu den „theologi Parisienses“ s. *A.-G. Martimort*, Le gallicanisme . . . (Anm. 32) S. 17–56. – *Alfons de Castro*, Adversus omnes haereses, I, I, c. 8 (Köln 1543), fol 14^r–16^r. Vgl. *A. González*, Vida y bibliografía de Fray Alfonso de Castro, in: *Liceo Franciscano* 12 (1958) 9–106; *L. García García*, El primado pontificio y la infalibilidad de la Iglesia en Fray Alfonso de Castro (ebd. 131–165).

⁴⁶ A. a. O., S. 257 f. Das vertreten u. a. *Franciscus de Araujo*, a. a. O. dub. 3, in resp. ad 3, ed. cit. S. 113. *Vincentius Ferre*, Tractatus de virtutibus theologicis, q 12, §§ 3 u. 4, in: *Rocaberti*, Bibliotheca Maxima Pontificia, t. XX (Rom 1696), S. 395–397.

kommenheit würde die Fähigkeit gehören, ohne jegliche Vorbereitung und Sorgfalt zu definieren⁴⁷. Den biblischen Autoren, die man zum Vergleich heranziehen möchte, eignen nur jene Hilfen, die zum Schreiben des Wahren vorherbewegen, die „*potentia errandi*“ ist ihnen jedoch nicht genommen⁴⁸.

Im Papst ist ebenfalls nicht, wie manche meinen, ein „*modus confirmationis in fide*“, da nicht zu bestreiten ist, daß er in Irrtum und Häresie fallen kann. Die einzige Bestärkung, deren er sich erfreut, besteht in der Unfähigkeit, *ex cathedra* Falsches zu lehren, doch dazu braucht er nicht den *inneren* Glauben, weil der äußere Akt ausreicht⁴⁹.

Die Legitimität des Papstes

Im zweiten Teil seiner Untersuchung über den römischen Bischof als sichtbare Glaubensregel kommt Johannes ab Annuntiatione auf eine Frage zu sprechen, die eine Zeitlang die Gemüter in Spanien und Rom heftig bewegt hat und ihre rechte Erklärung wohl nur im Zusammenhang mit dem Gnadenstreit findet⁵⁰. Bemerkenswert freilich bleibt, daß die doch längst erledigte Kontroverse im CTS einen so breiten Raum einnimmt. Dies wird vielleicht verständlicher, bedenkt man das allgemeine Vorzeichen, unter dem das ganze Thema hier verhandelt wird: Der Papst als Glaubensregel muß sich einer größtmöglichen Garantie erfreuen.

Ist es, so lautet die Überschrift, *unmittelbar de fide*, daß – die legitime Wahl vorausgesetzt – *diese bestimmte Person Papst ist?* Da Definitionen nur von einem konkret existierenden Papst erfolgen, hängt von der Antwort die jeweilige Verbindlichkeit eines Spruchs ab. Zur Lösung des Problems sind einige Voraussetzungen zu klären. Zunächst wird man die Gültigkeit der Wahl zu berücksichtigen haben. Sie ist rechtmäßig, wenn sie von der Kirche approbiert und akzeptiert wird. Sie obliegt den Kardinälen, die in dieser Hinsicht für die Kirche repräsentativ sind, insofern sie von ihr das Wahlrecht empfangen haben. Hierbei verhält es sich grundsätzlich anders als bei einem Konzil, wo die bischöflichen Entscheide erst verpflichtend werden, wenn sie vom Papst bestätigt wurden, während die Verbindlichkeit der

⁴⁷ Das richtet sich gegen Franciscus de Araujo.

⁴⁸ A. a. O.

⁴⁹ Nr. 20, S. 259 f. – Die Worte Jesu Lk 22, 32 beziehen sich nur auf Petrus, nicht jedoch auf dessen Nachfolger.

⁵⁰ Dub. II, S. 261 ff. – Zur Vorgeschichte des Problems s. *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 11 (Freiburg 1927), S. 557–561. Ferner *A. Astrain*, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, t. IV (Madrid 1913), S. 315–331, wo der Verlauf der spanischen Kontroversen dargestellt wird. Aus der damaligen Situation des Gnadenstreits begreift man die Aufregung über eine akademische These.

Papstwahl von der allgemeinen Kirche abhängt. Gibt es an deren Gültigkeit Zweifel, kann die Wahl von der Kirche korrigiert werden. Das Konzil ohne Haupt verfügt also über die Gewalt, einen Papst zu wählen⁵¹. Um das eigentliche Problem zu lösen, bedarf es weiterer Entscheidungen. Eine Aussage kann auf zweifache Weise de fide sein: Einmal, wenn wir ihr mit einem Glaubensassens zustimmen müssen, weil sie unmittelbar von Gott geoffenbart wurde. Zum anderen, wenn zwar keine direkte Offenbarung vorliegt, die Aussage aber aus dem Geoffenbarten dezuzierbar ist, da sie wie die Ursache in der Wirkung eingeschlossen ist. Die Zustimmung zu ihr erfolgt lediglich „per theologiam“ und nicht mittels des Glaubens⁵².

In der hier zu verhandelnden Frage geht es allein darum, ob der Assens aus der Tugend des Glaubens kommt und dem direkt von Gott geoffenbarten Objekt geschuldet wird, da niemand bestreitet, daß das Problem irgendwie zum Bereich des Glaubens gehört. Um die richtige Antwort zu finden, ist eine erneute Unterscheidung angebracht. Man kann, der größeren Präzision wegen, sagen: „*Haec propositio est de fide*“, und: „*De fide est hanc propositionem esse de fide*“⁵³. Im ersten Fall liegt noch ein gewisser Zweifel vor, das Gegenteil muß nicht unbedingt Häresie sei. Man darf also fragen, ob es *direkt* de fide ist, daß der jetzt regierende Papst als legitimer oberster Pontifex zu gelten hat, nicht aber ist gesagt, daß jene Aussage de fide ist. Genau dies meinen allerdings Johannes a St. Thoma und Franz Suárez, wenn sie lehren, das Gegenteil sei häretisch⁵⁴. Sie begründen dies mit der Haltung Clemens' VIII., der dieser These offenbar große Bedeutung beimaß⁵⁵. Gleichwohl ist nach Johannes ab Annuntiatione dieses Argument nicht beweiskräftig, denn die Maßregelung jener Theologen läßt nicht unbedingt den Schluß zu, daß sich deren Lehre direkt gegen den Glauben richtet, denn es ist auch denkbar, daß sie nur unbesonnen und skandalös ist, vor allem, wenn man dabei den Hintergedanken hat, mit ihrer Hilfe den Entscheid des Papstes in einer aktuellen Sache ablehnen zu können, weil seine Legitimität nicht zweifelsfrei feststehe⁵⁶. Solange die Kirche nicht anders definiert hat, braucht man nicht zu halten, daß die Aussage „*de fide immediate est, quod Innocen-*

⁵¹ Nr. 24, S. 261 f.

⁵² Vgl. CTS, t. 11, disp. I, dub. 4, S. 48 ff. Wer einer solchen Aussage widerspricht, begeht nur einen „error in fide“, er ist also nicht in der Häresie. Vgl. disp. IX, dub. 4, § 2, S. 427–435. Zum Problem der theologischen Konklusionen s. J. Cahill, *The development of the theological censures after the Council of Trent (1563–1709)* = *Studia Friburgensia* N. S. 10 (Fribourg 1955), S. 55–60.

⁵³ Nr. 26, S. 262.

⁵⁴ *Johannes a St. Thoma*, a. a. O. disp. II, a 2, ed. cit. S. 228 ff. *Franciscus Suárez*, *De summo Pontifice*, disp. X, sect. V, nr. 1–9, t. 12, S. 312–315.

⁵⁵ Der Papst habe, wie einige Autoren berichten, Theologen, die anderer Ansicht waren, einsperren lassen.

⁵⁶ Nr. 27, S. 263.

tius XI est Summus Pontifex“ de fide ist, zumal bedeutende Theologen dies bestreiten⁵⁷.

Nachdem so das Feld der unterschiedlichen Ansichten abgesteckt worden ist, entwickelte Johannes ab Annuntiatione „die wahre und allgemeine Sentenz“⁵⁸. Sie lautet so: *Der Satz „Innozenz ist Papst“ gehört unmittelbar zum Glauben, so daß die ihm geschuldete Zustimmung direkt vom Glauben hervorgerufen wird*⁵⁹.

Gewiß läßt sich diese Konklusion bei den alten Theologen nicht „expresse“ finden – sie haben das Problem nicht eigens behandelt –, doch ist sie unter den modernen Autoren „valde communis“⁶⁰. Begründet wird sie so: Eine partikuläre Aussage, die in einer der ganzen Kirche mitgeteilten allgemeinen Wahrheit enthalten ist, gilt als unmittelbar de fide, da es unangemessen ist, daß Gott alles im einzelnen mitteilt⁶¹. Wenn z. B. alle Menschen in Adam gesündigt haben, haben dies auch konkrete Personen der biblischen

⁵⁷ *Torquemada*, Summa de Ecclesia, l. IV, p. II, c. 9, ed. cit. fol 383^r. *Cajetan*, zu S th II-II 1, 3 ad 4, ed. Leonina, t. VIII (Rom 1895), S. 13. *Alfons de Castro*, Adversus omnes haereses, l. I, c. 9, ed. cit. fol 17^r-17^v. *Melchior Cano*, Loci Theologici, l. VI, c. 8 in resp. ad 10, ed. cit. S. 150-152. *Antonius Cordubensis*, Quaestionarium Theologicum, l. I q 17 § 2, ed. cit. S. 151. *Dominicus Báñez*, Commentaria, Sp. 123 f. *J. Malderus*, De virtutibus theologicis et iustitia et religione ad Secundam Secundae D. Thomae, q. I, disp. 5, resp. ad ob. 4 (Antwerpen 1616), S. 44. *Franciscus de Araujo*, a. a. O. dub II, ed. cit. S. 100 f. *J. B. Gonet*, Clypeus Theologiae Thomisticae, Bd. V, disp. IV a 4, nr. 119 (Paris 1876), S. 243. Aus den genannten Autoren folgt, daß die allgemeine Sentenz, die der CTS verteidigen wird, nicht so sicher ist, daß sie als de fide zu gelten hätte. Nr. 30, S. 265 f.

⁵⁸ § 2, nr. 33, S. 267.

⁵⁹ A. a. O.

⁶⁰ Vgl. *Franciscus Suárez*, De summo Pontifice, disp. X, sect. V, nr. 1-9, t. 12, S. 312-315. *Petrus Labat*, De fide, dub. III, § 4, in: Rocaberti, Bibliotheca Maxima Pontificia, t. XVIII (Rom 1698), S. 58-61. *Vincentius Ferre*, a. a. O. q XI, §§ 7 u. 8, S. 379-387. *Dominicus a SS. Trinitate*, Bibliotheca Theologica, l. III, sect. 4, c. 10, in: Rocaberti, Bibliotheca Maxima Pontificia, t. X (Rom 1698), S. 268-280. Auch hier ist interessant, daß die letzte Sicherheit erst kraft einer allgemeinkirchlichen Rezeption gegeben wird. S. 271 I Conclusio, de fide divina est immediate: quoad se, hunc hominem Clementem IX rite electum, verum esse Pontificem . . . S. 275 II Conclusio, hunc numero Pontificem pro tempore existentem, verum esse Pontificem non redditur de fide quoad nos praecise, per solam Dominorum Cardinalium electionem. S. 276 III Conclusio, hunc numero Pontificem rite electum, verum esse Pontificem, quod est de fide quoad se, redditur de fide quoad nos, per universalem Ecclesiae consensum pacifice et indubitanter illum acceptantis. IV Conclusio, hunc numero Pontificem a Dominis Cardinalibus electum, verum esse Pontificem tunc maxime, ac veluti consummative redditur de fide quoad nos, quando non solum Ecclesia in actu exercito ipsum acceptat in Pontificem, subiciendo se illi tamquam suo supremo capiti, sed quando insuper ipse Pontifex in exercitio definit aliquid tamquam de fide tenendum. – *Gregor von Valentia*, a. a. O. disp. I q. 1, punct. VII, §§ 38 u. 39, ed. cit. S. 239-241 u. 245-247. *J. M. de Ripalda*, De virtutibus theologicis, disp. VIII, sect. V, nr. 79, t. VII (Paris 1873), S. 155 f.

⁶¹ *Johannes ab Annuntiatione* verweist auf disp. I, dub. 4, § 3, t. 11, S. 55 f. u. disp. I, dub. 4, § 7, S. 67 f.

Geschichte getan. Der ganzen Kirche wurde nun mit Sicherheit dieser Satz geoffenbart: *Jeder rite zum Papst Gewählte ist oberster Pontifex, so daß in ihm die weitere Folgerung „Innozenz XI. ist Papst“ enthalten ist.* Wendet man ein, diese Erkenntnis sei nur mit Hilfe eines Diskurses gewonnen, wo der Glaube wesentlich nicht diskursiv ist, so lautet die Antwort: Gewiß kann der Glaube nie auf einem Diskurs im Sinne einer Ableitung gründen, doch handelt es sich hier um den Sonderfall des „discursus pure applicativus“, insofern die allgemeine Offenbarung einer partikulären Materie appliziert wird. Aufgrund dieses Sachverhalts ist die oben genannte Konklusion „immediate de fide“⁶². Ein Element der Unsicherheit bleibt freilich. Woher weiß man, daß eine Papstwahl rite erfolgt ist? Wie bereits erwähnt wurde, hat die Gesamtkirche das Wahlrecht, so daß eine nach den geltenden Gesetzen vorgenommene Wahl stets als kanonisch zu gelten hat. Der von den Kardinälen Gewählte wird der Kirche vorgestellt und von ihr angenommen. In dieser allgemeinen Akzeptation werden alle etwaigen Defekte getilgt⁶³.

Ist es, um einen letzten Einwand aufzunehmen, denkbar, daß jemand gewählt wird, der für dieses Amt „incapax“ ist? Wer will z. B. sagen, daß der Kandidat getauft ist? Auch hier folgt die Garantie aus dem Charakter der Wahl, insofern diese und die Approbation zum Glaubensbereich gehören, in welchem die Kirche nicht irren kann⁶⁴.

Als Fazit der Argumentation darf, abgesehen von dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des Problems, dies gesagt werden: Die strenge Bindung der letztlich allein maßgebenden Glaubensregel an die Person des Papstes bedingt ungewöhnliche Sicherheitsgarantien. Da Konzilien, denen traditionell selbst bei durchaus papal gesinnten Theologen (man denke etwa an Franz von Vitoria und seine Schüler) eine gewisse Hilfsfunktion bei Krisen zugestanden wurde, im CTS kaum noch eine Rolle spielen, muß das päpstliche Amt allem Zweifel entzogen werden. Daß gleichwohl das System nicht schlechthin unangreifbar sein kann, wußte Johannes ab Annuntiatione, denn der Umstand, daß er an der Möglichkeit eines häretischen Papstes so entschieden festhielt, hätte die Frage herausfordern müssen, auf welche Weise die Depositionsgewalt der Kirche wirksam werden könne. Wer spricht das Urteil bei Häresie? Was geschieht im Falle eines Konfliktes zwischen Papst und Kirche? Die tragischen Konsequenzen der spätmittelalterlichen Geschichte, die selbst das lückenlos konzipierte ekklesiologische System eines Johannes Torquemada an wichtigen Stellen sprengten, sind am Ende des 17. Jahrhunderts gewiß noch nicht vergessen gewesen, aber Johannes ab Annuntiatione hat sie offenbar kaum noch als so drängend empfunden.

⁶² Nr. 34, S. 268.

⁶³ Nr. 38, S. 271.

⁶⁴ Nr. 39, S. 271.

Die gratia Christi capitalis und das Problem der Kirchengliedschaft

Die Autoren der thomistischen Schule haben ekklesiologische Themen auch im christologischen Kontext behandelt, und zwar im Anschluß an S th III 8 „De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae“⁶⁵. Der CTS äußert sich ebenfalls an dieser Stelle über die Gnade Christi, die vom Haupt in die Glieder fließt, und über die Probleme, die sich daraus für die Kirchengliedschaft ergeben⁶⁶. Was ist unter „Kirche“ zu verstehen? Sie wird hier, unter Absehung aller Begrenzungen, als „conventus sive congregatio vocatorum a Deo“ oder auch als „corpus morale vocatorum a Deo“ umschrieben⁶⁷. Daß Christus ihr Haupt ist, stellt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments eine Glaubensaussage dar: Ihm kommen alle Eigenschaften zu, die auch sonst ein Haupt über den Körper hat⁶⁸. Obschon dies wirklich so ist, muß man bedenken, daß es sich dabei um eine „praedicatio non propria, sed metaphora“ handelt. Die Kirche ist nicht „proprie“ ein „corpus Christi“, sie hat kein mystisches oder moralisches Sein, sondern „solum verificantur illae praedicationes in sensu metaphórico“⁶⁹. Es soll also von vornherein die Grenze aller natürlichen Analogien aufgewiesen werden, um vordergründige Vergleiche und Identifikationen auszuschließen. Die entscheidende Funktion Christi besteht darin, daß er „physice vel moraliter“ alle Bewegungen verursacht, durch welche die Glieder übernatürlich leben, er regiert mittels der inneren Gnade, und zwar als Gott und Mensch⁷⁰.

Und wer gehört zur Kirche? Zur Lösung des Problems sind zwei Vorbemerkungen nötig. Wenn hier von Kirche gesprochen wird, ist nur die „Ecclesia militans“ gemeint. Ferner gilt: Die Menschen gehören auf zweifache Weise zur Kirche, einmal „in actu, cum illam reipsa componunt“, und

⁶⁵ Vgl. dazu E. Mersch, *Le Corps mystique. Etudes de théologie historique* (Löwen 1933) 2 Bde. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. II, *De Christo Capite Mystici Corporis* (Rom 1960). – Von den thomistischen Autoren nennen wir vor allem: *Petrus Godoy*, *Disputationes theologicae in tertiam partem Divi Thomae*, t. II (Venedig 1696). Er bietet eine gründliche und ausführliche Behandlung des Themas: Tr. VI, disp. XXVIII–XXX, S. 138–181. Johannes ab Annuntiatione ist Petrus Godoy sehr verpflichtet. – *Didacus Nugno Cabezudo*, *Tractatio in Tertiam Partem D. Thomae Aquinatis*, t. I (Rom 1672), S. 375 ff. *Bartholomaeus a Medina*, *Expositio in Tertiam D. Thomae Partem*, q VIII (Venedig 1602), S. 138 ff. *Johannes Paulus Nazarius*, *Commentarii et disputationes scholasticae in tertiam partem Summae D. Thomae Aquinatis*, t. I, q VIII a 3 (Köln 1621), S. 390 ff.

⁶⁶ Disp. XVI, t. 14, S. 558 ff.

⁶⁷ Disp. XVI, dub. I, S. 558.

⁶⁸ § 1, nr. 1, S. 559.

⁶⁹ A. a. O. – Vgl. *Didacus Nugno Cabezudo*, a. a. O. a 1, diff. un., ed. cit. S. 378. *Petrus Godoy*, a. a. O. disp. XXVIII § 1, ed. cit. S. 139.

⁷⁰ Nr. 2, S. 560. Dub. II §§ 1–4, S. 565–579.

„in potentia“, wenn sie ihr zwar nicht angegliedert sind, sich aber dennoch in einem Stand befinden, daß sie zu ihr kommen können⁷¹.

Die entscheidende These lautet so: *Christus ist „in actu“ das Haupt aller Gläubigen und auch derjenigen, die die „fides theologica“ besitzen.* Das ergibt sich zwingend aus der Definition der Kirche als „convocatio fidelium“ oder „congregatio fidelium“; sie setzt voraus, daß der Glaube die „forma constitutiva Ecclesiae“ darstellt⁷². Der Glaube – dies ist für die folgenden Ausführungen grundlegend – ist also der Faktor, welcher die Kirchengliedschaft konstituiert. Die Taufe wird in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise nur nebenbei genannt⁷³. Es ist darum konsequent, daß die gläubigen Sünder zur Kirche gehören; ihnen fehlt zwar die rechtfertigende Gnade, doch behalten sie den „habitus fidei theologicae“, der sie mit den übrigen Gliedern verbindet, insofern sie mit ihnen in demselben geglaubten Objekt übereinstimmen, auch wenn sie „membra imperfecta“ sind⁷⁴. Aus dem Prinzip folgt ferner: Die Katechumenen gehören zur Kirche, da sie bereits den wahren Glauben bekennen. Dem steht nicht entgegen, daß die Taufe die erste Tür zum Eintritt in die Kirche genannt wird. Um „actu“ in ihr zu sein, genügt der Glaube, auch wenn die Taufe als „conditio externa visibilis“ fehlt. Gleichwohl hat die Kirche keine Strafgewalt über sie, denn die „interna dispositio“ besitzt keinen öffentlichen Charakter⁷⁵.

Christus ist ebenfalls Haupt der exkommunizierten Gläubigen, wenn diese, wie das die Regel ist, den Glauben beibehalten. Sie sind Glieder der Kirche gemäß der „interna dispositio et forma“, sie sind es auch, was für die Katechumenen nicht zutrifft, „secundum conditionem visibilem“, da sie

⁷¹ A. a. O. S. 579. – Zur Problemgeschichte s. *J. Beumer*, Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin, in: *ThGl* 38 (1947) 243–257. *L. Hofmann*, Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient, in: *TThZ* 60 (1951) 218–231; *ders.*, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suárez, in: *TThZ* 67 (1958) 146–161.

⁷² Nr. 27, S. 579 f.

⁷³ Auch *Franciscus Suárez* macht den Satz, daß der Glaube „forma prima“ der Kirche ist, zum Zentrum seiner Lehre von der Kirchengliedschaft, obschon er später seine Ansicht korrigiert hat (vgl. *L. Hofmann*, art. cit. [Anm. 71] S. 151–153). Dies ist eine Nachwirkung von Trient, wonach der Glaube die Gliedschaft begründet. – Zur Ansicht anderer Theologen vgl. etwa *P. Nordhues*, Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin (Leipzig 1958), S. 121 ff. *J. Mayr*, Die Ekklesiologie Honoré Tournelys (Essen 1964), S. 67–83. *M. Schmaus*, Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely, in: *Reformation. Schicksal und Aufgabe* (Festgabe J. Lortz), Bd. I (Baden-Baden 1958), S. 447–468.

⁷⁴ Nr. 28, S. 580.

⁷⁵ Nr. 29, S. 580. So auch *Petrus Godoy*, a. a. O. § III, ed. cit. S. 149, auf den sich der CTS offensichtlich stützt. – *Johannes Paulus Nazarius*, a. a. O. q VIII a 3 q 3, ed. cit. S. 391 sagt von den Katechumenen: *Et quia desiderium habent baptismi, quae prima est Ecclesiae ianua, ac proinde etiam reliqua ad salutem necessaria desiderant sacramenta; ideo non prorsus sunt ab Ecclesia, sed desiderio ac voto dici possunt in ea ut eius quodammodo filii et membra contineri.*

„interne et externe“ den Glauben bekennen und sich dem sichtbaren Oberhaupt unterwerfen. Sie haben lediglich aus Strafe die Sakramentengemeinschaft verloren⁷⁶. Selbst der gläubige Schismatiker verliert die Kirchengliedschaft nicht, sofern er den vollen Glauben wahrte. Er steht aber in der großen Gefahr, ihn zu verlieren. Das ändert indes nichts an der Tatsache, daß er den „habitus fidei theologicae“ besitzt, auch wenn er aufgrund der nicht mehr vorhandenen Einheit nur „imperfectissime membrum Ecclesiae“ ist⁷⁷.

Die verborgenen Häretiker sind jedoch nicht Glieder der Kirche, selbst wenn sie äußerlich mit den Gläubigen in Sakramentengemeinschaft stehen. Sie erwecken nur den Anschein, Glied zu sein, so daß Christus ihr Haupt nicht sein kann⁷⁸.

Kinder, die ohne Taufe sterben, sind „nullo modo“ Glieder der Kirche „nec actu nec potentia“, sie sind so zu beurteilen wie die, die wegen aktueller Sünden verdammt werden, obschon sie „ob solum originale damnentur, et alio in loco constituentur“. Der Grund ist auch diesmal, daß sie keinen Glauben haben. Christus ist deshalb nicht einmal „aliqua ratione“ ihr Haupt, denn „illi pueri vere damnati sunt“⁷⁹.

Einen interessanten Sonderfall stellt seit den spätmittelalterlichen Diskussionen das Problem des „papa haereticus“ dar. Bleibt er, sollte er in Häresie fallen, Papst? Ist er „ipso facto“ abgesetzt, oder bedarf es zur Amtsenthebung eines Urteils seitens der Kirche?⁸⁰ Sagt man, daß der auf verborgene Weise häretische Papst „actu membrum Ecclesiae“ bleibe, so folgte daraus, daß Christus – wenigstens in diesem Einzelfall – Haupt eines Häretikers wäre. Als allgemeine Lehre gilt indes, daß er bei Irrlehre nicht „ipso facto“ für abgesetzt zu halten ist, er behält seine Vollmacht und seine Funktion als Haupt, bis durch einen öffentlichen Spruch seine notorische Häresie festgestellt wird. Folgender Schluß ist deshalb zu ziehen: Der Papst bleibt im Fall von Häresie Haupt der Kirche hinsichtlich der äußeren Regierung, aber er verliert seine aktuelle Gliedschaft, da diese nicht durch die Jurisdiktion bewirkt wird. Um die Leitungsgewalt beizubehalten, bedarf es nämlich nicht der „fides interior“. Die Würde des päpstlichen Amtes beruht gewiß auf dem wahren Glauben, aber hier muß es sich nicht um den Glauben einer bestimmten Person handeln, es genügt, wenn man den allgemeinen Glauben

⁷⁶ Nr. 30, S. 581. So auch *Petrus Godoy*, a. a. O. § III, ed. cit. S. 150. *Franciscus Suárez*, *De Ecclesia*, tr. I, disp. IX, sect. I, nr. 14, t. 12, S. 249. Anders *Johannes Paulus Nazarius*, a. a. O. q V, ed. cit. S. 392. – Vgl. auch *A. Gommenginger*, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? Eine dogmatisch-kanonistische Untersuchung, in: *ZKTh* 73 (1951) 1–71.

⁷⁷ Nr. 31, S. 581.

⁷⁸ Nr. 37, S. 585.

⁷⁹ Nr. 38, S. 585. – Vgl. auch *J. Umberg*, Kajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil, in: *ZKTh* 39 (1915) 452–464.

⁸⁰ Vgl. *U. Horst*, Grenzen der päpstlichen Autorität . . . (Anm. 35) S. 371–373.

der ganzen Kirche voraussetzt, die indefektibel ist. Damit stimmt die These überein, daß der Papst als „*particularis persona*“ irren kann, während dies in seiner Funktion als Haupt nicht möglich ist. Demnach bleibt der häretische Papst „*vere et proprie*“ Haupt, da sein Amt durch die Jurisdiktion konstituiert wird, die nicht vom Glauben abhängt, Glied der Kirche ist er jedoch nur „*similitudine tenus et in potentia*“⁸¹.

Der CTS konzipiert seine Lehre über die Gliedschaft einheitlich vom Glauben her, er ist „*forma constitutiva Ecclesiae*“ und dient als Kriterium für alle Fragen, die sich aus der vielschichtigen Realität ergeben, in der Christen, Häretiker, Schismatiker und Sünder leben. Die Taufe als Ursache für die Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft tritt demgegenüber so zurück, daß sie praktisch keine Rolle mehr spielt. Der Häretiker wird folgerichtig auf dieselbe Ebene gestellt wie der Heide⁸². Auch besteht die Gefahr, daß der Unterschied zwischen Gerechten und Sündern nicht mehr deutlich genug betont wird, da der ihnen gemeinsame Glaube ausreicht, um die Kirchengliedschaft zu konstituieren. Damit geht die Tendenz einher, die juristischen und institutionellen Kriterien in den Hintergrund treten zu lassen, die für Bellarmin und seine Schule charakteristisch sind, denen die meisten Theologen am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhundert gefolgt sind⁸³. Bemerkenswert ist schließlich der Umstand, daß Johannes ab Annuntiatione hinsichtlich der Lehre von der Kirchengliedschaft in wesentlichen Punkten mit Franz Suárez übereinstimmt, wobei allerdings, da er ihn nicht nennt, offen bleibt, ob er ihn direkt benützt hat oder ob dies über einen Mittelsmann geschah. Letzteres ist wahrscheinlicher, denn ein Vergleich zeigt, daß ihm der Summenkommentar des Petrus Godoy, der auch zitiert wird, als Vorlage gedient hat, der wiederum die dargestellte Lehre bis in die Einzelheiten vorträgt.

Zusammenfassung

Die ekklesiologischen Gedanken, so wie sie der CTS in der sich selbst auferlegten Beschränkung auf zwei Themenkreise entwickelt, stehen in der

⁸¹ Nr. 47, S. 593. – Cajetan hatte, um das päpstliche Amt den bekannten Kontroversen zu entziehen, gelehrt, daß auch der „*papa haereticus*“ zur Kirche gehöre. Da die Taufe ein unauslöschliches Siegel einprägt, bleibt ein Getaufte immer Glied der Kirche. Vgl. dazu L. Hofmann, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Kardinals Thomas de Vio Cajetan, in: *Ekklesia* = Festschrift f. Bischof M. Wehr (Trier 1962), S. 221–233. A. Bodem, Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan = *Trierer Theol. Studien* 25 (Trier 1971), S. 177–205.

Ausführlich äußert sich *Petrus Godoy* zu dieser Frage. A. a. O., § V, ed. cit. S. 153.
⁸² *Dominicus Báñez*, auf den sich der CTS beruft, sieht das Problem differenzierter. Dazu s. U. Horst, Kirche und Papst . . . (Anm. 7) S. 216–219.

⁸³ Vgl. den Überblick bei Kl. Schilling, Die Kirchenlehre der *Theologia Wirceburgensis* (Paderborn 1969), S. 73–93.

streng päpstlich ausgerichteten Tradition des 16. Jahrhunderts, in der die Schule des Dominikanerordens einen hervorragenden Platz einnimmt. Der Papst ist oberste sichtbare Glaubensregel, seine Infallibilität wird so selbstverständlich gelehrt, daß auf zeitgenössische Einwände nicht mehr eingegangen zu werden braucht. Die damals so leidenschaftlich diskutierten Fragen nach dem Verhältnis von Papst und Konzil werden nur am Rande berührt. Man hat den Eindruck, sie seien für Johannes ab Annuntiatione bereits endgültig gelöst. Unter diesen Aspekten liegt die Ekklesiologie des CTS auf einer rigorosen Linie. Gleichwohl ist allenthalben zu konstatieren, daß er unter diesen Vorzeichen einen mittleren Weg gehen möchte, der teilweise sogar zu erstaunlichen Positionen führt, die in beträchtlichem Gegensatz zu den Thesen der Jesuitenschule und vieler Thomisten stehen. So wird die Infallibilität an bestimmte Klauseln gebunden, deren Nichteinhaltung ein Zeichen dafür ist, daß der Papst in solchen Fällen nur als Privatperson handelt. In dem bedeutenden Summenkommentar des Franciscus de Araujo leben die die Unfehlbarkeit einschränkenden Formeln weiter, die auf Franz von Vitoria zurückgehen, die hier aber bemerkenswerterweise ohne jede Modifizierung vorgetragen werden. Konsultation und Rezeption werden zu Kriterien der Wahrheit, auch wenn im Zweifelsfall die Präsumption für die Beachtung jener Mittel und Dispositionen beim Papst liegt. In diesem Zusammenhang beruft sich der CTS sogar auf Autoren, die konziliarische Lehren vortragen.

Ein weiteres Zeichen für den Respekt vor den Fakten der Geschichte, die in die Systematik eingebracht werden müssen, ist darin zu sehen, daß Johannes ab Annuntiatione vorbehaltlos mit einem „papa haereticus“ rechnet. Die Infallibilität ist an genau umschreibbare öffentliche Akte gebunden, eine innere Vollkommenheit ist dem Haupt der Kirche nicht eigen, die „potentia errandi“ bleibt. Das heißt allerdings nicht, daß der Spruch des Papstes in sich unsicher wäre, ja, um der obersten sichtbaren Glaubensregel jede mögliche Garantie zu geben, wird der Versuch unternommen, wesentliche Elemente aus der thomistischen Gnadenlehre, wie sie im Gnadenstreit entwickelt wurde, zur Bestimmung der Unfehlbarkeit zu verwenden.

Methodisch gesehen, ist der CTS ein interessantes Beispiel für eine Theologie, die sich bemüht, subtile Spekulationen mit den Kenntnissen aus der Geschichte zu verbinden, um Einseitigkeiten zu vermeiden.

Briefe und Akten zur Trierer Bistumsbesetzung im Jahre 1881

Herausgegeben von CHRISTOPH WEBER

„Da haben wir uns eine Laus in den Pelz gesetzt, aber eine dicke!“¹ soll Bismarck nach dem Zeugnis von Johannes Janssen gesagt haben, als deutlich wurde, daß der neue Bischof von Trier, Michael Felix Korum, keineswegs die regierungsfreundliche Haltung zeigte, die der Reichskanzler sich von ihm erhofft hatte.

Die folgende Aktensammlung gewährt Einblick in die Vorgeschichte dieser Bistumsbesetzung. Die 20 Dokumente stammen aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes und dem Staatsarchiv Koblenz, spiegeln also die staatlichen oder staatskirchlichen Beziehungen wider, die bei den

AA = Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn.

ADB = Allgemeine Deutsche Biographie, 56 Bde. (Leipzig 1875/1912).

BJ = Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog, hrsg. von A. Bettelheim, 18 Bde. (Berlin 1897/1917).

Bismarcke, 6c = Otto von Bismarck. Die gesammelten Werke, Bd. 6c: Politische Schriften (1871–1890), bearbeitet von Werner Frauendienst (Berlin 1935).

Ditscheid, Aegidius, Matthias Eberhard, Bischof von Trier, im Kulturkampf (Trier 1911).

Heckel, Johannes, Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt. 19 (1930) 215–353.

Klein, Felix, L'Evêque de Metz. Vie de Mgr. Dupont des Loges (1804–1886). Nouvelle Ed. refondue (Paris 1925).

Kraus, Franz Xaver, Tagebücher, hrsg. von Hubert Schiel (Köln 1957).

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., 10 Bde. und Reg.-Bd. (Freiburg 1957–67).

Lill, Rudolf, Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes – Leo XIII. Teil I. 1878–1880. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom (Tübingen 1970).

NDB = Neue Deutsche Biographie, bisher 9 Bde. (Berlin 1953–1972).

Sachse, Arnold, Friedrich Althoff und sein Werk (Berlin 1928).

Schmidt-Volkmar, Erich, Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890 (Göttingen 1962).

StAK = Staatsarchiv Koblenz.

Treitz, Jakob, Michael Felix Korum, Bischof von Trier (München 1925).

Weber, Christoph, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B, Bd. 7, Mainz 1970).

Wkl = Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, hrsg. vom Diözesanarchiv (Trier 1941).

¹ J. Treitz 361, Anm. 2.

oftmals verworrenen Verhandlungen zum Tragen kamen. Die kirchlichen Akten zum selben Thema werden in der Fortsetzung der Edition von R. Lill² und in der geplanten Edition des Trierer Reuß-Nachlasses ans Licht gefördert werden.

Die Ursache für die teilweise dramatische Spannung in den Ereignissen lag in der Verflechtung dreier Gegensätzlichkeiten, die sich durchdrangen und ein Element der Unsicherheit, des Widersprüchlichen und Unberechenbaren in die Verhandlungen brachten. Nicht nur der Streit zwischen Kirche und Staat, sondern auch zwischen liberalen und ultramontanen Katholiken wirkte sich vollständig aus, und darüber hinaus das Ringen Bismarcks um die Alleinherrschaft in der Regierung und gegen jede andere Beratung und Beeinflussung des Kaisers, ja letzten Endes gegen den Kaiser selbst, wenn dieser hartnäckig auf seiner Meinung beharrte.

Der Herausgeber hat in seiner ersten Arbeit die Geschichte des Kampfes um den Trierer Bischofsstuhl vom März bis August 1881 ausführlich dargestellt³. Doch hat sich ihm mittlerweile die Frage erhoben, ob sich nicht der dritte Faktor, der Kampf Bismarcks um die Alleinherrschaft, doch noch mehr präzisieren und in einen schlüssigeren Rahmen einordnen läßt. Bismarck tat nämlich nichts, um den ihm dringend empfohlenen F. X. Kraus zum Bischof in einer der vakanten preußischen Diözesen zu erheben. Als Ursache dafür ist aber nicht nur die allgemeine Skepsis Bismarcks gegenüber katholischen Priestern und eine zielbewußte Personalpolitik in diesem Sektor anzusehen, sondern vielmehr auch seine Abneigung gegen Kraus als Anhänger der Partei des Kronprinzen und des Großherzogs Friedrich von Baden. Als Bismarck zuletzt vom Kaiser getadelt wurde (Dok. 16), weil er Korum als Bischof angenommen hatte, schrieb der Kanzler selbst an den Kronprinzen, der Widerstand gegen Korum gehe „auf den badischen Geistlichen Kraus zurück“.⁴ Diese Bezeichnung muß von Bismarck absichtlich gewählt worden sein, denn Bismarck wußte auf Grund der langen Verhandlungen natürlich sehr wohl, daß Kraus Preuße war. Der „badische Geistliche“ kennzeichnete eben den Mann, der zum Großherzog Friedrich gehörte und deshalb unwillkommen war. Ganz im selben Sinne hat man den Passus aufzufassen, der sich in einem gleichzeitigen Schreiben an Goßler (Dok. Nr. 17) findet, in dem er den Widerstand des Kaisers gegen Korum bedauert: „Vertraulich bemerke ich, daß das allerhöchste Widerstreben wahrscheinlich dem Interesse der badischen Herrschaften für Kraus entstammt. Es thut mir leid, daß wir derartigen Wünschen in diesem Falle nicht nachgeben können, aber ich würde unsere Stellung für erschüttert halten und persönlich den

² R. Lill.

³ C. Weber 33–58.

⁴ Bericht an den Kronprinzen Friedrich Wilhelm, 23. 8. 1881; *Bismarck*, 6c, 223.

Muth zu allem Weiteren verlieren, wenn diese Sache an außeramtlichen Einflüssen scheiterte.“

Nun ist der Gegensatz zwischen Bismarck auf der einen und dem Kronprinzen und dem Großherzog auf der anderen Seite ebenso bekannt wie die tiefe Abneigung des Kanzlers gegen „außeramtliche Einflüsse“. Kraus aber war mit dem großherzoglichen Paar ebenso freundschaftlich verbunden wie mit seinem Straßburger Kollegen Geffcken⁵, dem engen Berater des Kronprinzen. Schließlich mag Bismarck auch das alte freundschaftliche Verhältnis des Dompropstes Holzer zur Kaiserin Augusta gekannt haben, welches auch zur Zeit des Kulturkampfes intakt geblieben war⁶. Aus alledem ergibt sich, daß Bismarck, wenn er auch nur grob über den politischen Standort von Kraus orientiert gewesen ist, in ihm den Vertreter eines Kreises gesehen haben muß, den er als ein gefährliches Zentrum von Feinden ansah. Es verwundert dabei nicht weiter, daß sich dieser Gesichtspunkt nur in schattenhaften Spuren in den Akten des Auswärtigen Amtes niedergeschlagen hat. Er gehörte schon einer Sphäre an, die nicht mehr aktenkundig wird, sondern sich nur mehr in ganz privaten Schreiben niederschlägt, oft genug aber auch ganz unausgesprochen bleibt.

Philipp zu Eulenburg, der sowohl im Hause Bismarcks als auch im Salon seiner intimsten Gegner, der Gräfin und des Hausministers von Schleinitz, verkehrte, macht in seinen Erinnerungen sehr differenzierte und scharfsinnige Bemerkungen zu dem Verhältnis Bismarcks zu den Gegnern, die der Kanzler vielleicht am meisten haßte, weil sie sich der Krone am nächsten bewegten: den Kreisen der liberalen Ära in Preußen, welche in der Kaiserin Augusta und dem Minister von Schleinitz ihr Zentrum besaßen⁷. Dazu war aber auch die großherzogliche Familie von Baden und der sich hier um

⁵ Friedrich Heinrich Geffcken (1830–96), Diplomat Hamburgs und der Hansestädte in Berlin (wo er in scharfen Gegensatz zu Bismarck geriet) und London, 1872–1882 Professor für Staatswissenschaften und öffentliches Recht in Straßburg. Enger Mitarbeiter des Kronprinzen und späteren Kaisers Friedrich III., aus dessen Tagebüchern er nach dessen Tode Auszüge veröffentlichte, die gegen Bismarck gerichtet waren. Gegner des Kulturkampfes, jedoch auch von verschwommenen politischen Vorstellungen erfüllt. Vgl. *NDB* 6 (1964) 127 f. Neuerdings *R. Lill*, Reg., und *Walther Peter Fuchs*, Großherzog Friedrich I. von Baden und die Reichspolitik 1871–1907, 1. Bd.: 1871–1879 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A, 15. Bd., Stuttgart 1968), Reg. Beide Editionen bringen interessantes Material aus der Feder Geffckens zur Kirchenpolitik.

⁶ Das beweist z. B. der Umstand, daß die Kaiserin durch ihre Palastdame Gräfin Hacke Holzer zu seinem goldenen Priesterjubiläum in Berlin eine kostbare Vase mit dem Bildnis des Kaisers überreichen ließ; *Trierische Zeitung*, Nr. 49, 27. 2. 1873. – Auch der Kreis um Justus von Gruner, in dem sich Holzer Ende 1872 bewegte, zeigte, daß Holzer in den politischen Bereich der Kaiserin gehörte; *C. Weber* 18 Anm. 74.

⁷ *Aus 50 Jahren*. Erinnerungen, Tagebücher und Briefe aus dem Nachlaß des Fürsten Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, hrsg. von *Johannes Haller*, Berlin 1925, 29–39.

Roggenbach und Geffcken gruppierende Zirkel zu zählen⁸. Es gelang Bismarck nie, diese Gegner völlig zu beseitigen. Das lag eben daran, daß ihre höchstgestellten Angehörigen nicht wie mißliebige Beamte entfernt oder wie politische Parteien ausgeschaltet werden konnten. Eulenburg beschreibt, wie es für Bismarck eine dauernde, nicht endende Aufgabe war, gegen diese Personen offen oder versteckt zu kämpfen und sie niederzuhalten.

„Es werden viele, die diese Aufzeichnungen lesen, einigermaßen erstaunt sein, wenn ich hier ausspreche und behaupte, daß in vielen offenkundig gewordenen und zahllosen hinter den Kulissen sich abspielenden innerpolitischen Aktionen Bismarcks das innerliche, dem Publikum nicht erkennbare Agens der Kampf gegen die Kaiserin Augusta war. Bismarck in seiner innerlichsten Wesenheit ist nur zu verstehen, wenn man ihn als eine unendlich fein organisierte Machtmaschine betrachtet. Sich zu behaupten ist aber die Basis der Macht und der Kraft; Wirksamkeit ist erst auf gesicherter Basis möglich und erfolgreich. Ich möchte es eine Unterabteilung in dieser Bismarckschen psychischen Organisation nennen, wenn ich ihn auch als den größten und konsequentesten Hassler bezeichne, der mir je begegnet ist.“⁹

Nach einigen Ausführungen über Bismarck als irrationalen Hassler fährt Eulenburg fort und liefert damit auch den Schlüssel für dessen Verhalten gegenüber F. X. Kraus 1881:

„Bismarck erkannte (wohl nicht ganz mit Unrecht), daß die treibende politische Kraft in den Jahren vor der in Erscheinung tretenden neuen Ära die Prinzessin von Preußen war, nebst ihren geistreichen politischen Freunden. Um nun nach seinen Erfolgen 1862 *seine* Basis zu schaffen, mußte er die Gegenbasis beseitigen. Das wäre, wenn es sich um Staatsmänner, hohe Beamte gehandelt hätte, durchaus möglich gewesen. Aber wie sollte das Hindernis hier, die Gattin des Regenten, beseitigt werden? Es ergab sich für ihn daraus ein andauerndes Schachspiel mit dem Zweck, die Königin matt zu setzen. Türme, Springer, Läufer, die die Königin deckten, wurden genommen. Betrachten wir von diesem Standpunkt aus die Politik Bismarcks, so wird uns manches klar werden, was in seinen letzten Gründen dem nicht eingeweihten Beschauer unverständlich bleiben mußte. Mir war es stets klar, daß man hinter dem Armin-Prozeß, hinter dem Kampf gegen Baden, dem Kulturkampf und allen den kleinen Palastkämpfen, die öffentlich nicht in Erscheinung traten, mir aber bis zum Übelwerden bekannt waren, nur den Kampf der bedrohten eigenen Basis gegen die Basis im Palais zu sehen hatte. Bismarck contra Auguste.“¹⁰

⁸ Vgl. *Im Ring der Gegner Bismarcks*. Denkschriften und politischer Briefwechsel Franz v. Roggenbachs mit Kaiserin Augusta und Albert von Stosch 1865–1896, hrsg. von J. Heyderhoff (Leipzig 1943).

⁹ *Aus 50 Jahren* (Anm. 7) 35 f.

¹⁰ Ebd. 36.

Den eingeweihten Politikern waren unter diesen Umständen die wenigen, fast beiläufigen Bemerkungen Bismarcks zu Kraus als „badischen Geistlichen“ oder gegen „außeramtliche Einflüsse“ vollkommen genügend, um zu wissen, welch vermintes Gebiet damit betreten wurde.

Bismarck hatte Kraus schon vorher mit einem Mißtrauen angesehen, das im selben Komplex seine Ursache hatte. Feldmarschall Manteuffel erzählte ihm nämlich von der Abneigung Bismarcks gegen Geistliche in politischen Vermittlungen, „da er einem katholischen Geistlichen doch nie ganz trauen könne“, und Kraus notierte sich dazu, daß sein Kollege, Professor Studemund, ihm erzählt hatte, daß Bismarck dem Feldmarschall auch über ihn selbst gesagt hatte: „Der Professor Kraus könne ihn am Ende doch noch auf einem Umweg nach Canossa locken.“¹¹

Bismarck hatte nicht unrecht, wenn er die Verflechtung von Kraus mit den Kreisen der kronprinzlichen Opposition befürchtete. Endgültig in die Opposition gegen den Kanzler selbst wurde Kraus aber doch erst durch seine Behandlung durch Bismarck 1881 gedrängt. Das war spätestens der Fall, als am 20. Dezember 1881 Geffcken, der Vertraute des Kronprinzen, ihm den Bericht Bismarcks an diesen vom 23. August vorlas, in dem der Kanzler über die Kulturkampf-Verhandlungen und die Trierer Bistumsbesetzung referierte¹².

Seitdem zeigte sich Kraus spröde, wenn er irgendwie mit preußischer Kirchenpolitik zu tun bekam; er fühlte sich eben von Bismarck, über dessen Politik er überhaupt nur kritische Worte fand, nicht „gentlemanlike“¹³ behandelt: ein Begriff, der Bismarck allerdings ganz fernstand und eben der Inbegriff dessen ist, was den Kreis um den Kronprinzen von dem großen Machtmenschen trennte. Bis zu Bismarcks Entlassung hatte Kraus keinen entscheidenden Einfluß auf die preußische Kirchenpolitik. Höchst charakteristisch ist wiederum die Eintragung, mit der er den Sturz des Reichskanzlers kommentierte: „Die Nachrichten aus Berlin – Bismarcks Rücktritt, sein tiefes Zerwürfnis mit dem Kaiser – setzen die ganze Welt in starre Verwunderung. Jetzt ereilt den Kanzler die Nemesis für alle jene Gewalttätigkeit, die er einst gegen andere vollführt hat. Die Arnim, Geffcken und Roggenbach, – sie steigen empor und rufen um Rache.“¹⁴ Das also waren die Namen, die ihm als erste einfielen, wenn er an die Untaten Bismarcks dachte! Von hier aus wird es auch verständlich, warum Kraus dann unter Wilhelm II. über Eulenburgs Vermittlung zu einer maßgeblichen Berater Tätigkeit für Kaiser und Regierung in katholischen Angelegenheiten gelangte¹⁵: es war eine logische Konsequenz in Anbetracht

¹¹ F. X. Kraus 431.

¹² Ebd. 437 f. – Der Brief in: *Bismarck*, 6c, 222 ff.

¹³ F. X. Kraus 444.

¹⁴ Ebd. 563.

seiner Haltung zu Bismarck und eine Entschädigung für seine verhinderte Erhebung zum Bischof von Trier.

¹⁵ Vgl. *Christoph Weber*, Quellen und Studien zur Kurie und vatikanischen Politik unter Leo XIII. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. XLV), Tübingen 1973, Reg. unter Kraus.

1. Holzer¹ an Bismarck

Trier, 1881 III 9

(Original, eigenhd., AA Italien 56 secr., S. 278 f.)

Ew. Durchlaucht

gnädiges Schreiben vom 7. d. M. begrüße ich in froher, heiterer Hoffnung auf Beendigung des unseligen Kampfes zwischen Staat und Kirche, indem ich das jüngst von Höchstendelben angedeutete Abhülfungsmittel in guter Hege und Pflege wahrnehme. Ew. Durchlaucht Erinnerung wird es nicht entgangen seyn, daß ich unter höchstderer Zustimmung schon vor 2 Jahren mit Bischof v. Hefele² wegen Übernahme eines apostolischen Vikariate für eines der inländischen vacanten Bisthümer verhandelte. Damal schrieb mir der Bischof den gehorsamst hier beigefügten Brief³, welcher nicht nur den rechten Mann zur Anbahnung des Friedens, sondern auch den redlichen Helfer in seinem „non recuso laborem“ verräth, allerdings nicht ohne Besorgnis scharfer Kritik seitens der Heißsporne. Dieselbe Geneigtheit versöhnende Einleitungen zu treffen, bezweifle ich auch heute nicht bei diesem humanen, hochgebildeten Kirchenfürsten, und es wird nur darauf ankommen, Se. Heiligkeit zu einer Bestallung des p. Hefele als vicarius apostolicus, und am rätlichsten für Trier, zu vermögen. Ew. Durchlaucht hoher Weisheit darf ich nicht vorgreifen⁴, welche Wege hierwegen einzuschlagen; ob nicht etwa ein eigenhändiges Schreiben unseres allergnädigsten Herrn an den Papst am ehesten zum Ziel führen würde, stelle ich gehorsamst anheim. Angelegentlich empfehlen möchte ich jedoch, nicht zu zögern; denn wenn die von dem hiesigen Domcapitel unter dem 24. Januar d. J. von Rom erbetene Fakultät zur Wahl eines Bisthumsverwesers eintrifft, so dürfte der Friedensplan leicht scheitern, und bei der heutigen Besetzung des Domcapitels aus der Wahlurne einer der geriebensten

¹ Karl Joseph Holzer (1800–1885), 1849 Dompropst in Trier, langjähriges Mitglied des Abgeordnetenhauses sowie des Reichstages, 1878 Mitglied des Herrenhauses. Vgl. *Eduard Hegel*, Dompropst Karl Joseph Holzer von Trier, in: Festschrift für Alois Thomas (Trier 1967) 151–62; *Johann Wagner*, Dompropst Holzer, in: *Pastor bonus* 46 (1935) 332–37. Neuerdings: C. Weber und R. Lill (jeweils Reg.).

² Zu Hefele vgl. R. Lill und C. Weber (Reg.).

³ Das folgende Dokument.

⁴ Diese Stelle ist von Bismarck unterstrichen und marginal mit einem Ausrufungszeichen versehen.

Ultramontanen hervorgehen. Ew. Durchlaucht werden nach Einsicht des anliegenden Briefes das Unhaltbare der Vermuthungen des Prof. Kuhn erkennen⁵, und auch in dem kranken Fuß des Bischofs kein Hindernis der ihm zu übertragenden apostolischen Mission sehen⁶, da zu deren Ausübung seine persönliche Anwesenheit unter uns nicht absolut nothwendig, und ich ihm vermittelnd bereitwilligst zur Seite stehen würde. Erfolgt nur erst die Berufung des Bischofs zu diesem Provisorium, dann hätte ich die Rückkehr zu den alten, friedlichen Verhältnissen, die meine Jugendjahre beglückten, gesichert.

Wo und wie ich weiterhin noch Ew. Durchlaucht sollte zu Diensten seyn können, bitte ich mich hochgeneigtest bescheiden lassen zu wollen.

In tiefster Verehrung Ew. Durchlaucht gehorsamster Holzer.

2. Hefele an Holzer

Rottenburg, 1879 II 24

(Original, eigenhd., AA Italien 56 secr., S. 280–87. Am Kopf Notiz Holzers: *beantw. 1. u. 5 Martii*)

Hochwürdiger Herr Dompropst! Verehrter Freund!

Ihr Schreiben vom 16. Febr. kam hier an, als ich eben von hier abwesend – auf einige Tage mich in Stuttgart befand. Daher die Verzögerung meiner Antwort. Ich habe unterdessen die Sache mir reiflichst erwogen⁶; das möchte ich Ihnen vor allem sub rosa mittheilen, daß ich vor etwa einem Monat von dem päpstlichen Nuntius in München den Auftrag erhielt, ein Memorandum über Mittel und Wege zur Ausgleichung schriftlich lateinisch abzufassen, damit er mein Elaborat sogleich nach Rom schicken könne. Ich entsprach diesem Wunsch sogleich⁷, und der leitende Gedanke dabei war, man mache es in Preußen ähnlich wie in Württemberg, um zu einem *modus vivendi* zu kommen. Ich weiß wohl, daß Leo XIII. nicht über einen *modus vivendi*, sondern über einen soliden und dauernden Frieden verhandeln zu wollen erklärte. Aber zu einem solchen wäre ein eigentliches Concordat nöthig, ein Concordat jedoch kann bei der so großen Divergenz zwischen den modernen

⁵ Joh. Ev. von Kuhn (1806–87), gew. 1831, 1832 Prof. in Gießen, 1839–82 Prof. in Tübingen. Vgl. *H. Schiel*, Franz Xaver Kraus und die katholische Tübinger Schule (Ellwangen 1958) 1–40; *August Hagen*, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus, 2. Teil (Stuttgart 1950) 59–95. Ganz unzureichend ist der Artikel von *J. R. Geiselmann* im *LThK* 6 (1961) 656 f., der, statt die wichtigsten Daten zu liefern, den knappen Raum mit theologischen Spekulationen anfüllt.

⁶ Holzer hatte Bismarck den Bischof für Verhandlungen mit Rom als Vermittler vorgeschlagen. Vgl. *R. Lill*, Nr. 99, 100, 105 und folgende.

⁷ Das Gutachten bei *R. Lill*, 164 f. (vom 5. 12. 1878).

Staatstheorien der Neuzeit und den mehr mittelalterlichen Anschauungen Roms unmöglich geschlossen werden.

Ich habe in meinem Elaborat für den Nuntius diejenigen Punkte in den Maigesetzen bezeichnet, die man dem Staate nachgeben müsse, denn er habe ein Anrecht, bei Bildung und Anstellung der Geistlichen mitzusprechen (Dies wird freilich vielen als Häresie erscheinen). Ich machte aber auch die Punkte namhaft, in denen die Maigesetze amendiert werden sollten. – Man hat also in Rom meine Vorschläge, wie man aber dort darüber denkt, weiß ich nicht. Unter solchen Umständen würde es in Rom Mißtrauen gegen mich erwecken oder vielleicht besser: das bereits vorhandene Mißtrauen vermehren, wenn ich von Seite der preußischen Regierung als Vertrauensmann vorgeschlagen würde. Etwas anderes wäre es, wenn man in Rom in Folge davon, daß von preußischer Seite auf die kirchlichen Zustände in Württemberg hingewiesen würde, von selbst auf mich verfiel. Non recuso laborem, wenn ich auch voraussehe, daß ich wohl von beiden Seiten viel Tadel erfahren würde. Von kirchlicher Seite insbesondere würde man mir nie verzeihen, in wichtigen Punkten zur Nachgiebigkeit gerathen zu haben, denn man lebt im kath. Preußen der Meinung, wenn Rom nur unnachgiebig bleibe, so werde es glänzend siegen, Preußen müsse sich auf Gnade und Ungnade ergeben. Aber wann sind die großen Principienkämpfe auf solche Weise – einem Siegesfest für einen Theil – zum Austrag gekommen?

Sollte es Sie, verehrter Freund, interessieren, welche Vorschläge ich dem Nuntius gemacht habe, so will ich Ihnen eine Abschrift mittheilen.

Ich habe aber noch einen Punkt sub rosa mitzuthemen. In der neueren Mainzer Zeitung wurde ich kürzlich angegriffen, daß ich so handle, als ob die Convention zwischen Rom und Stuttgart vom J. 1857 noch in Kraft wäre⁸. Dieselbe sei aber von den Landständen verworfen worden und damit hätten alle die Concessionen, welche darin der Papst der württemberg. Regierung machte, ihre Geltung verloren. – Das ist wahr, aber nur halb wahr. Es ist nämlich vom Inhalt der Convention das meiste in das württemberg. Gesetz vom 30. Januar 1862 (über die Rechtsverhältnisse der kath. Kirche) übergegangen. Da dies Kirchen-Gesetz einseitig vom württemberg. Staat erlassen wurde (ähnliche, wie die preuß. Maigesetze), so hat die römische Pönitentiare meinem Vorfahrer alsbald Weisung gegeben, in welcher Art und wie weit er das Gesetz exequieren, resp. wie er die in der Convention gewährten Rechte der Krone unbeanstandet lassen solle. Sie ersehen hieraus, verehrter Freund, daß sich die kirchlichen Zustände Württembergs nicht durch übergroße und unerlaubte Concessionen von

⁸ Zum württembergischen Konkordat vgl. *A. Hagen*, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862 (Kirchenrechtliche Abhandlungen Heft 107/108, Stuttgart 1928). Speziell zur Erlaubnis, die Bischof Lipp 1862 von Rom aus erteilt wurde, das Gesetz zu benutzen, das an Stelle des Konkordates gesetzt worden war: 2. Teil, 194.

meiner Seite oder von der Seite meines Vorfahrers, sondern mit Zustimmung Roms gebildet haben, und daß also Rom auch einen ähnlichen Modus in Preußen zugestehen, wenn auch nicht positiv approbieren würde.

Es folgt eine Anfrage, das Zeremoniell eines Weihbischofs betreffend, der aushilfsweise für Hefele in der Diözese Rottenburg Pontifikalhandlungen vornehmen sollte.

Um auf den Hauptpunkt meines Schreibens zurückzukommen, so stellt sich mir immer lebhafter vor Augen, welch' große Verantwortung auf mich gelegt würde, wenn ich in der bewußten Angelegenheit als Vermittler aufzutreten sollte. In Rom kennt man meine Propositionen; ist man geneigt, sie anzunehmen, so soll durch den Nuntius oder direkt durch den Staatssekretär auf dieser Grundlage unterhandelt werden. Die katholischen Heißsporne werden weniger Lärm machen, wenn ein italienischer Prälat Concessionen macht als wenn es von einem Deutschen und besonders von mir geschehen würde.

Schließlich nun empfehle ich mich in die Fortdauer Ihres freundlichen Wohlwollens, und gratuliere Ihnen zu Ihrer Rüstigkeit, von welcher mir gestern der junge Professor Dr. Baltzer⁹ erzählte, der Sie vor kurzem auf der Landstraße rüstig einerschreitend traf. Ich kann nur noch mit der Hülfe eines Stockes gehen. Mit ausgezeichnete Hochachtung

Ihr ergebenster † C. J. Hefele, Bischof.

3. Hefele an Holzer

Rottenburg, 1881 III 13

(Original, eigenhd., AA Italien 56 secr., S. 292–94)

Hochwürdiger Herr Dompropst! Verehrter Freund!

Indem ich Ihnen den Empfang Ihres sehr verehrten Schreibens¹⁰ vom 10. d. M. anzeige, erlaube ich mir vor Allem zu vermerken, daß ich ein paar Tage zuvor auch von Prof. Dr. Kuhn aus Stuttgart (wo er gegenwärtig als Mitglied der 1. Kammer sich aufhält) ein Schreiben nahezu ähnlichen Inhaltes erhielt. Nur ist darin von Administration der Diözese Fulda die

⁹ Dr. theol. Joh. Peter Baltzer (1840–1920), gew. 1866 Trier, ging im Herbst 1870 wegen Schwierigkeiten mit den Beschlüssen des Vat. Konzils in die Diözese Rottenburg, wurde 1881 von Holzer für ein Kanonikat in Trier vorgeschlagen, was aber nicht zur Ausführung kam. 1875–1908 Gymnasiallehrer in Rottweil. Vgl. E. Hegel (Anm. 1), 158 f.; C. Weber 69 Anm. 22; Wkl 39.

¹⁰ Indem Holzer die Vermittlung Bismarcks weitergab. Wie mir Herr Prof. Dr. R. Reinhardt, Tübingen, freundlicherweise mitgeteilt hat, ist im sehr fragmentarischen Nachlaß Hefeles kein derartiges Schreiben Holzers enthalten.

Rede, und hat Fürst Bismarck den Baron von Varnbüler¹¹ ermächtigt, durch Kuhn mir davon Mittheilung zu machen. Ich erwiderte in ähnlichem Sinne, wie ich mich früher schon Ihnen gegenüber auszusprechen mir erlaubte¹²: in erster Linie transeat calix iste, in 2ter non recuso laborem. Ich fügte aber bei; auf jeden Fall müßte ich vom h. Stuhl Weisung und Auftrag hierzu erhalten, nebst Instruktion über die sog. Anzeigepflicht. Sie wissen, in Württemberg besteht auch eine Anzeigepflicht, aber mit Modalitäten, welche von der preußischen sehr verschieden sind, und es ist von jeher meine Meinung gewesen, daß man in Preußen zu weit gegangen sei, wird auch dem Staat eine gewisse Betheiligung bei Anstellung von Geistlichen nicht abgesprochen werden können. Statt aber die Anzeigepflicht auf das nöthige Maß zu reduzieren, ist dieser Punkt durch die Animosität auf beiden Seiten zu einer solchen Größe und Verbitterung aufgebauscht worden, daß kein Bischof oder Bischofsverweser mehr helfen und vermittelnd einlenken kann. Hier kann nur Rom helfen.

Es ist übrigens weder in Betreff Fuldas noch Triers bisher irgend etwas Offizielles an mich gekommen. Mein Befinden läßt mir auch nur wünschen, daß man von mir absehe. Ich habe leider nicht das glückliche und kräftige Alter, wie mein verehrter Freund, Herr Dompropst Dr. Holtzer.

Sollte sich die fragliche Angelegenheit weiter gestalten, so werde ich Ihnen sogleich Mittheilung machen.

Mit ausgezeichnetener Hochachtung und in altbekannter freundschaftlicher Gesinnung¹³ verharret

Ihr ganz ergebener Freund D. Hefe, Bischof v. R.

¹¹ Friedrich Karl Freiherr zu Varnbüler (1809–89), 1864 württemberg. Außenminister. Vgl. Eberhard Naujoks, Württemberg im Kräftespiel der Reichsgründungszeit (1866/70). Zur Problematik der deutschen Politik des Freiherrn von Varnbüler, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 30 (1971) 201–40.

¹² Voriges Dokument.

¹³ Die Freundschaft zwischen Hefe und Holzer datiert wahrscheinlich aus dem Jahre 1845, als Hefe in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 27 (1845) 571–76 das Buch Holzers rezensierte: *De proepiscopis Trevirensibus sive archiepiscoporum Trevirorum in pontificali munere sociis atque collegis. Scripsit etc. Carol. Jos. Holzer, S. Mariae apud Confluentinos plebanus, et in rebus sacris administrandis consiliarius regius. Confluentibus 1845.* Hefe schrieb: „Was der Herr Verfasser gegeben hat, beruht sämtlich auf archivalischen Urkunden, so daß das ganze Material mit großem Fleiße gesammelt werden mußte, und das kleine Schriftchen offenbar mehr Mühe erforderte, als manches doppelt und dreifach umfangreichere Werk.“

4. Wolff¹⁴ an Puttkamer¹⁵

Trier, 1881 IV 2

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 32)

Euer Exzellenz

ist ohne Zweifel der Professor des katholischen Kirchenrechts in Freiburg¹⁶, Dr. F. X. Kraus, der früher in Straßburg war und zweimal für die Universität Breslau in Aussicht genommen war, bekannt. Der Umstand, daß derselbe, ein geborener Trierer, mich in den letzten Tagen wiederholt besucht, veranlaßt mich, Ihre Aufmerksamkeit erneut auf diesen, offenbar sehr befähigten und anscheinend gut gesinnten Geistlichen zu lenken. Ich bemerke dabei gehorsamst, daß er mir schon früher als ein Geistlicher von gemäßigter und patriotischer Gesinnung empfohlen war, und daß Dr. Holzer ihn mir als unbedingt zuverlässig bezeichnet. Aus seinen Äußerungen, von denen ich Euer Exzellenz gegenüber Gebrauch zu machen keinen Anstand nehme, weil sie offenbar zu diesem Zwecke gemacht wurden, geht hervor, daß der Dr. Kraus in Rom sehr gute Verbindungen hat, daß er fast alljährlich einige Zeit dort zubringt, dann Gelegenheit findet, mit dem Papste und der Cardinal Jacobini persönlich zu verkehren und über deutsche Verhältnisse Auskunft zu geben. Er schildert die Ansichten des zeitigen Papstes Deutschland gegenüber als sehr versöhnlich; nur zeitweise werde er wieder in das jesuitische Fahrwasser zurückgetrieben, so z. B. im vorigen Jahre nach Vorlegung der kirchenpolitischen Novelle im preußischen Landtage¹⁷. Auf Aufforderung des Fürsten Bismarck will er diesem im Mai v. J. ein Promemoria über die Möglichkeit einer Beilegung des Culturkampfes eingesandt¹⁸, seitdem aber von der Sache nichts wieder gehört haben. Bei der Herstellung eines modus vivendi mit der katholischen Kirche in Baden scheint er eine hervorragende Vermittler-Rolle gespielt zu haben und bei dem Großherzoge von Baden in Gunst zu stehen¹⁹. Im

¹⁴ Arthur von Wolff, zuerst Beamter im Innenministerium, dann Regierungspräsident in Trier, 1881 Oberpräsident von Sachsen, zuletzt Chefpräsident des Rechnungshofes des Deutschen Reiches, gest. Potsdam 1898; *BJ* 5 (1903) 68; über die Familie unterrichtet *Lysbeth Walker Muncy, The Junker in the Prussian Administration under William II, 1888–1914*, Brown University Studies, volume IX (Providence, Rhode Island 1944) 152 f. – Im Frühjahr 1881 sollte er ursprünglich Innenminister werden; *Bismarck*, 6c, 207 f.

¹⁵ Robert von Puttkamer (1828–1900), preußischer Kultusminister 1879–1881, Innenminister 1881–1888. Vgl. *R. Lill*, Reg. und *C. Weber*, Reg. (Lit.).

¹⁶ Unzutreffend. Kraus war Professor der Kirchengeschichte.

¹⁷ Vgl. *J. Heckel*, 271. Nach der Ankündigung der preuß. Regierung, vom Landtag diskretionäre Vollmachten zu erbitten (*R. Lill*, Vatikanische Akten, Nr. 222, vom 17. 3. 1880), wurde die Frage, ob diese für die Kirche akzeptabel seien, stark ventilirt. Vgl. ebd., Nr. 222–70, besonders die Stellungnahmen Melchers (Nr. 231 und 249), Majunkes (Nr. 234), Windhorsts (Nr. 241 und 248), Franckensteins (Nr. 252) und Franzelins (Nr. 253).

¹⁸ Das Promemoria vom 7. 5. 1880 ist ediert bei *R. Lill*, S. 462 ff.

¹⁹ Vgl. *Manfred Stadelhofer*, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei

Januar d. J. will er dem Cardinal Jacobini in einer Denkschrift Vorschläge zur Herstellung eines *modus vivendi* mit der katholischen Kirche in Elsaß-Lothringen und in Preußen eingereicht haben, in welcher in erster Linie die Anordnung des Kirchengebetes für den deutschen Kaiser und die Ernennung von Coadjutoren in Elsaß-Lothringen und die Anbahnung von Wahlen von Capitels-Vicaren in vacanten preußischen Diözesen empfohlen worden sei²⁰. Er ist offenbar sehr bereit, weitere Auskunft zu geben, bzw. Vermittlung zu übernehmen, und würde auf Verlangen sowohl schriftlich sich äußern als auch zu persönlicher Besprechung nach Berlin kommen.

Wenn auch dieser Art Leuten, bei denen die Eitelkeit eine große Rolle spielt, nicht unbedingt zu trauen ist, so sind es doch für uns zur Zeit die Einzigen, mit denen wir vielleicht vorwärts kommen können, und auf deren Mitwirkung bei Herstellung friedlicher Zustände zu rechnen ist. Er würde auch namentlich im Stande sein, zur Wiederbesetzung katholischer Lehrstühle geeignete Personen vorzuschlagen.

Ich gebe daher geneigter Erwägung anheim, ob, nach Feststellung der dort und dem Fürsten Bismarck bekannten Antecedentien, eine Verbindung mit dem Kraus anzuknüpfen sein dürfte.

Mit vorzüglicher Hochachtung v. Wolff.

Dr. Kraus will offenbar selbst später Kapitels-Vicar oder Bischof werden.

5. Wolff an Bardeleben²¹

Trier, 1881 IV 2

(Originalausfertigung, StAK 403 Bd. 13 644, S. 287–99; Konzept, StAK 442 Bd. 6468)

Betrifft: Den Domcapitular de Lorenzi²² hierselbst.

Der am 28. v. Mts. von dem hiesigen Domkapitel zum Kapitular-Vicar gewählte Domcapitular Dr. de Lorenzi steht im 63. Lebensjahre und wurde

der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B Bd. 3, Mainz 1969) 36–39; F. X. Kraus 400 f.; R. Lill 37 ff.

²⁰ Vgl. F. X. Kraus 427 f.; A. Sachse 168 ff.; Ludwig Freiherr von Pastor, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, hrsg. von Wilhelm Wühr (Heidelberg 1950) 154.

²¹ Dr. jur. Heinrich Moritz Albert von Bardeleben (1814–1890), 1842 Regierungs-Assessor in Koblenz, 1858–1866 Regierungspräsident in Minden, 1866–1872 in Aachen, 1872–1889 Oberpräsident der Rheinprovinz. Vgl. Günther Bergmann, Die Regierungspräsidenten des Regierungsbezirkes Aachen in den Jahren 1834–1922, in: 150 Jahre Regierung und Regierungsbezirk Aachen. Beiträge zu ihrer Geschichte (Aachen 1967) 309–28, hier 318–21; Dietrich Wegmann, Die leitenden staatlichen Verwaltungsbeamten der Provinz Westfalen 1815–1918 (Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung. Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Gruppe, Bd. 1 – Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 22a, Münster 1969) 241.

²² Philipp de Lorenzi (1818–98), gew. 1842 Trier, 1849–68 Pfarrer in Koblenz, 1868–76 Generalvikar in Trier, danach Geheimdelegat, 1881 Kapitularvikar, 1884 Domdechant. Vgl. C. Weber, Kirchliche Politik (Reg.).

im Jahre 1868 von dem Bischof Eberhard²³ zum General-Vicar bestellt, als welcher er bis zum Tode des Bischofs – 30. Mai 1876 – fungierte. Es wird ihm eine große Geschäftsgewandtheit und gründliche Kenntniß des Kirchenrechts nachgerühmt, so daß nach dieser Richtung seine Qualification nicht anzuzweifeln ist. Dagegen ist seine Persönlichkeit wohl geeignet, ernste Bedenken zu erregen. Der p. de Lorenzi gilt als ein Mann von stolzem, herrschsüchtigen und unbeugsamen Charakter, der bei Lebzeiten des Bischofs Eberhard als ein schlimmer Rathgeber desselben angesehen wurde. Nach dem ziemlich allgemeinen Urtheile, welches mit meinen eigenen Wahrnehmungen während meiner fast neunjährigen hiesigen Amtstätigkeit zusammenfällt, darf de Lorenzi als die Seele der Opposition gegen die Staatsregierung in dem kirchenpolitischen Kampfe und als ein Ultramontaner der gefährlichsten Art bezeichnet werden.

Mit äußerer Glätte verbindet er große Vorsicht und Klugheit und hat es so verstanden, sich stets hinter den Coulissen zu halten und directe Conflictte mit den Staatsgesetzen thunlichst zu vermeiden.

Daher ist es gekommen, daß er nur in e i n e m Falle wegen Übertretung der Maigesetze verurtheilt worden ist, und zwar zu 200 Thlr Geldstrafe wegen Übertragung der Pfarrstelle zu Niederberg an den Pfarrer Dr. Piesbach²⁴ ohne Anzeige bei Ew. Excellenz (Erkenntnis des Ober-Tribunals vom 3. November 1874).

Nichts destoweniger muß er bei seinem großen Einfluß auf Bischof, Clerus und weite Kreise der Bevölkerung für eine Anzahl erheblicher Vorgänge der letzten Jahre verantwortlich gemacht werden, an denen er direct mitgewirkt, oder die er doch nicht verhindert hat. Ich beschränke mich darauf, einige der bemerkenswerteren Punkte gehorsamst hervorzuheben.

1. In den Herbstmonaten des Jahres 1873, nach dem Erlasse der ersten Serie der Maigesetze, stellte der Bischof Eberhard zwischen 50 und 60 Geistliche ohne Erfüllung der Anzeigepflicht in der damals gegen Vertraute geäußerten Absicht an, durch die große Zahl der hierdurch nothwendig werdenden Verhaftungen und Verurtheilungen von Geistlichen eine solche Beunruhigung und Aufregung hervorzurufen, daß die Regierung schließlich werde nachgeben müssen²⁵.

In keiner anderen Diözese ist meines Wissens mit einer solchen Waffe, Anstellung von Geistlichen, vorgegangen worden. Der Kampf wurde hierdurch von vornherein ein sehr verbitterter, viele tumultuarische Scenen

²³ Matthias Eberhard (1815–76), Bischof von Trier, 1874 zu neun Monaten Gefängnis verurteilt. Vgl. *NDB* 4 (1959) 241 f.

²⁴ Dr. theol. Hubert Piesbach (1807–78), Germaniker, gew. 1832 Rom, 1837–50 Inhaber verschiedener Pfarreien, 1850 von Adenau, 1856 Dechant, 1860 Pfarrer von Ehrenbreitstein und bischöfl. Delegat; *Wkl* 263.

²⁵ Vgl. *A. Ditscheid* 80–86; *Josef Bellot*, Hundert Jahre politisches Leben an der Saar unter preußischer Herrschaft (Rheinisches Archiv 45, Bonn 1954) 132 f.

bei Verhaftung von Geistlichen oder bei der Rückkehr aus dem Gefängnisse waren die Folge und manche Bestrafung verführter Betheiligter wurde nothwendig. Man greift wohl nicht fehl, wenn man den General-Vicar und ersten Rathgeber des Bischofs für diese schroffe Inscenierung des Kampfes in erster Linie mit verantwortlich macht.

2. Die Excesse, welche am 9. März 1874 aus Anlaß der Schließung des bischöflichen Priester-Seminars und der Exmission der Professoren aus demselben stattfanden und zum Einschreiten des Militärs führten²⁶, sind Ew. Excellenz aus meinem Berichte vom 10. März 1874 bekannt.

Wenn auch die Seminar-Professoren die Hauptschuld an diesen Vorgängen tragen, so kommt doch in Betracht, daß Dr. de Lorenzi damals als Vertreter des bereits am 6. März verhafteten Bischofs an der Spitze der Diözese stand und zugleich als Vorsitzender des Verwaltungs-Raths des Seminars der eigentliche Leiter dieser Anstalt war, so daß es ihm ein Leichtes gewesen wäre, jeden Exceß zu verhüten.

3. Daß der Verwaltungsrath des Priester-Seminars resp. dessen Vorsitzender de Lorenzi demnächst bei der Beschlagnahme der Gebäude, Güter und Capitalien des Seminars der Staatsregierung allerhand Schwierigkeiten bereiteten²⁷, soll denselben, da sie sich in Vertheidigung ihrer vermeintlichen Rechte befunden, nicht verdacht werden. Dagegen sind Manipulationen, welche unter Mitwirkung bezw. Genehmigung des de Lorenzi zur Beiseiteschaffung von Vermögensstücken des Seminars resp. zur Gewinnung von nicht rechtmäßigen zur Umgehung des Gesetzes verwendbaren Zinseinnahmen vorgenommen wurden, bemerkenswerth und werfen ein eigenthümliches Licht auf den Grad der Gewissenhaftigkeit, der Herrn de Lorenzi beiwohnt, wenn es sich um Umgehung von Gesetzen handelt.

Der an Ew. Excellenz erstattete Bericht der königlichen Regierung vom 6. Juni 1877, betreffend die Revision der Vermögens-Verwaltung des Priester-Seminars, und dessen Anlagen ergeben das Nähere. Ich erwähne hier nur, daß im Jahre 1874 in großer Hast, und wie man damals hier allgemein annahm, zu sehr billigem Preise, Grundgüter des Seminars für 547 500 Mark verkauft, und sichere zu 5% hypothekarisch angelegte Capitalien im Betrage von 599 205 Mark gekündigt resp. cediert worden sind, und demnächst der Erlös zum Betrage von 1 146 705 Mark ohne alle und jede Sicherheit an den im Auslande (Antwerpen) weilenden Seminar-Professor Schrod zu einem Zinssatz von nur 4 resp. 3% und noch dazu mit der Maaßgabe ausgeliehen wurde, daß das Seminar von der in der Schuldverschreibung vorbehaltenen 6monatlichen Kündigung frühestens nach 5 Jahren Gebrauch machen dürfte.

²⁶ Vgl. *A. Ditscheid* 62–71; *Hans-Willi Steil*, Die politischen Wahlen in der Stadt Trier und in den Eifel- und Moselkreisen des Regierungsbezirkes Trier 1867–1887, Phil. Diss. (Bonn 1961) 145 f.

²⁷ Vgl. *A. Ditscheid* 74.

An all diesen Acten hat de Lorenzi als Vorsitzender des Verwaltungsrathes Theil genommen, die meisten hat er außerdem als Vertreter des verhafteten Bischofs genehmigt.

4. Nachdem der Bischof Eberhard am 30. Mai 1876 gestorben war, reiste de Lorenzi mit dem Weihbischof Dr. Kraft²⁸ nach Rom, um sich vom Papste Instruktionen über die Verwaltung der Diözese zu holen. Über diese Romreise erlaube ich mir auf die am 6. Juni und 28. Juni 1876 an S. Excellenz den Herrn Cultusminister erstatteten Berichte ehrerbietigst Bezug zu nehmen. Bei dieser Gelegenheit hat de Lorenzi, wie er auf Befragen noch kürzlich zugegeben hat, die Ernennung eines Geheimdelegaten für die Diözese beantragt und erlangt.

Dieser Geheimdelegat²⁹, über dessen Persönlichkeit nichts Gewisses hat ermittelt werden können, hat seine Tätigkeit hauptsächlich in Bedrohung derjenigen Geistlichen, welche das Staatsgehalt bezogen, und denen mit der Unterschrift „Eucharius, delegatus apostolicus“ gezeichnete Schriftstücke zuzugingen, in Ertheilung von Ehe-Dispensen etc. zur Erscheinung gebracht.

Ich darf mich auf meine gehorsamsten Berichte vom 8. Dezember 1876, 20. Januar 1877, 15. Februar 1878, 19. August 1878, 21. Januar 1879 und 11. Februar 1880 ehrerbietigst beziehen. Die gerichtlichen Ermittlungen haben leider keinen Erfolg gehabt. In einem dem Pfarrer Steinlein zu Laufeld zugegangenen Schreiben vom 8. August 1878 war ausdrücklich gesagt, daß der Delegat ein Schreiben des p. Steinlein als Antwort auf den früheren Drohbrief des Delegaten durch Vermittlung des Domcapitulars de Lorenzi erhalten habe.

Die stets gehegte Vermutung, daß de Lorenzi mit dem Geheim-Delegaten in Verbindung stehe, war damit bekräftigt.

Alle Beunruhigung, die vielen Geistlichen durch diese Drohbriefe des „Eucharius“ zugefügt wurde und die zur Abwendung der Gemeinden von diesen Geistlichen und zu allerhand unliebsamen Auftritten führte, ist hiernach auch mit auf die Rechnung des de Lorenzi zu setzen.

Eine Reihe von Geistlichen sind dadurch bestimmt worden, auf das Staatsgehalt zu verzichten, in anderen Gemeinden ist der Unfriede permanent geworden.

Daß de Lorenzi noch jetzt mit dem Geheimdelegaten in Verbindung steht, und auf diesem Wege Mittheilungen aus Rom empfängt, ist in den letzten Tagen wieder dadurch klar geworden, daß der von Rom dem hiesigen Domcapitel ertheilte Auftrag zur Vornahme der Wahl eines Capitel-Vicars, der in einem Schreiben der S. Congregatio negotiis extraordinariis praeposita

²⁸ Joh. Jakob Kraft (1808–84), gew. Trier 1832, Dr. theol., 1868 Weihbischof von Trier. Vgl. C. Weber (Reg.).

²⁹ Zu den Geheimdelegaten im Bistum Trier: ebd. 21–27. Mit diesem Amte waren nach dem Tode Eberhards vom Papste de Lorenzi, Reuß und Henke betraut worden.

enthalten ist, obwohl die Adresse an den Dompropst Dr. Holzer und das Domcapitel zu Trier lautete, nicht direct an ersteren gelangt ist, sondern diesem von dem Dr. de Lorenzi *o f f e n* mit dem Bemerken übergeben wurde, daß das Schreiben ihm über Luxemburg zugegangen sei. Ebenso ist eine officiële Nachricht über die in Osnabrück stattgehabte Wahl wahrscheinlich auf demselben Wege bei Dr. de Lorenzi eingegangen.

Es dürfte hiernach keinen Zweifel unterliegen, daß de Lorenzi seit dem Tode des Bischofs als der eigentliche Leiter der Diözese zu betrachten ist, wenn es auch nicht möglich gewesen ist, ihn dieserhalb zur Rechenschaft zu ziehen.

Daß diese Leitung im Geiste des Widerstandes gegen die Staatsgewalt geführt worden ist und die fast einmüthige Opposition des Clerus in de Lorenzi gewissermaßen sich verkörpert, unterliegt kaum einem Zweifel.

5. Wohl in keiner anderen Diözese hat die Kaplanspresse³⁰ an Gehässigkeit, Hetzerei, unpatriotischen und oppositionellen Gebahren soviel geleistet, wie hier. Sie übt seit Jahren einen förmlichen Terrorismus aus. Bei dem großen Einflusse des de Lorenzi und der von ihm geleiteten Partei ist die Folgerung unbestreitbar, daß diese Presse sich nicht so hätte entwickeln können, wenn de Lorenzi es nicht gewollt hätte. Man darf ihn also mit Recht auch für diese Ausschreitungen verantwortlich machen und aus seinem Verhalten diesen Blättern gegenüber auch den Grad seiner Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit dem Staate gegenüber schließen.

Nach den Erwägungen, welche die vorstehend angedeuteten Vorgänge, die ich selbst mit durchgelebt habe, und die Persönlichkeit des de Lorenzi welche ich seit Jahren aufmerksam beobachte, mir nahegelegt, kann ich nur zu dem Resultate kommen, daß es für die Staatsregierung nicht möglich sein wird, diesen Vorkämpfer im kirchlichen Streite als Capitels-Vicar zuzulassen, daß vielmehr die von dem Domcapitel trotz ernstlicher Warnung auf ihn gelenkte Wahl als ein bewußter Schlag ins Gesicht der Staats-Regierung zu betrachten ist. Es dürfte daher von der strengen Erfüllung der Vorbedingungen des § 2 des Gesetzes vom 20. Mai 1874, denen de Lorenzi schwerlich genügen wird, nicht abzusehen, eventuell von dem Rechte des Einspruchs nach dem § 3 *ibid.* Gebrauch zu machen sein³¹. Ich bin fest überzeugt, daß eine aufrichtige versöhnliche Haltung von dem Dr. de Lorenzi nie zu erwarten ist, und daß alle Kenner der hiesigen Verhältnisse mit mir in dieser Ansicht übereinstimmen.

Selbst wenn er zu versöhnlichen Erklärungen sich herbeilassen sollte, würde ich in seine Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit ernste Zweifel setzen.

³⁰ Zur Bedeutung der sog. Kaplanspresse vgl. *H. W. Steil* (Anm. 26) 149 ff.

³¹ Die §§ 2 und 3 des Gesetzes vom 20. Mai 1874 verpflichteten Kapitularvikare, ihre Amtsübernahme dem Oberpräsidenten anzuzeigen und gaben diesen das Recht, dagegen ein Veto einzulegen.

Mit dem würdigen Dompropst Dr. Holzer steht der de Lorenzi seit Jahren auf gespanntem Fuße und behandelt ihn rücksichtslos³². Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Dr. Holzer meine Ansicht über de Lorenzi vollständig theilt. Auch unter dem übrigen Clerus ist de Lorenzi mehr gefürchtet, als geachtet und verehrt.

Interessant ist, wie die von Caplan Dasbach herausgegebene Trier'sche Landeszeitung in der beiliegenden No. 86 über einen, offenbar von gemäßigter clerikaler Seite an die Kölnische Zeitung als Fühler gesandten Artikel, der die Wahl des Dr. de Lorenzi als eine glückliche und der Regierung genehme bezeichnet, herfällt und die Solidarität de Lorenzis mit der gesammten Geistlichkeit betont.

Die gleichfalls gehorsamst beigeschlossene liberale Saar- und Moselzeitung No 78 beleuchtet diese Polemik des Näheren.

Der Regierungspräsident gez. von Wolff

An den Königlichen Wirklichen Geheimen Rath und Ober-Präsidenten der Rheinprovinz Herrn Dr. von Bardeleben Excellenz zu Coblenz.

6. Gutachten über de Lorenzi

April 1881

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 33, fol. 161–65. Die in der Regierung zu Trier gefertigte Abschrift (Prägestempel: *Königl. Preuss. Regierung zu Trier*) eines Gutachten zu de Lorenzi trägt keine Anrede und Unterschrift. Aktenvermerk: *pr. 30. April 1881*. – Puttkamer übersandte diese Abschrift Bismarck am 30. April 1881 „mit dem ganz ergebensten Bemerkungen [...], daß der Verfasser [...] ein staatstreuer Geistlicher aus der Diözese Trier ist“; ebd., fol. 167)

Der General-Vicar Dr. de Lorenzi wurde von dem verstorbenen Bischof Dr. Eberhard im Januar 1868 in sein Amt berufen, nachdem der frühere General-Vicar Martini³³ wegen Krankheit das Amt niedergelegt hatte. Als mit dem im Februar 1868 verstorbenen Dom-Dechanten Martini eine Domherrenstelle vacant wurde, welche der Bischof zu besetzen hatte, erhielt de Lorenzi dieselbe, und so war er General-Vicar und Domcapitular. In ersterer Stellung zeigte er sich dem Bischofe gegenüber slavisch abhängig, den Geistlichen gegenüber so schroff und hart, daß er sich niemals einer auch nur geringen Beliebtheit zu erfreuen hatte. Mit seinem Übermuth verband derselbe einen solchen Fanatismus, daß er sofort einen jeden Geistlichen, der gegen Andersgläubige nicht möglichst unduldsam und abstoßend war, haßte

³² Zu dem seit vielen Jahren schlechten Verhältnis von Holzer zu de Lorenzi vgl. C. Weber Anm. 33.

³³ Matthias Martini (1794–1868), 1847 Generalvikar in Trier, 1861 Domdechant. Vgl. C. Weber 7–9 (Lit.).

und ihn, wo und wie er nur konnte, verfolgte. In seiner früheren Stellung als Oberpfarrer von Coblenz³⁴ hatte er sich längere Zeit in Rom aufgehalten und hat das römische Wesen nicht nur ganz in sich aufgenommen, sondern demselben auch Eingang in die Diözese zu verschaffen gewußt und zwar mit einer solchen Tyrannei und jesuitischen Verschmitztheit, daß er sich überall da, wo seine Arbeit in die Öffentlichkeit hätte dringen können, zu decken wußte. Sein römischer Fanatismus ließ ihn gegen den Staat und gegen die Regierung niemals eine freundliche Gesinnung hegen; im Gegentheile gerade diejenigen Geistlichen hassen, welche sich mit dem Staate und der Regierung nicht verfeindeten. So wandte sich sein Haß zunächst gegen den Domcapitular Dr. Dannegger³⁵, dem von Sr. Majestät dem Könige im Herbst 1868 ein Kanonikat der Domkirche zu Trier verliehen worden war.

Als dieser Herr von der Regierung im Herbste 1869 zum Candidaten für das Abgeordnetenhaus aufgestellt wurde, verbot de Lorenzi den Geistlichen, die auf dem Lande Wahlmänner geworden, den p. Dannegger zu wählen, eben weil er von der Regierung zum Candidaten aufgestellt war. Sein Haß gegen den hochwürdigen Herrn Dompropst Dr. Holzer, der wegen seiner milden und wohlwollenden Gesinnung in der ganzen Stadt sich der größten Hochachtung und bei dem Kaiserlichen Hofe eines besonderen Ansehens erfreut, war noch größer, und nicht einmal, sondern mehr als dreimal wußte er durch seinen Einfluß die Wahl desselben ins Abgeordnetenhaus oder in den Reichstag zu hintertreiben³⁶. Und zu den Vorurtheilen, welche gegen den Herrn Dr. Holzer von nicht wenigen Geistlichen der Diözese gehegt und in der ultramontanen Presse weiter verbreitet werden, hat de Lorenzi am meisten beigetragen. Niemals hat er auch nur den geringsten amtlichen Einfluß aufgeboten, solchen Verdächtigungen entgegenzutreten, wiewohl es seine heiligste Pflicht gewesen.

Bei Besetzung der geistlichen Stellen bot er alles auf, die wichtigsten Ämter an solche Personen zu verleihen, die einmal ihm gegenüber willenlos dastanden, auf der anderen Seite aber sich durch Fanatismus auszeichneten.

Wo er bereits vor der Zeit des Kampfes zwischen Staat und Kirche der Regierung und Staatsverwaltung eine Verlegenheit bereiten konnte, geschah es; geflissentlich suchte er alles auf, um die Personen, die mit der Staatsregierung in irgendeiner Beziehung standen, verächtlich zu machen. Niemals hat de Lorenzi vor dem Culturkampfe nur die leiseste patriotische Kundgebung an den Tag gelegt. Weder den officiellen Festessen hat er angewohnt – und damit hatte er das Signal für den Clerus

³⁴ Vgl. dazu *Erwin Gatz*, Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert (München – Wien 1971), Personenregister.

³⁵ Dr. F. X. Dannegger (1827–71), 1868 Domherr in Trier durch kgl. Nomination. Vgl. *C. Weber* 14; *F. X. Kraus* 290 und 295.

³⁶ Zu den Wahlkandidaturen Holzers vgl. *C. Weber* 14.

der Stadt gegeben – noch weniger hatte er seinen Unterbeamten dadurch Gelegenheit zur Feier gegeben, daß er seine Bureau's an diesem Tage schloß. Seine Beamten haben sich nicht selten dieserhalb beschwert.

Als das Central-Organ der ultramontanen Parthei, die „Germania“, sich in seiner finanziellen Noth an die Ordinariate Preußens wandte, hat nicht nur er persönlich dasselbe mit einem namhaften Beitrage unterstützt, sondern demselben auch pecuniäre Beihülfe seitens des Clerus zu verschaffen gewußt.

Um die Publication irgendeiner Nachricht, welche den Königlichen Hof anbetraf, und die dem Ordinariate von Seiten des Cultus-Ministeriums zuzuging, hat er sich niemals gekümmert³⁷. Ja, er wußte es, daß dieselbe in den Pfarrkirchen der Stadt unterblieb und schwieg dazu. Wenn auch das Publicandum in dem Amtsanzeiger der Diözese verzeichnet stand, dann war dies nur geschehen, um sich zu decken für den Fall einer Requisition. Factisch hat er niemals ein Wort der Nachfrage darüber verloren.

Als im Jahre 1869 der Militairpfarrer Dr. Kaiser aus Düsseldorf den Fürsten von Rumänien, Karl von Hohenzollern mit der Fürstin von Wied in Neuwied traute³⁸, hat de Lorenzi, weil der Bischof auf dem Concil in Rom verweilte, die Suspension des Militairpfarrers beim Armee-Bischof Namszanski betrieben, weil Fürst Karl die katholische Kinder-Erziehung nicht garantiert hatte. Dr. Kaiser wurde von de Lorenzi, wiewohl er seiner Jurisdiction nicht einmal angehörte, später von der Suspension wieder befreit und mußte dieserhalb selbst die Reise nach Trier machen.

Als der Streit zwischen Kirche und Staat ausbrach, warf de Lorenzi geradezu die Brandfackel der wildesten Hetzerei in das Volk. Die Capläne, welche in der frechsten Weise die Gesetze des Staates verhöhnnten, ließ er unangefochten ihr wüstes Treiben fortsetzen. Die lächerlichste und unwürdigste Haltung derselben ließ er zu, wenn sie es hierdurch fertigbrachten, die Polizei zu täuschen und zu verhöhnen. Unter seinen Augen inscenirten sowohl Pfarrer Classen wie auch Caplan Schneiders die fürchterlichsten Scandale, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren³⁹. Dem Caplan

³⁷ Gemeint sind die von der Kanzel abzukündigenden Nachrichten über Familienveränderungen im kgl. Hause.

³⁸ Fürst Karl I. von Rumänien heiratete 1869 die Prinzessin Elisabeth, Tochter des Fürsten Hermann zu Wied-Neuwied (sie ist unter dem Namen Carmen Sylva bekannt).

³⁹ Franz Schneiders (1848–1905) war am 30. August 1873 geweiht und ohne Anzeige an die Regierung zum Kaplan an Trier-Liebfrauen ernannt worden, wo es daraufhin zu scharfen Auseinandersetzungen und erheblichen Unruhen kam, als gegen ihn eingeschritten wurde. 1874 aus Deutschland ausgewiesen, hielt er sich zuerst in England auf, trat dann 1882 in Bayern in den Kapuzinerorden ein: *Wkl* 312. Der Pfarrer von Liebfrauen, Karl August Classen (1829–99) wurde 1875 mehrfach gerichtlich bestraft und gesperrt, 1877 staatlich abgesetzt. Nach dem Kulturkampf wird er Dechant in Saarburg; *Wkl* 79. Dieser besonders schwere Konflikt, zu dem es im Staatsarchiv Koblenz Akten gibt (z. B. der ganze Bd. 5072 der Abteilung 442), wäre einer eingehenden Darstellung wert.

Dasbach⁴⁰ gab er nach dessen Sperrung nicht nur die Erlaubniß, zwei wahre Hetzblätter zu gründen, in denen Tag für Tag Staat und Regierung in der schmachvollsten Weise mit Füßen getreten werden, sondern warf auch durch die thatkräftigste Unterstützung des Unternehmens den Aufruhr durch diese Blätter ins Volk. Die wenigen staatstreuen Geistlichen ließ er durch die Geistlichen verfolgen und vom Volke verschmäht werden⁴¹. Niemals ist es ihm eingefallen, sie auch nur mit einer Silbe in Schutz zu nehmen, ja er ließ es geschehen, daß sie in der widerwärtigsten Weise behandelt wurden.

Als im Jahre 1875 gegen die Geistlichen die Sperrung des Staatsgehalteltes eintrat, mehrere Geistliche aber das Gehalt weiterbezogen, ließ er dieselben in der unerhörtesten Weise verfolgen. Das Paulinus-Blatt griff dieselben an; er ließ es geschehen, daß man den Gottesdienst dieser Geistlichen mied und die unseligsten Zerwürfnisse in den Gemeinden erregte. Alle Klagen dieser Geistlichen fruchteten nichts; de Lorenzi ließ sogar fremde Geistliche in solchen Pfarreien functionieren, ohne ein Wort zu verlieren; gestattete den Pfarrangehörigen in anderen Pfarreien ihre religiösen Pflichten zu erfüllen. Selbst die hl. Öle zur Spendung der Sacramente wurden den staatsfreundlichen Geistlichen von den Dechanten untersagt; zu keiner Conferenz der Geistlichen wurden sie mehr eingeladen. Daraus, daß alle Beschwerden hierüber bei de Lorenzi fruchtlos blieben, sowie aus der Gleichmäßigkeit des Verfahrens läßt sich der Einfluß de Lorenzi's nicht verkennen. Er wußte darum und schwieg, weil er sich über diese „Volksjustiz“, wie er selbst sagte, freute.

Auch Holzer bezieht das Staatsgehalt, daher auch der Haß de Lorenzis.

Als das Priester-Seminar staatlich geschlossen wurde, weilte der Bischof im Gefängnisse. Seine Pflicht wäre es gewesen, die Professoren zur freiwilligen Räumung des Seminars aufzufordern. Statt dessen ließ er es zu, daß mit Gewalt vorgegangen werden mußte, die Stadt war ja um einen Scandal reicher geworden, der das Ansehen des Staates beim Pöbel untergrub.

Ebenso war es auch seinem Einfluße zuzuschreiben, daß man sich jeder staatlichen Beaufsichtigung des Seminars und des Convictes widersetzte.

⁴⁰ Georg Friedrich Dasbach (1846–1907) studierte 1866–70 im Germanicum, wurde 1871 Kaplan in Trier-St. Gervasius, bis er 1875 staatlich gesperrt wurde. Im gleichen Jahr gründete er das „Paulinusblatt“, danach die „Trierer Landeszeitung“, die lange Zeit eines der führenden kämpferischen Zentrumsblätter blieb, und später sieben weitere Zeitungen. 1890 Mitglied des preuß. Abgeordnetenhauses, 1898 des Reichstags. Die führende Gestalt in der katholischen Vereinsbewegung der Kulturkampfzeit in der südlichen Rheinprovinz. Vgl. *NDB* 3 (1957) 518.

⁴¹ Zu den Angriffen des „Paulinusblatts“ gegen die Pfarrer, die das Staatsgehalt auch nach dem „Brodkorbgesetz“ weiterempfangen vgl. *C. Weber* 24.

Alle noch so gut gewillte Geistlichen wagten es nicht, auch nur ein staatsfreundliches Wort auszusprechen, aus Furcht vor dem unter seiner Aegide erscheinenden Paulinusblatte, welches nach Auflösung des General-Vicariates die Stelle des amtlichen Organs vertrat.

Wenn de Lorenzi weniger eine ganz exponierte Stellung in den Hetzereien einnahm, so hat er dies aus Schlaueit gethan. Alle Fäden der Agitation in der ganzen Diözese liefen in seiner Hand zusammen. Er wollte nur den Schein meiden, um sich für alle Fälle möglich zu halten. Abgesehen von seinem Amte hätte sein persönlicher Einfluß dem Marpinger Scandal⁴² ein Ende machen müssen, wenn er denselben hätte aufbieten wollen; er hat es nicht getan, weil er an jedem Scandale, welcher der Staatsregierung Verlegenheit bereitet, seine Freude hat.

Wäre es de Lorenzi um gewissenhafte Prüfung zu thun, dann dürfte er nicht, wie er im Jahre 1877 gethan zur Louise Lateau⁴³ pilgern und sich dort noch als General-Vicar aufspielen, wie er es gethan hat.

Wie gering das Vertrauen ist, welches de Lorenzi in die Ehrenhaftigkeit der Staats-Verwaltung setzt, dürfte daraus noch hervorgehen, daß er die bischöflichen Fonds bereits im Jahre 1875 ins Ausland brachte und mit dieser Mission gerade den Caplan Dasbach betraut hatte.

Er selbst rief den sogenannten Matthias-Verein zur Unterstützung der hilfsbedürftigen Geistlichen ins Leben. Auf dem General-Vicariate hatte derselbe seine Sitzungen, und hierdurch wurde es den Geistlichen ermöglicht, ihren Widerstand und Trotz gegen den Staat fortzusetzen.

Er gab es zu und überredete den Weihbischof zu gleichem Zwecke, daß den Seminaristen in seiner Privatwohnung noch Vorlesungen gehalten wurden⁴⁴, wiewohl das Seminar staatlich geschlossen war.

Als dem Bischofe während seines Aufenthaltes im Gefängnisse in äußerst humaner Weise drei Zimmer zur Verfügung gestellt waren, verbot er den Vertretern der katholischen Presse Triers darüber etwas zu melden, um ja nicht Veranlassung zu geben, daß die Staatsregierung milde beurtheilt werde.

De Lorenzi ist ein ränkevoller, verschmitzter, fanatischer Geistlicher, der keinen Funken von Patriotismus in sich trägt, und ich bin überzeugt, daß die Regierung an dem Tage, an welchem sie ihn zum Bisthumsverweser bestätigen würde, die Schlange an die eigene Brust gelegt hätte. Die Staatsregierung kann ihn nicht bestätigen, sie wird es auch nicht thun und

⁴² Im Sommer 1876 kam es im Marpingen/Kreis St. Wendel zu einer kirchlich nicht anerkannten Marienerscheinung und entsprechenden Wallfahrten und Prozessionen. Der Landrat ließ daraufhin eine Kompagnie Soldaten kommen und in Marpingen einquartieren. Auch dieser Zwischenfall bedarf einer quellenmäßigen Darstellung. Ausführlich schon bei *J. Bellot* (Anm. 25) 138ff. behandelt.

⁴³ Louise Lateau (1850–83), seit 1868 stigmatisierte Mystikerin in Bois d'Haine (Belgien); *LTbK* 6 (1961) 808.

⁴⁴ *Karl Kammer*, Trierer Kulturkampfpriester. Auswahl einiger markanter Priester-Gestalten aus der Zeit des preußischen Kulturkampfes, Trier 1926, 127.

mit letzterem wird sie dem besten Theile des Clerus eine Beruhigung und sich selbst den größten Nutzen bereiten.

An allen Scandalen in Trier und im ganzen Bisthum trägt de Lorenzi direct oder indirect die Schuld.

7. *Holzer an einen Beamten des Kultusministeriums* Trier, 1881 V 14
(„Abschrift mitgeth. v. Cultusminister“, AA Italien 56 secr., S. 323–29;
Vermerk: pr. 17. Mai 1881)

Verehrter Freund.

Nicht besser weiß ich meine Erwiderung auf Ihr freundliches Schreiben zu beginnen, als mit der Relation meiner jüngsten Unterredung mit Sr. Majestät in Wiesbaden. Da erfuhr ich zunächst die Verzögerung der Antwort auf das von Sr. Majestät an den Papst gerichtete Schreiben, welches an den Dank für die Geburtstags-Gratulation den Vorschlag knüpfte, den ich dem Fürsten B. suppediiert, und dessen Verwirklichung uns den Frieden anbahnen würde⁴⁵. Der König schien das unangenehm zu empfinden, ich aber bestärkte ihn in der Hoffnung, daß der Papst diesen Vorschlag nicht würde ablehnen können, und die Verzögerung wohl nur in dem Zwischenfall hier in Trier ihren Grund habe. Mir ist es nämlich nicht zweifelhaft – was ich jedoch nicht gegen Se. Majestät äußerte, daß de Lorenzi durch seinen ad latus, Prof. Reuß⁴⁶, bei Jacobini alle Stränge anspannt, um seine nach allem Recht verworfene Wahl aufrecht zu erhalten. Wüßte Jacobini⁴⁷ mit welchem Beifall die staatliche Zurückweisung dieses strebsüchtigen und despotischen Mannes selbst von der Mehrheit der jüngeren Geistlichen aufgenommen worden – die Sache würde einen anderen Fortgang haben! Wie jetzt die Verhältnisse liegen, konnte ich nur wiederholt bei Sr. Majestät das Vorschlagsrecht der Krone zu den Bischöflichen Stühlen, und die Abwehr jeder Capitelswahl, so lange der König nicht die Verleihung der Canonicate in der Hand hat, betonen. In Beziehung auf jenes Präsentationsrecht hob ich das Präcedenz beim Abschluß des Concordates hervor, wo Pius VII. dem Könige die Besetzung der Bischofsstühle zugestanden, und sein Nachfolger Leo XII. dieselbe vollführt hat⁴⁸. Darauf muß zurückgegriffen werden,

⁴⁵ Holzers Vorschlag, Bischof von Hefeke zum apostol. Vikar für Trier bestellen zu lassen.

⁴⁶ Zu Professor Peter Alexander Reuß (1844–1912), 1870 Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Seminar zu Trier, 1892–1912 Generalvikar von Trier, vgl. C. Weber, Reg.

⁴⁷ Marginalnotiz Bismarcks: „Er weiß es.“

⁴⁸ Unzutreffend. Dem König stand keineswegs die Besetzung der Bischofsstühle zu, sondern es bestand nur für die Domkapitel die Verpflichtung, keine dem König weniger genehme Person zu wählen.

und nur dann davon abgesehen und die Wahl zugelassen werden, wenn der König über die Canonicate verfügt. Nur unter dieser Bedingung wird die Zukunft eine friedliche zwischen Staat und Kirche sein. Nehmen Sie doch ja Anlaß, lieber Freund, auf diesen Friedensweg bei Ihrem Herrn Chef zu deuten, um so mehr als ich nun auch aus dem Munde Sr. Majestät vernommen, wie ungern der hohe Herr diesen weisen und unverdrossenen Minister aus dem Cultusministerium würde entlassen mögen⁴⁹.

Allerdings wird nun auch das Auge zu schärfen sein, wo die geeigneten Männer für das so bedeutsame Bischofsamt, und zunächst für Trier aufzuthun. Krementz ist schon über die 60. hinaus, und bei seinem zarten Gemüth kaum mehr kräftig genug zum Fuhrmann des verfahrenen „currus Israel“. Besser gerüstet, aber nicht selbstständig genug und zu wenig für die höheren Lebenskreise geschult, erachte ich den Panebianco⁵⁰. Dagegen habe ich in längerem Umgang mit dem Prof. Dr. Kraus in Freiburg, schon vor Jahren einen Candidaten für unseren Bischofsstuhl gesehen, wie ich durch hervorragende wissenschaftliche Bildung, Unbescholtenheit, patriotische Gesinnung und feine Lebensmanieren anderswo nicht des Gleichen zu ermitteln wüßte. Er ist Trierischer Diözesan und wie ich glaube, auch dem Papste nicht unvorteilhaft persönlich bekannt. Ich hielt mich neulich nicht befugt, bei Sr. Majestät auf diesen Candidaten hinzuweisen; aber da ich unmittelbar nachher zu der Großherzogin von Baden⁵¹ beschieden war und sie selbst in längerer Unterhaltung die Rede auf Kraus brachte, war sie über die Aussichtnahme für diesen Candidaten zu der Bischofswürde hoch erfreut und versicherte, daß sie sofort das Augenmerk ihres Königl. Herrn Papa auf diesen auch von ihr und dem Großherzog hochgeschätzten Geistlichen richten würde. Ich hoffe immer noch auf ein freundliches Entgegenkommen Roms zu dem Ihnen bekannten Vorschlag; jedenfalls müßte aber jede weitere Wahl bei uns verhütet werden; denn die 4 geistlichen Imbecillitäten, welche de Lorenzi am Strick hat⁵², würden dann den Prof. Reuß, dessen alter ego und

⁴⁹ Bezugnahme auf das bevorstehende Ausscheiden v. Puttkamers aus dem Kultusministerium.

⁵⁰ Johann Weißbrodt (1830–93), 1868 als Nachfolger von Krementz Pfarrer von St. Kastor in Koblenz, 1881 Dechant, 1891 Ehrendomherr; *Wkl* 368. Holzer gebraucht scherzhaft die italienische Form, da es einen Kardinal Panebianco gab.

⁵¹ Luise Großherzogin von Baden, Tochter des Kaisers Wilhelm I. und Gönnerin von F. X. Kraus; vgl. *F. X. Kraus* (Reg.). Am 26. August 1881 trug Kraus nach einem längeren Gespräch mit dem Großherzog und seiner Gemahlin über die Politik folgendes in sein Tagebuch (465) ein: „Die Güte und Herablassung, mit der mich die höchsten Herrschaften behandelten, hat mich aufs tiefste bewegt und muß lebhaftesten Dank in mir erwecken. Das Vertrauen, welches beide, der Großherzog wie seine Gemahlin, mir schenken, läßt mich diese innerlich reichen und schönen Seelen erkennen, in denen ein unvergleichliches Pflichtgefühl und unerschöpfliche Güte wohnen“.

⁵² Gemeint sind die übrigen Mitglieder des Trierer Domkapitels, das durch den Kulturkampf von seiner normalen Mitgliederzahl so weit abgefallen war.

ejusdem furfuris wählen. Hinter den mißlungenen Wiener Verhandlungen agitierte eben de L. durch diesen Dr. Reuß!

Wie bedauere ich nicht ausführlich mündlich mit Ihnen verkehren zu können! Lassen Sie mich noch die Bitte aussprechen mich Sr. Exzellenz verehrungsvoll empfehlen, und Hochdensenben auch an den vortrefflichen Dr. Beck⁵³ in Linnich wegen Berufung zu einer Schulrath-Stelle gefälligst erinnern zu wollen.

Stets in größter Hochachtung Ihr Holzer.

8. Manteuffel⁵⁴ an Goßler⁵⁵ Troppau, 1881 VI 29
(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 33 fol. 67–68)

Euer Excellenz

danke ich ganz ergebenst für die gütige Aufmerksamkeit mir die Abschrift Ihres Schreibens an den Herrn Staatssekretair Hofmann geschickt

⁵³ Dr. Karl August Beck (1839–1908) war zur Zeit des Kulturkampfes einer der ganz wenigen staatsfreundlichen Geistlichen in Trier. Über seinen Werdegang geben einige Aufzeichnungen von Kraus Aufschluß. Als Kraus 1862, schon als junger Doktor, in das Trierer Priesterseminar eintrat, fand er dort nur wenige Studenten, die seiner Geistesart entsprochen hätten. Einer von ihnen war Beck, „einer der talentvollsten und tätigsten jungen Männer, die das Seminar jetzt einschließt; und ich muß gestehen, daß mir sein Umgang gleich dem von Freyholds (weiterer Student) überaus angenehm und geistig anregend ist. Diese beiden Herren sind einige der wenigen, mit denen man ein vernünftiges Wort über Religion, und Wissenschaft, über das Leben und die Welt sprechen kann. Sonst ist es unglaublich, wieviel verbrannte Hirnerzeugnisse in den Köpfen der Seminaristen spuken; den meisten ist nie der Gedanke gekommen, selbständig zu arbeiten, sie schwören ruhigen Gemütes auf die Worte ihres Meisters“ (*F. X. Kraus* 151 f., 13. 7. 1862). Seitdem war er mit Beck oft zusammen. 1864 schreibt Kraus: „Beck teilt mir mit, nach einem Gerücht sei man in Rom damit umgegangen, Herrn von Döllingers Papstfabeln auf den Index zu setzen, habe es aber schließlich doch nicht gewagt. Ebenso meine man, drohe Kuhn ein ähnlicher Stoß. Er forderte mich auf, meine Feder recht zu spitzen und die HH. Neuscholastiker und Romanisten in den Grund zu bohren . . .“ (ebd. 198, 10. 8. 1864). Vgl. auch ebd. 243. Zuletzt taucht Beck 1867 in den Tagebüchern auf (246). 1868 wurde Beck Domvikar. Als Falk 1875 nach Trier kam, war er neben Holzer der einzige Geistliche, der an dem großen Festessen teilnahm. Danach wurde er Direktor am Lehrerseminar in Linnich, anscheinend ohne *missio canonica* des Erzbischofs Melchers, worüber es zu heftigem Streit gekommen zu sein scheint. Vgl. die Briefe Melchers' an Korum im Nachlaß Korums im Bistumsarchiv Trier. Zuletzt wurde er Regierungsrat in Heiligenstadt. Vgl. *Gottfried Kentenich*, Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, Trier 1915, 986.

⁵⁴ Edwin Freiherr von Manteuffel (1809–85). Von seinen früheren wichtigen Tätigkeiten in der preußischen Politik abgesehen, war er seit 1879 Statthalter von Elsaß-Lothringen. Zu seiner Kirchenpolitik vgl. *Arnold Sachse*, Die Kirchenpolitik des Statthalters Freiherrn von Manteuffel, in: *Elsaß-Lothringisches Jahrbuch* 5 (1926) 146–71; *F. Klein* 276–301; *C. Weber* 47. Vgl. *Gordon A. Craig*, Portrait eines politischen Generals: Edwin von Manteuffel und der Verfassungskonflikt in Preußen, in: *Krieg, Politik und Diplomatie*, Wien/Hamburg 1968, 121–56.

⁵⁵ Gustav von Goßler (1838–1902), 1881–91 preußischer Kultusminister. Vgl. *Bj* 7 (1905) 334–47; *NDB* 6 (1964) 650 f.; *E. Schmidt-Volkmar*, Reg.

zu haben und da Sie mir sagen, daß Sie erst heute Abend aus Ems zurückkehren, so antworte ich erst heute Abend, damit mein Brief Eure Excellenz morgen Vormittag sicher in Berlin trifft. Herr Minister Hofmann hat Euer Excellenz einen Bericht des Bezirks-Präsidenten Back über den Abbé Korum geschickt und sich empfehlend über diesen ausgesprochen, wie er mir schreibt. Ich kann dem hinzufügen, daß der Bischof von Metz⁵⁶ mich vor $\frac{3}{4}$ Jahren gefragt hatte, ob ich damit einverstanden sei und glaube, daß Seine Majestät der Kaiser es genehmigen würde, wenn er den Abbé Korum zum Koadjutor von Metz vorschläge⁵⁷. Ich zog hierauf Erkundigungen ein und habe nur Vortheilhaftes über p. Korum gehört, so daß ich dem Bischof von Metz bejahend antworten konnte. Der Abbé Korum lehnte aber diese Auszeichnung ab und blieb auch trotz meinem Zureden fest bei dieser Ablehnung stehen. Später habe ich erfahren, daß der Abbé Korum in Innsbruck in einer Jesuitenanstalt die theologische Doktorwürde empfangen, ohne doch selbst in den Orden zu treten. Da er dann als Pfarrer am Münster von Straßburg in Vorschlag gebracht würde, zu welcher Stellung ihn die öffentliche Meinung längst designierte, ehe der Bischof Räß sich zu dem Vorschlag selbst entschloß, so habe ich wiederholt Herrn Korum bei mir gesehen, um ein eigenes Urtheil zu gewinnen. Derselbe ist ein sehr gläubiger Katholik und hat wie alle Elsaß-Lothringischen Geistlichen französische Sympathien, ist aber ein grundgescheuter, durchgebildeter Mann, von wohlwollenden, rechtlichen Charakter, besitzt außergewöhnliche Kanzelgaben und hat Urtheil genug, um sich in die bestehenden Verhältnisse von Elsaß-Lothringen zu finden. Ich habe mir in Kirchen- und Schulfragen wiederholt Gutachten von ihm geben lassen oder ihn über diese gesprochen, und habe stets objective Auffassung bei ihm gefunden. Als Bischof Räß sich endlich entschloß, sich auch einen Koadjutor zu wählen, schlug derselbe den Abbé Korum dazu vor. Ich gab hierzu nicht meine Zustimmung, weil ich den älteren Geistlichen Abbé Stumpf geeigneter hierzu hielt, was nicht allein auf seiner Anciennität den Elsässischen Geistlichen gegenüber beruhte, sondern auch auf rein lokalen Personalverhältnissen im Elsaß, deren Anführung zu Memoirsschreiben führen würde⁵⁸. Aber ich kann aus voller

⁵⁶ Paul Du Pont des Loges (1804–86), 1840 Generalvikar in Orléans, 1842 Bischof von Metz. Vgl. *F. Klein*. – Karl (von) Hofmann (1827–1910), 1880–87 Staatssekretär von Elsaß-Lothringen. Vgl. *Hans-Otto Binder*, Reich und Einzelstaaten während der Kanzlerschaft Bismarcks 1871–1890. Eine Untersuchung zum Problem der bundesstaatlichen Organisation (Tübinger Studien zur Geschichte und Politik Nr. 29), Tübingen 1971, Reg. – Otto Back (1834–1917), 1873–80 kommissarischer Bürgermeister von Straßburg, 1880–86 Bezirkspräsident des Unterelsaß, 1887–1906 Bürgermeister von Straßburg, 1911–15 Präsident der elsässisch-lothringischen Ersten Kammer; *Ernst Rudolf Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, 4. Bd. (Stuttgart 1969) 442 Anm. 23.

⁵⁷ Zu den Verhandlungen um Korums Koadjutorie in Metz vgl. *J. Treitz* 19–34 und *F. Klein* 293–301.

⁵⁸ Zu den schwierigen Parteiverhältnissen im Elsässischen Klerus vgl. *J. Treitz* a. a. O. und *A. Sachse* (Anm. 54) 149 f.

Überzeugung es aussprechen, daß ich den Abbé Korum für die für ihn projectierte Stellung für vollkommen geeignet und empfehlenswerth erachte.

Hier haben Eure Excellenz meine Wissenschaft in vollster Offenheit.

pp. gez. Freiherr von Manteuffel, Generalfeldmarschall.

9. Schlözer an Busch⁵⁹

Rom, 1881 VII 9

(Original, eigenhd., AA Italien 56 Bd. 33, fol. 88–91; Aktenvermerke: A. 4363; p. 12. Juli 1881; tel. nach Kissingen 12. 7.)

Lieber Busch,

am Abend vor Abreise nach Kissingen bat mich Graf Herbert⁶⁰ – vermutlich im Auftrage des Vaters – ihn gelegentlich über mein hiesiges Treiben einige Mittheilungen zu machen.

Durch morgen den Feldjäger lasse ich an ihn ein Schreiben abgehen, aus dem ich Ihnen Folgendes zu copieren mir erlaube:

„Ich bin am 6. d. M. hier eingetroffen.“⁶¹

Am folgenden Tage früh 9 Uhr war ich im Vatican, um Jacobino⁶² das (zweite) Schreiben des Fürsten zu übergeben⁶³. Eminenz verfügte sich sofort mit dem Schreiben zum Papst, um dessen Befehle einzuholen und bat mich zu weiteren Besprechungen am nächsten Tage (gestern) Abends 6 Uhr wiederzukommen.

Jacobini sagte mir, daß einzig und allein der Papst und er selbst um die gegenwärtigen Verhandlungen mit uns wüßten; die beiden darauf bezüglichen Schreiben des Fürsten würden Keinem Anderen gezeigt. So groß ist die Furcht des Pontifex maximus vor den Jesuiten und Intransigenten des Vaticans; eben so groß und ernst ist aber auch in diesem Momente – wie Jacobini durchblicken ließ – der Wunsch Leos irgend etwas Practisches mit uns zu Stande zu bringen; daher tiefste Verschwiegenheit und andererseits möglichste Beschleunigung der Geschäfte.

⁵⁹ Clemens August Busch (1834 Köln – 1895 Berlin), 1872 Legationsrat und Konsul in St. Petersburg, 1874 Vortragender Rat in der politischen Abteilung des Auswärtigen Amtes, 1881 Unterstaatssekretär und in Sondermission in Rom; nach 1885 Gesandter in Bukarest, Stockholm und Bern; *NDB* 3 (1957) 59 f.

⁶⁰ Graf Herbert von Bismarck (1849–1904), 1880 Legationsrat, 1886–90 Staatssekretär. Vgl. *Staatssekretär Graf Herbert von Bismarck*. Aus seiner politischen Privatkorrespondenz, hrsg. von Walter Bussmann (Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 44, Göttingen 1964).

⁶¹ Schlözer weilte vom 6. bis ca. 22. Juli und 26. August bis 19. September 1881 in Rom. Seine Abreise als neuer Vatikangesandter erfolgte dann am 1. Februar 1882. Vgl. *E. Schmidt – Volkmar* 276 ff.

⁶² Ludovico Jacobini (1832–87), 1874 Nuntius in Wien, 1879 Kardinal, 1880 Staatssekretär; vgl. *R. Lill*, Reg. und *C. Weber*, Reg.

⁶³ Vgl. *C. Weber* 46 f.

Gestern Abend 6 Uhr war ich also zum zweiten Male bei Jacobini; die späte Stunde war von ihm absichtlich gewählt, damit ich ungesehen und unerkannt zu ihm gelangen könnte und nicht etwa Collisionen mit anderen Besuchern ausgesetzt werde. Eine Karte, die er mir schon Tags zuvor gegeben, diente dazu mich ohne Nennung meines Namens durch den doppelten Cordon von Schweizer-Gardisten und Gendarmen zu ihm zu bringen.

Wir sprachen zunächst über Trier. Ob der Papst den p. Korum – wie in Jacobinis letztem Schreiben angegeben – durch das dortige Kapitel wird erwählen lassen, oder ob derselbe sera préposé au Diocèse par l'autorité directe du Souverain Pontife, hatte Letzterer noch nicht bestimmt. Ein jeder neue Bischof wählt sich beim Antritt seines Amtes einen General-Vicar. Ich machte den Staatssecretair darauf aufmerksam, daß es mehr als bedenklich sein würde, falls Korum etwa auf den Gedanken kommen sollte, Lorenzi zu seinem General-Vicar zu ernennen. Jacobini stimmte mir bei und erklärte eine solche Wahl ebenfalls für unstatthaft. Hoffentlich wird Korum in dieser Hinsicht einen Wink vom Vatican erhalten.

Was das Bisthum Fulda anbetrifft, so schlug ich vor, Korum für dasselbe als apostolischen Vicar einzusetzen. Diese Idee fand kaum Anklang bei Jacobini. Er meinte, daß in diesem Augenblicke, wo Trier einen Bischof erhalte, die Fuldaer Geistlichkeit es schmerzhaft empfinden und es als eine unverdiente Zurücksetzung auffassen könnte, wenn der Papst ihr statt eines Bischofs bloß einen apostol. Vicar als Hirten schicken wollte.

Heute wird Jacobini mit dem Papst über die Person des für Fulda zu ernennenden Bischofs sprechen und mir morgen Mittag den Namen angeben, damit ich alsdann telegraphisch (mit Keudell⁶⁴, Chiffre) anfragen kann, ob der Betreffende uns genehm ist. Eine baldige telegr. Auskunft, ob er für uns persona grata sein wird, hielt Jacobini für sehr wünschenswerth. Ich schlug vor, einen der Capitel-Verweser von Osnabrück oder Paderborn zu nehmen⁶⁵; das will aber der Papst nicht, weil die dortigen Verhältnisse sich unter den gedachten Herren so gut gestalten und er diese Entwicklung nicht stören will.

Wir gingen dann auf Köln über. Ich fragte, ob der Papst den Herrn Melchers nicht zur Resignation veranlassen und ihn etwa als Kardinal nach

⁶⁴ Robert von Keudell (1824–1903), von Bismarck und seiner Frau von Jugend an wegen seines virtuosen Klavierspiels geschätzt, wurde der schwerreiche Müßiggänger 1863 ins Auswärtige Amt berufen und 1872 Gesandter in Konstantinopel, 1873 am Quirinal, 1876–87 Botschafter ebd. Er spielte in Rom eine mehr dekorative Rolle, diese aber ausgezeichnet. Von schwierigeren diplomatischen Fragen ausgeschlossen. Vgl. *BJ* 10 (1905) 306–11; *R. Lill* (Reg.).

⁶⁵ Die Domherren Franz Kaspar Drobe und Bernhard Höting wurden 1882 zu Bischöfen von Paderborn und Osnabrück erhoben. Vgl. *Fried. Gerhard Hohmann*, Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn von 1857 bis 1892, in: *Westfälische Zeitschrift* 122 (1972) 191–282.

Rom berufen könnte, (Melchers ist bejahrt und kann – wie ich zufällig gehört – das hiesige Klima nicht vertragen). Das Gehalt, was der Papst einem Kardinal geben muß, beläuft sich bekanntlich auf 20 000 francs; außer dieser mensa hat er auch die Kosten der ersten hiesigen Einrichtung des neuen Kardinals zu tragen. Bei der gegenwärtigen Finanznoth des Vaticans glaubte ich durchblicken lassen zu dürfen, daß wir wohl geneigt sein würden, für Melchers einen Theil solcher Kosten zu übernehmen⁶⁶. Jacobini hörte aufmerksam zu, sagte aber, daß der Papst solchen Resignations-Ideen einstweilen nicht zugänglich sei, da er gerade für Melchers eine besondere Zuneigung hege und ihn gerade als Bischof sehr hoch stelle.

Ich brachte dann also die Frage in Anregung, ob vielleicht ein Coadjutor für Köln ernannt werden könne, wie ehemals Geißel für Droste⁶⁷. Diesen Vorschlag faßte Jacobini wärmer auf. Ich bemerkte ihm freilich, daß, da wir Melchers nicht mehr als Bischof betrachteten, wir eigentlich auch keinen Coadjutor anerkennen könnten; doch würde sich für einen derartigen kirchlichen Würdenträger dann auch wohl in anderer uns genehmer Titel finden lassen. Jacobini will das noch mit dem Papst besprechen.

Schließlich versuchte der Staatssecretair einer Besprechung der Maigesetze etwas näher zu treten. Ich erklärte ihm aber sofort, daß hierin eine Änderung nicht zulässig sei; dagegen hätten wir die feste Absicht, in allen einzelnen concreten Fällen den Wünschen des Vaticans nach Kräften entgegenzukommen und der Reichskanzler habe es aufs bestimmteste ausgesprochen, daß *il combattimento lunga tutta la linea deve cessare* – bei welchen Worten die Augen Seiner Eminenz freudig leuchteten und er rasch hinzufügte: *e quando il Principe Bismarck vuole uno cosa, sarà eseguita certamente.*

Insbesondere sagte ich ihm, daß wenn die Geistlichkeit sich uns zur Erfüllung der Anzeigepflicht verstehen könnte, ein fond von etwa 12 Millionen Lire gesperrter Gelder bereit liege, um den betreffenden Diözesen ausgezahlt zu werden. Auch sollte dem Clerus selbst die ‚Anzeige‘ so leicht wie möglich gemacht werden; eine gesetzliche Vorschrift für die Form derselben bestehe nicht; die einfachste Nennung des Namens eines Neugewählten würden wir als hinreichend betrachten.

Diese meine letzte Bemerkung nahm Jacobini zwar stillschweigend, aber mit sichtlicher Aufmerksamkeit entgegen.“

So weit, lieber Busch, geht mein Schreiben an Herbert. Wenn diese Zeilen bei Ihnen einlaufen, so haben Sie schon seit 48 Stunden das Telegramm,

⁶⁶ Zur Bezahlung des Kardinalsgehaltes für Melchers vgl. *Hans Philippi*, Zur Geschichte des Welfenfonds, in: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 31 (1959) 190–254, hier 218.

⁶⁷ Zur Ernennung Geißels zum Koadjutor von Droste vgl. *R. Lill*, Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842 vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd. 6, Düsseldorf 1972), ab S. 162.

welches ich voraussichtlich nach meiner morgigen Conferenz mit Jacobini an Sie abzulassen mir erlauben werde. Hoffentlich erhalten Sie recht bald Auskunft, ob der Betreffende persona grata. Unterstaatssecretair Lucanus⁶⁸ kennt das gesammte geistliche Personal aufs Genaueste.

Herzliche Grüße Ihr S.

Keudell weiß nur, daß ich hier im Vatican ein Geschäft habe.

10. *Immediatbericht Goßlers*

Kissingen, 1881 VII 14

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 33, fol. 105–08; Aktenvermerke: p. 15. Juli 1881; Das Original ist heute an S. M. befördert; z. d. A. 15. 7.)

Vorläufiger Bericht des Ministers der geistlichen pp. Angelegenheiten über die Besetzung des bischöflichen Stuhles in Trier mit dem Domkapitular Korum in Straßburg.

Ew. Kaiserlichen und Königlichen Majestät hatte ich bei der am 27. Juni d. J. zu Ems mir huldvollst gewährten Audienz zu berichten die Ehre gehabt⁶⁹, daß unmittelbar vor meiner Abreise von Berlin ein Schreiben⁷⁰ des Cardinal-Staatssekretärs Jacobini an den Reichskanzler Fürsten von Bismarck eingegangen sei, inhalts dessen der Papst den dringenden Wunsch hege, sich mit Ew. Majestät Regierung über die Besetzung des bischöflichen Stuhles zu Trier, und zwar mit dem Domkapitular Korum in Straßburg, zu verständigen.

Nachdem der Statthalter von Elsaß-Lothringen sich über p. Korum eingehend mündlich, wie schriftlich in durchaus günstigem Sinne geäußert hatte, antwortete zunächst Fürst von Bismarck in seiner Eigenschaft als Minister der auswärtigen Angelegenheiten für seine Person in entgegenkommender Weise und bemerkte in einem weiteren Schreiben, daß, da auch bei Ew. Majestät Kultusminister Bedenken gegen die vorgeschlagene Persönlichkeit nicht obwalteten, die Hoffnung bestehe, daß demnächst Ew. Majestät p. Korum als persona grata erscheinen würde⁷¹.

Zwischen dem Fürsten von Bismarck, meinem Amtsvorgänger⁷² und mir herrschte von vornherein Einverständnis, daß die definitive Besetzung des

⁶⁸ Hermann (von) Lucanus (1831–1908), seit 1859 im Kultusministerium, 1878 bis zum 22. Juni 1881 Direktor der geistlichen Abteilung, danach Unterstaatssekretär bis 1888. Danach geädelt und Chef des Zivillabinetts Wilhelms II. Vgl. C. Weber, Reg. Über seine einflußreiche Tätigkeit als Mitarbeiter des Kaisers vgl. J. C. G. Röhl, Deutschland ohne Bismarck. Die Regierungskrise im zweiten Kaiserreich 1890–1900 (Tübingen 1969), Reg.

⁶⁹ Zu den Vorgängen am 27. Juni 1881 in Bad Ems vgl. C. Weber 46.

⁷⁰ Das Schreiben vom 20. 6. 1881, vgl. ebd. 45.

⁷¹ Bismarck an Jacobini, 29. und 30. Juni 1881 (AA Italien 56 Bd. 33 fol. 54–56 und 75–76). Vgl. J. Heckel 275 Anm. 3.

vakanten Bischofssitzes durchaus erwünscht sei, daß das Entgegenkommen der Kurie um so höher veranschlagt werden dürfe, als es auf die Zurückweisung des Kapitularvikars de Lorenzi erfolge⁷³, und daß, wenn gegen p. Korum nicht ganz bestimmte Gründe, welche ihn als persona minus grata charakterisierten, vorlägen, Eurer Majestät die Ertheilung der landesherrlichen Anerkennung demnächst ehrerbietigst zu empfehlen sein möchte.

In letzterer Beziehung haben die im Wesentlichen auf den Mittheilungen⁷⁴ des Statthalters von Elsaß-Lothringen beruhenden Ermittlungen Folgendes ergeben:

p. Korum, welcher bei Colmar geboren ist und im kräftigsten Mannesalter steht, genießt den Ruf eines wissenschaftlich hervorragenden Geistlichen. Bis zu seiner im Oktober 1880 erfolgten Ernennung zum Kanonikus in Straßburg hat er mehrere Jahre lang als Professor am dortigen Priesterseminar gewirkt, in letzter Zeit auch die Stelle eines französischen Predigers am Dom bekleidet. Nach Außen ist er im Übrigen nicht hervorgetreten. Bei der Ernennung eines Coadjutors für die Diözese Metz wollte ihn der Statthalter berufen, jedoch lehnte p. Korum ab. Demnächst brachte ihn der Bischof von Straßburg als seinen Coadjutor in Vorschlag, der Statthalter wünschte indeß aus Gründen, welche hier im Einzelnen nicht bekannt sind, aber dem p. Korum nicht zum Nachtheil gereichen, die Ernennung eines anderen, älteren Geistlichen. Nicht verschwiegen darf werden, daß p. Korum auf dem von Jesuiten geleiteten Kollegium in Innsbruck den Doctorgrad erworben hat und wie die übrigen Geistlichen des Ober-Elsaß, von französischen Sympathien nicht frei ist. Der Statthalter faßt aber sein Urtheil dahin zusammen, daß der ihm persönlich bekannte Korum kein Jesuit, nicht compromittiert, für den in Aussicht stehenden Posten durchaus geeignet sei und von ihm nur empfohlen werden könne.

Aus allen diesen Momenten dürfte hervorgehen, daß p. Korum nicht in jeder Hinsicht demjenigen Bilde entspricht, welches die preußische Staatsregierung von einem zur Leitung der Trierer Diözese berufenen Bischof sich machen möchte und daß die ganze Persönlichkeit desselben wie ein verschlossenes Buch der Staatsregierung gegenüber erscheint. Vergegenwärtigt man sich aber, daß auf die Berufung eines absolut vertrauenswürdigen Bischofs gegenwärtig überhaupt nicht zu rechnen ist, so wird sich auf der anderen Seite nicht verkennen lassen, daß spezielle Gründe, welche p. Korum als persona minus grata erscheinen lassen, nicht bestehen und daß die allgemeinen Erwägungen zu Gunsten der demnächstigen Anerkennung des p. Korum immerhin erheblich schwerer wiegen, als diejenigen für die Ablehnung. Nachdem das Vatikanum die oberhirtliche Macht mehr denn je

⁷² Robert von Puttkamer.

⁷³ Vgl. dazu C. Weber 45 Anm. 16.

⁷⁴ Vgl. hier Dokument 8.

im Papstthum konzentriert und die individuelle Bedeutung der einzelnen Bischöfe zurückgedrängt hat, wird die preußische Staatsregierung Bischofskandidaten wie p. Korum nicht durchaus von der Hand weisen dürfen und derartige Bischöfe auch ertragen können, so lange die in den neueren kirchenpolitischen Gesetzen enthaltenen Machtmittel in ungeschwächter Kraft bestehen bleiben.

Eine weitere wesentliche Förderung dieser Angelegenheit von hier aus erweist sich augenblicklich als nicht ausführbar, da nach hierher gelangten Mittheilungen der Papst sich noch nicht darüber schlüssig gemacht hat, ob p. Korum zum Bischof durch das Kapitel gewählt oder durch unmittelbare päpstliche Autorität ernannt werden soll. Im Einvernehmen mit dem Fürsten von Bismarck habe ich indeß nicht unterlassen wollen, Ew. Majestät diesen vorläufigen Bericht in Ehrfurcht zu erstatten. –

Zum Schluß erlaube ich mir noch ganz gehorsamst zu erwähnen, daß auch wegen Besetzung des Bisthums Fulda Andeutungen gefallen sind und im Anschluß hieran seitens Ew. Majestät Ministers der auswärtigen Angelegenheiten Veranlassung genommen werden wird, auf den Professor Dr. Kraus in Freiburg i. Br. als auf eine Ew. Majestät voraussichtlich genehme Persönlichkeit hinzuweisen.

In tiefster Ehrerbietung und Unterthänigkeit Ew. Kaiserlichen und Königlichen Majestät treu gehorsamster gez. v. Goßler.

Seiner Majestät dem Kaiser und König.

11. *Immediatbericht Goßlers*

Kissingen, 1881 VII 16

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 33, fol. 114–19; Aktenvermerk: *Das Original ist, mit dem Siegel des Cultusmin. verschlossen, am 17. Juli nach Gastein befördert. ZdA*)

Zweiter Bericht des Ministers der geistl. pp. Angelegenheiten wegen Besetzung der Bischofsstühle in Trier und Fulda.

Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät

beehre ich mich, nachdem zwischen dem Fürsten von Bismarck und mir weitere Kommunikationen stattgefunden haben, in Ergänzung des Immediatberichts vom 14. d. M. Nachstehendes in aller Unterthänigkeit vorzutragen.

Nachdem der Cardinal-Staatssecretair Jacobini den Kanonikus Korum als Candidaten der Kurie für den Trierer Bischofssitz bezeichnet und die über p. Korum angestellten Ermittlungen zu dem Ew. Majestät bereits bekannten Ergebnis geführt hatten, wurde Ew. Majestät Gesandter in Washington, von Schlözer, welcher sich gerade in Europa auf Urlaub befand

und wie bisher einen Theil desselben in Italien, wo er früher Jahre lang der k. Gesandtschaft bei dem heiligen Stuhle angehörte, zubringen wollte, von dem Fürsten von Bismarck ersucht, seine alten Beziehungen zu benutzen und die Kurie näher zu sondieren. Über seine ersten Eindrücke hat von Schlözer in einem Privatbrief eine vertrauliche Meldung – bisher die einzige – erstattet, nach welcher die Kurie in Erörterungen über die Regelung der Verhältnisse auch in anderen Diözesen, als in Trier, einzutreten geneigt ist. Kardinal Jacobini hat zunächst Fulda genannt, für dieses Bisthum aber einen Candidaten bezeichnet, gegen welchen ich, soweit ich gegenwärtig die Verhältnisse übersehen kann, erhebliche Bedenken geltend machen muß. Es ist dies der Professor Reuß in Trier, welcher aus den Wiener Verhandlungen von 1879/1880 den preußischen Unterhändlern genau bekannt geworden ist. p. Reuß gilt für einen wissenschaftlich bedeutenden, dialektisch scharf durchgebildeten, in hohem Grade energischen Kleriker. Gegen ihn sprechen zunächst seine Ausbildung, welche er theils im Konvikt zu Trier, theils im Collegium Germanicum bzw. Collegium Romanum⁷⁵ – zwei lediglich von Jesuiten geleiteten Anstalten – gefunden hat, sowie die eidliche Verpflichtung, welche ihn in Folge dessen an die Propaganda bindet, und die das Vaterland verleugnende Gesinnung, welche ihn als echten Germaniker kennzeichnet. Sodann unterliegt es kaum einem Zweifel, daß p. Reuß zu den Leitern und Organisatoren des ultramontanen Widerstandes gegen die preußischen Gesetze und Regierungsmaßregeln gehört hat. Auch muß es auffallen, daß p. Reuß seit einiger Zeit in der Germania, welche gegenwärtig der intransigenten Partei am päpstlichen Hofe als Organ dient, in den Vordergrund gestellt und als „ein an hoher kirchlicher Stelle sehr genehmer Bisthumsverweser“ bezeichnet wird.

Weitere Erhebungen über p. Reuß werden zwar noch angestellt, da aber kaum zu erwarten steht, daß vorstehende Momente eine wesentliche Abschwächung erfahren werden, so möchte ich auf alle Fälle um die huldvolle Genehmigung allerunterthänigst bitten, – sofern Allerhöchstdieselben gestatten, daß der Frage wegen Besetzung des Bisthums Fulda näher getreten werde – als Ew. Majestät p e r s ö n l i c h e n Kandidaten den in meinem Immediatberichte vom 14. d. Mts. bereits genannten Professor Kraus zu Freiburg in Rom suppeditieren zu dürfen. Ew. Majestät Regierung kann p. Kraus nicht wohl empfehlen, ohne ihn bei der Kurie verdächtig, vielleicht sogar unmöglich zu machen. Wird aber p. Kraus als ein Ew. Majestät persönlich sympathischer Mann bezeichnet, dessen Ernennung Allerhöchstdieselben gern sehen würden, so darf angenommen werden, daß er in Rom nicht recusiert wird.

⁷⁵ Reuß war nicht Zögling des Collegium Germanicum, sondern lebte 1867–69 im Kolleg St. Maria de Anima, während er an S. Apollinare Kirchenrecht studierte. Er hat also nie eine von Jesuiten geleitete Anstalt besucht.

p. Kraus, welcher – wie mir versichert worden – Ew. Majestät persönlich bekannt ist, erfreut sich als Professor des katholischen Kirchenrechts eines bedeutenden Ansehens, soll auch nach der mir vom Dompropst Holzer kürzlichen gemachten Mittheilung wegen seiner Gelehrsamkeit vom Papste in hohem Maße geschätzt werden. Als geborener Trierer steht er den Verhältnissen der westlichen Diöcesen nahe. In dem badischen Kirchenstreite, wie bei Regelung der kirchlichen Verhältnisse in Elsaß-Lothringen soll p. Kraus nach glaubwürdigen Zeugnissen einen erheblichen Einfluß in versöhnlichem Sinne geäußert haben. Mit der Regierung und ihren Vertretern hat p. Kraus wiederholt freundliche Beziehungen angeknüpft, an seiner patriotischen, zum Frieden geneigten Gesinnung scheint nicht gezweifelt werden zu dürfen. In einem Berichte vom 2. April d. Js. spricht sich der damalige Regierungspräsident von Wolff auf Grund persönlicher Bekanntschaft in hohem Maße günstig über ihn aus⁷⁶ und in einem Gespräche, welches ich am 28. Juni des Js. in Coblenz mit dem Dompropst Holzer gepflogen, hat mir letzterer den p. Kraus als einen unbedingt zuverlässigen und in erster Linie bei Besetzung leitender Stellungen zu berücksichtigenden Geistlichen bezeichnet.

Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät bitte ich hiernach allerunterthänigst um huldvolle baldige Entscheidung, ob p. Korum als persona grata angesehen werden darf – bejahenden Falls würde der amtliche Antrag sofort innerhalb des Staatsministeriums in die Wege geleitet und Ew. Majestät unterbreitet werden –, ferner um Allergnädigste Genehmigung, daß wegen Besetzung des Bisthums Fulda mit der Kurie verhandelt und p. Kraus Namens Ew. Majestät als genehmer Candidat benannt werde. Sobald ich über Reuß noch weiteren Aufschluß erhalte, werde icht nicht verfehlen, Ew. Majestät gehorsamsten Bericht zu erstatten.

In tiefster Ehrfurcht und Unterthänigkeit Ew. Kaiserlichen ud Königlichen Majestät treu gehorsamster gez. v. Goßler.

An seine Majestät den Kaiser und König

12. *Wilhelm I. an Goßler*

Gastein, 1881 VII 20

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 34, fol. 21–22; Aktenvermerke: *A. 4530; pr. 22 Juli 1881; mit A. 4556 eingegangen am 24/7; mit A 4556 zu den Akten geschrieben*)

Durch einen Irrthum ist ein Schreiben an Sie vom 17. d. M. erst gestern an Sie abgegangen⁷⁷. Aus demselben haben Sie ersehen, daß ich die Wahl des Korum beanstande, oder eigentlich refüsiere aus den angegebenen

⁷⁶ Vgl. dazu das Gutachten v. Wolffs über Kraus: Dokument 4.

⁷⁷ Die zwei Schreiben des Kaisers vom 17. und 20. Juli 1881 sind in den Akten des Kultusministeriums; *J. Heckel* 275 Anm. 7.

Gründen. Nun ist mir soeben Ihr 2tes Schreiben vom 16. zugegangen ⁷⁸, aus welchem ich ersehe, daß der päpstliche Candidat Reuß aus Trier für Fulda nicht annehmbar ist. Die von Ihnen angeführten Gründe sind so schlagend, daß ich sie nur billigen kann. Es sind dies aber die *s e l b e n* Gründe, die p. Holzer gegen den p. Korum anführt, aus denen *i c h* denselben für Trier refüsiere.

Dagegen scheint mir die Wahl des p. Kraus, nach den vorläufig eingezogenen Notizen, und namentlich weil Holzer ihn für ganz geeignet hält, eine günstige zu sein. Ich habe durch p. von Wilmowski auf discrete Art durch unseren Vertreter in Karlsruhe Auftrag gegeben, sich nach dem p. Kraus zu erkundigen, was also abzuwarten ist ⁷⁹. Wenn die von dort einzuziehenden Ansichten gleich günstig lauten, so bin ich geneigt, den mir vorgeschlagenen *d i r e c t e n* Weg durch mich *p e r s ö n l i c h* einzuschlagen. Aber mir scheint, daß der p. Kraus viel passender für Trier als für Fulda wäre, erstens weil Trier schon viel länger vacant ist, und bei dem refus für Korum sogleich und *s o f o r t* auf dem einen oder dem anderen Wege der Curie genannt werden kann, und zweitens weil Ober-Präsident von Wolff ihn von Trier her kennt, und unbedingt, gleich Holzer, ihn lobt. Für Fulda wird sich dann schon ein anderer finden. Ich habe oben das Wort: sofort unterstrichen, weil dieser *s o f o r t i g e* Vorschlag, in Etwas die zweimalige Refüsierung für Trier *v e r g o l d e n* dürfte!

(gez.) Wilhelm.

13. *Immediatbericht Goßlers*

Kissingen, 1881 VII 23

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 34, fol. 37–50)

Dritter Bericht des Ministers der geistlichen pp. Angelegenheiten bezüglich der Besetzung der Bischofsstühle zu Trier und Fulda.

Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät

Allerhöchste Handschreiben vom 17. und 20. d. M. habe ich gestern bzw. heute zu erhalten die Ehre gehabt und verfehle ich nicht, nachstehenden Bericht allerunterthänigst zu erstatten:

Ew. Majestät haben die Gnade, in dem Eingange des Allerhöchsten Handschreibens vom 17. hervorzuheben,

wie in Ems zwischen Ew. Majestät und mir darüber Übereinstimmung bestanden habe, daß ein katholischer Geistlicher, den der Feld-Marschall von

⁷⁸ Das vorhergehende Dokument.

⁷⁹ Die Recherchen des Chefs des Zivilkabinetts Wilhelms I., Freiherrn v. Wilmowski, erfolgten über die preußische Gesandtschaft in Karlsruhe am 20. und 27. Juli 1881 und ergaben ein für Kraus günstiges Ergebnis; C. Weber 52.

Manteuffel als für Straßburg nicht, wohl aber für Trier angängig finde, – für uns nicht für letzteren Bischofssitz annehmbar sei,

und in dem weiteren Verlauf zu bemerken,

Fürst Bismarck hätte durch mich wissen müssen, daß Ew. Majestät auf den Vorschlag wegen p. Korum nicht eingehen wollten.

Hierauf gestatte ich mir in aller Ehrfurcht Folgendes anzuführen.

Wie im Eingange meines Immediatberichtes vom 19. d. M. angedeutet ist, habe ich am 27. Juni Mittags 12 Uhr zu Ems⁸⁰ auf Ew. Majestäts Frage, ob von Rom neue Nachrichten vorlägen, berichtet, daß unmittelbar vor meiner Abreise ein Schreiben des Cardinal-Staatssecretairs Jacobini an den Reichskanzler eingegangen sei, in welchem eine Verständigung wegen Besetzung des Bischofssitzes in Trier angebahnt und als Kandidat für denselben der Kanonikus Korum in Straßburg genannt werde. Ich setzte hinzu, daß über p. Korum mit dem Feld-Marschall von Manteuffel auf dessen Reise von Carlsbad nach Troppau Rücksprache genommen werden würde. Staatsminister von Puttkamer, welcher zugegen war, schaltete hierauf die Bemerkung ein, daß Ew. Majestät weiterer Bericht sicherlich werde erstattet werden. Ew. Majestät geruhten eine im Allgemeinen zustimmende Äußerung zu machen und sodann auf einen anderen Gegenstand überzugehen. Eine weitere Meldung als die vorerwähnte zu erstatten befand ich mich damals außer Stande, da ich über p. Korum etwas Anderes nicht wußte. Feldmarschall von Manteuffel traf überdies erst nach meiner am 26. Abends erfolgten Abreise in Berlin ein und hatte bei meiner am 29. Juni früh stattgehabten Rückkehr Berlin bereits wieder verlassen. Vor mir liegen der Entwurf eines Schreibens vom 26. Juni, welches ich dem Statthalter unmittelbar nach seinem Eintreffen (nach einem amtlichen Vermerk am 27.) übergeben ließ u. in welchem ich ihn um eine Rücksprache wegen p. Korum ersuchte, und seine vom 29. aus Troppau datierte Antwort⁸¹, welche am 30. Juni in meine Hände gelangt und von welcher eine Abschrift ganz gehorsamst zu überreichen ich nicht verfehle. Über die Ansicht des Freiherrn von Manteuffel bezüglich des p. Korum erfuhr ich erst etwas, als ich am 29. Mittags den Fürsten von Bismarck aufsuchte und ihm von der bei Ew. Majestät stattgehabten Audienz Mittheilung machte, u. Ew. Majestät Willensmeinung, den p. Korum als nicht genehm bezeichnen zu wollen, ist zum ersten Mal durch das Allerhöchste Handschreiben vom 17. zu meiner Kenntniß gelangt.

In aller Unterthänigkeit wage ich hiernach die Versicherung auszusprechen, daß ich einer Pflichtvergessenheit, welche Ew. Majestät Directiven mich uneingedenk hätten sein lassen können, und der Änderung meiner von

⁸⁰ Über die Unklarheit der Vorgänge in Bad Ems vgl. *C. Weber* 46 Anm. 18.

⁸¹ Vgl. Dokument 8.

Ew. Majestät gebilligten Ansicht ohne Allerhöchste Ermächtigung mich nicht schuldig gemacht zu haben glaube.

Von Ew. Majestät Allerhöchstem Handschreiben vom 17ten habe ich gestern unverzüglich dem Fürsten von Bismarck Mittheilung gemacht u. einige Stunden später ihn persönlich aufgesucht. Zu meinem lebhaftesten Bedauern fand ich den Fürsten in Folge eines in seinen Wirkungen hoffentlich vorübergehenden Zwischenfalles schwer leidend und von den heftigsten Schmerzen geplagt. In der kurzen Unterredung, welche Seitens des Fürsten nur mit großer Selbstüberwindung geführt werden konnte, nahm derselbe im Wesentlichen auf eine an mich gerichtete Denkschrift⁸² Bezug, in welcher er die Ziele seiner Gesamtpolitik, die Stellung des kirchenpolitischen Kampfes innerhalb derselben, sowie in Verbindung hiermit die Bedeutung der Korum'schen Angelegenheit dargelegt. In dieser Denkschrift, welche zufolge der mir ausdrücklich ertheilten Ermächtigung Ew. Majestät einzureichen ich mich beehre, sind diejenigen Grundsätze ausgesprochen, welche bei der Übernahme des durch Ew. Majestät Gnade mir anvertrauten Amtes der Fürst von Bismarck als die ihn leitenden Gesichtspunkte bezeichnet hat. Dieselben mir eigen zu machen und dem Fürsten von Bismarck innerhalb meines Ressorts die erwartete Unterstützung zu gewähren, habe ich um so freudiger auf mich genommen, als die vom Fürsten aufgestellten Prinzipien, soweit ich in Ehrerbietung erkennen kann, vollkommen den Directiven entsprechen, welche Ew. Majestät in dem bei Antritt meiner Stellung an mich gerichteten Allerhöchsten Handschreiben zu geben die Gnade gehabt hatten, – „Anbahnung und Herstellung friedlicher Zustände auf dem Gebiete der Kirchenpolitik unter voller Wahrung der staatlichen Autorität und Selbstständigkeit“. Von der Richtigkeit dieser Anschauung durchdrungen, habe ich das Anerbieten der Kurie, den Trierer Bischofsstuhl auf Grund einer vorgängigen Verständigung mit der Preussischen Staatsregierung zu besetzen, freudig begrüßt, da – wie auch bei der Einbringung des vorjährigen Gesetzentwurfes hervorgehoben ist – der erste bedeutsame Schritt auf dem Wege zum Frieden in der Einrichtung einer geordneten Seelsorge besteht und die Pforte zu letzterer die Wiederherstellung geregelter Diözesanverwaltungen bildet.

⁸² Gemeint ist das Schreiben Bismarcks an Goßler aus Kissingen vom 22. Juli 1881 (Diktat seines Sohnes Herbert): *Bismarck*, 6c, 218 f. Bismarck entwickelt in dieser außerordentlichen eindringlichen Denkschrift die Unmöglichkeit, gleichzeitig die Republikaner (= Fortschritt) und das Zentrum bekämpfen zu können. Nachdem die Fortschrittler gefährlicher seien (weil jeder Terrainverlust an sie im Gegensatz zum Zentrum unwiederbringlich sei), solle man „im Kampf gegen Rom . . . eine Pause eintreten lassen“. Der Kampf könne ja jederzeit wiederaufgenommen werden. Aus diesem, und dem zweiten, daß man nämlich sich der Person eines Bischofs nie sicher sein könne, Grunde, solle man Korum annehmen. Bis zu „besseren Wahlen“ sei ein Waffenstillstand mit Rom nötig.

In dieser allgemeinen Auffassung in welcher ich mich mit dem Fürsten einig weiß, glaube ich auch nach dem Inhalte der beiden Allerhöchsten Handschreiben vom 17. und 20. auf Ew. Majestät Allergnädigste Zustimmung rechnen zu dürfen; denn die Bedenken, welche Ew. Majestät bezüglich der Besetzung der Bischofsstühle geltend zu machen geruhen, beziehen sich ihrem Wesen nach auf die Seitens der Kurie vorgeschlagenen beiden Personen Korum und Reuß.

Was den letzteren betrifft, so haben Ew. Majestät bereits der diesseitigen Bitte entsprechend Allerhöchst für die Ablehnung entschieden u. ich darf nur noch anführen, daß auch die mir neuerdings über Reuß zugegangenen Nachrichten in allen wesentlichen Punkten die in meinem Immediatberichte vom 16. Juli enthaltenen Angaben bestätigen.

In Ansehung des p. Korum gestatte ich mir dagegen, nachdem inzwischen die vollständigen Akten mir zugegangen sind, auch neue Ermittlungen über Korum stattgefunden haben, die auf denselben bezüglichen Momente ehrfurchtsvoll zusammenzustellen und das Für und Wider in aller Objectivität zu prüfen.

Zunächst liegt über p. Korum der Bericht des Bezirkspräsidenten des Unter-Elsaß vom 26. Juli 1880 vor, dessen Inhalt mir durch das Schreiben des Staatssecretairs für Elsaß-Lothringen vom 27. Juni d. J. wie folgt mitgeteilt ist: „darin wird Korum, welcher seit einer Reihe von Jahren als Professor am großen Priesterseminar fungierte und zugleich der französische Prediger am Münster war, als das wohl unstreitig geistig hervorragendste u. gelehrteste Mitglied des Professoren-Kollegiums bezeichnet. In politischer Beziehung habe derselbe sich niemals bemerklich gemacht, er lebe anscheinend nur seinem Berufe. Korum ist im Jahre 1840 in Wickersweiler bei Colmar geboren, wo seine nicht unvermögenden Eltern zur Zeit noch leben. Er wurde im Oktober 1880 zum Domherrn und Dompfarrer ernannt“.

Sodann spricht sich für p. Korum eingehend das bereits überreichte Schreiben des Feld-Marschalls von Manteuffel vom 29. Juni aus, dessen Inhalt ich in dem Immediatbericht vom 14. Juli aus dem Gedächtniß angegeben habe. Der Feld-Marschall bezeugt in seinem Schreiben, daß Korum nicht in den Jesuitenorden getreten ist – anderenfalls würde p. Korum auch nach dem Reichsgesetz aus dem deutschen Reiche ausgeschlossen sein – und spricht es in voller Überzeugung aus, daß er den p. Korum für die für ihn projectierte Stellung für vollkommen geeignet und empfehlenswerth erachte.

Endlich ist über Korum der Bericht des Unterstaatssecretairs Lucanus eingegangen, welchen ich im Einverständnis mit dem Fürsten von Bismarck nach Straßburg gesandt hatte, um sich über Korum zu unterrichten und mit ihm persönliche Beziehungen anzuknüpfen⁸³. Der schriftliche Bericht vom

⁸³ Über die Ermittlungen von Lucanus vgl. *E. Schmidt-Volkmar* 271 und *J. Treitz* 39.

19. Juli erwähnt, daß Korum am 2. November 1840 zu Wickersweiler bei Colmar geboren ist, 1860 die Anstalt zu Innsbruck bezogen, dort den Doktorgrad erlangt hat, dann zum Professor am Priesterseminar zu Straßburg berufen, französischer Prediger am Münster geworden, am 24. Oktober 1880 zum Domherrn, am 8. November 1880 zum Dompfarrer ernannt worden ist. Korum wird als ein Mann von äußerst angenehmen Formen, von schöner Erscheinung, von lebendigen und feinen Zügen geschildert. In den beiden Unterredungen, welche der diesseitige Kommissarius mit Korum geführt hat, ist letzterer dabei stehen geblieben, daß er von Rom aus nicht unterrichtet sei, auch nicht den Wunsch habe, in Trier oder überhaupt z. Zt. Bischof zu werden. Als Grund für diese Anschauung hat Korum im Verlaufe der Diskussion angeführt: „Unser Land befindet sich in einer Transformation. Die Losreißung von Frankreich war ein schwerer Schlag. Seit zwei Jahren haben sich die Verhältnisse günstiger gestaltet; ich erblicke die Verwaltung des Statthalters mit Vertrauen und Freude. Nun bin ich erst jetzt in meiner Heimatdiözese emporgehoben worden, bin zum Domherrn und Erzpriester befördert und hoffe, daß es mir beschieden ist, hier mitzuwirken, daß in meinem Vaterlande die Verhältnisse gedeihlich sich weiter gestalten. In solchem Momente darf ich das Elsaß nicht verlassen. Überhaupt ist die Zeit noch nicht gekommen, Geistliche vom Elsaß nach Preußen zu versetzen.“

Nachdem p. Korum weiter seiner Freude darüber Ausdruck gegeben, „daß man sich in Preußen nicht vor einem Franzosenkopfe fürchte“, erwiderte der Kommissarius, das wisse Korum doch wohl, daß die Preußen sich nicht vor Franzosenköpfen fürchteten, im Übrigen sei er ja jetzt Deutscher und der Kommissarius sei überzeugt, daß wenn Korum trotz alledem Bischof in Preußen werden sollte, er ein getreuer Unterthan Sr. Majestät des Königs von Preußen sein werde. Darauf sagte Korum: „Ganz gewiß, sonst würde ich niemals ein solches Amt übernehmen.“

Zum Schluß lenkte der Kommissarius das Gespräch auf die Wahl eines Generalvikars seitens des künftigen Bischofs und auf die ganze Bedeutung dieser Frage für die Weiterentwicklung. Korum bemerkte hierauf: „Wenn ich in die Lage kommen sollte, in Trier Rath zu geben, so würde ich dem Bischof empfehlen, Herrn de Lorenzi nicht zum Generalvikar zu machen.“ Als der Kommissarius einschaltete „nicht nur Herrn de Lorenzi sondern überhaupt keinen de Lorenzi“, bejahte Korum auch dies und sagte, nach seiner Meinung müßte in einem Falle wie dem vorliegenden, der Bischof sich zunächst vertraulich versichern, daß er keinen der Staatsregierung nicht genehmen Generalvikar wähle. Als der Kommissarius dieser Ansicht beitrug und hervorhob, daß es nicht schwer fallen könnte, eine entente préalable dieserhalb zu gewinnen, bemerkte Korum: „Gewiß, die Regierung darf keinen Generalvikar geben, das würde nur der Sache schaden, aber die entente préalable ist das richtige Verhältniß.“

Diesen Zeugnissen der Elsäßischen Behörden, des Statthalters für Elsaß-Lothringen und des diesseitigen Kommissars steht allein gegenüber das Urtheil des Dompropstes Holzer, welches nach dem Allerhöchsten Handschreiben vom 17ten dahin gegangen ist:

„Korum sei durch seine ganze Erziehung und Lebensstellung einer der ausgesuchtesten Jesuiten, durch Feinheit und Schlaueit einer der Gefährlichsten seiner Farbe.“

Dr. Holzer hat Ew. Majestät gegenüber selbst auf das Schreiben Bezug genommen, welches er in Folge meines am 28. Juni in Coblenz ausgesprochenen Ersuchens, über den ihm auch dem Namen nach unbekanntem Korum Erkundigungen einzuziehen, an mich unterm 4. Juli gerichtet hat. Dasselbe enthält lediglich die Ansicht „eines befreundeten Geistlichen in der Nähe Straßburgs“ und lautet in dem betreffenden Theile folgender Maßen:

„Der Dr. Korum ist ein fähiger Kopf; tüchtiger Prediger, seiner Richtung nach eifriger Vertreter des Jesuitismus, aus dessen Schule er hervorgegangen.“

Daran schließt sich die Bemerkung, daß die neuen Coadjutoren von Metz und Straßburg einer extrem jesuitischen Richtung angehörten, und ein allgemein gehaltenes absprechendes Urtheil über das Vorgehen des Statthalters.

Zwischen dem Urtheil, welches Dr. Holzer Ew. Majestät gegenüber gefällt hat, und der Äußerung seines Gewährsmannes möchte ich eine volle Identität nicht anerkennen, und, wenn ich auch gern geneigt bin, der auf persönlicher Erfahrung beruhenden Ansicht des Dr. Holzer einen hohen Werth beizulegen, so trage ich doch Bedenken, eine gleiche Bedeutung der Auffassung eines unbekannt gebliebenen Geistlichen beizumessen und sie gegenüber den sachlichen und eingehend motivierten Gutachten der mit der Behandlung kirchenpolitischen Fragen vertrauten und verantwortlichen Beamten für durchschlagend zu erachten.

Zwei Momente sind zu Ungunsten von Korum – und dies ist bereits im Immediatbericht vom 14. Juli geschehen – geltend zu machen: seine französischen Sympathien und seine in Innsbruck erhaltene Ausbildung. In ersterer Hinsicht sind die Mittheilungen des diesseitigen Kommissars geeignet wesentlich beruhigend zu wirken. Das letztere Bedenken bleibt zwar bestehen; – immerhin wird aber anzuerkennen sein, – und hierin unterscheidet er sich meines ehrerbietigen Dafürhaltens wesentlich von Reuß – daß Korum, obwohl er Jahre lang unter den Augen der maßgebenden Behörden gelehrt und gewirkt hat, in keiner Weise als Agitator hervorgetreten ist oder sonst eine dem Staate feindliche Gesinnung bethätigt hat. Während von Reuß die Regierung weiß oder doch mit Fug voraussetzen muß, daß er als Bischof eine feindselige Haltung beobachten, zum mindesten den Frieden zwischen Staat und Kirche hintanhaltend werde, so sieht sie sich dem p. Korum wie einer unbekanntem Größe gegenüber, indem sie zwar aus

seiner Vergangenheit concrete Gründe gegen ihn nicht geltend machen, wohl aber die Besorgniß nicht unterdrücken kann, daß er seine bischöfliche Stellung möglicherweise zum Nachtheile des Staates benutzen wird.

Wie unerwünscht es nach der einen Seite der Staatsregierung ist, auf die Berufung durchaus vertrauenswürdiger Bischöfe in der gegenwärtigen Situation nicht rechnen zu können, wie aber auch auf der anderen Seite die Gesetzgebung die Mittel darbietet, auch Bischofskandidaten wie Korum annehmen zu können, ist bereits in dem Immediatberichte vom 14ten hervorgehoben und hat in der Denkschrift des Fürsten von Bismarck einen prägnanten Ausdruck gefunden.

Aus allen diesen unmittelbaren wie mittelbaren Gründen fehlt es nach meinem ehrfurchtsvollen Ermessen an einem zureichenden Anlaß, den p. Korum als persona minus grata zu bezeichnen.

Sollte indeß die Rekusation in Aussicht genommen werden, so würde sich die Königliche Staatsregierung vor die Beantwortung folgender Fragen gestellt sehen:

Ist Aussicht vorhanden, daß die Kurie, wenn Korum abgelehnt wird, einen staatlicher Seits bezeichneten Bischofskandidaten für Trier nehmen wird?

und, wenn nicht, welche Folgen treten ein, falls in Folge der Ablehnung des Korum sich die Verhandlungen zwischen Staat und Kirche zerschlagen?

Nach Allem was durch Vermittlung des Ministers der auswärtigen Angelegenheiten zu meiner Kenntniß gelangt ist, wird die erste Frage unbedingt zu verneinen sein. Die Kurie ist sich bewußt, daß sie die Hand zur Besetzung des Trierer Bischofsstuhles im Wege einer vorgängigen Verständigung darbietet, nachdem und obwohl der Staat einen rite gewählten Kapitularvikar nicht zugelassen hat. Sie hat einen Kandidaten benannt, welcher vom Statthalter von Elsaß-Lothringen selbst zum Coadjutor von Metz in Vorschlag gebracht, die Besetzung der Coadjutorie in Straßburg nur aus Gründen, welche dem Korum nicht zum Nachteil gereichen, abgelehnt, im Übrigen aber als durchaus geeignet für ein Bischofsamt bezeichnet worden ist, – einen Mann, gegen welchen positive Gründe seitens der Staatsregierung nicht wohl geltend gemacht werden können. Daß die Kurie an Stelle eines solchen Mannes einen Kandidaten wie Kraus acceptieren wird, nur weil letzterer vom staatlichen Standpunkte aus als geeigneter und erwünschter erscheint, ist nach Lage der Sache als ausgeschlossen zu erachten. Schon die ersten Besprechungen über die Besetzung des Fuldaer Stuhles haben erkennen lassen, daß es ganz besonderer Anstrengungen bedürfen wird, die Kurie zum Verzicht auf p. Reuß, welcher dem Cardinal Jacobini persönlich besonders nahe steht, zu bewegen. Jedenfalls läßt sich das Project, sowohl Korum als auch Reuß abzulehnen und für jenen etwa Kraus, für

letzteren etwa den Domkapitular und Kapitularvikar Höting in Osnabrück durchzusetzen mit der Aussicht auf Verwirklichung nicht verfolgen. Augenblicklich fehlt es überdies an jedem direkten Kanal für intime Verhandlungen mit der Kurie, da der Gesandte von Schlözer mit Rücksicht auf den bevorstehenden Ablauf seines Urlaubs Rom am 21. verlassen hat, auch sieht sich der Fürst von Bismarck nach den Mittheilungen, welche er mir heute Mittag hat zugehen lassen, außer Stande, in den nächsten Wochen der Angelegenheit seine persönliche Arbeitskraft wieder zuzuwenden.

Scheitern aber diese Verhandlungen zwischen der Preußischen Regierung und der Kurie über die Besetzung der Bischöflichen Sitze in Folge der Ablehnung des Korum, so gehen beide Mächte, welche sich bis jetzt nur allmählich und unter Spannung genähert haben, naturgemäß weiter auseinander, als es vor Beginn der Verhandlungen, und im Laufe des letzten Jahres der Fall gewesen, und, wenn auch vielleicht nicht der Kampf auf der ganzen Linie wieder in der alten Lebhaftigkeit entbrennen würde, so wird doch die Kurie die Thatsache, daß sie eine friedfertige Gesinnung an den Tag gelegt hat, ausnutzen und sich auf ein Abwarten verlegen, welches die Regierung auf kirchenpolitischem Gebiete zu unfruchtbarem Stillstande zwingen und von neuem die Unruhe und Ungeduld der katholischen Wähler, ihrer Vertreter und wohl auch der Bevölkerung in weiteren Kreisen wieder wachrufen könnte.

Aus einem solchen, meines ehrfurchtsvollen Erachtens wahrscheinlichen Ausgange des Scheiterns einer hoffnungsreich begonnenen Unterhandlung würde die Regierung schwerlich Nutzen ziehen können.

Aus allen diesen Erwägungen glaube ich Ew. Kaiserl. und Königlichen Majestät in tiefster Ehrerbietung bitten zu dürfen,

Allernädigst auch die in dem Immediatberichte vom 16. d. M. ausgesprochene erste Bitte gewähren und den p. Korum als persona grata bezeichnen zu wollen.

In tiefster Unterthänigkeit Ew. Kaiserl. und Königl. Majestät treu gehorsamster (gez.) Goßler.

An Seine Majestät den Kaiser und König.

14. Manteuffel an Herbert v. Bismarck

Straßburg, 1881 VII 27

(Auszug, Abschrift, AA Italien 56 Bd. 34, fol. 62; Aktenvermerke: A 4673; mitg. 21/7 dem Cultusmin.)

Ich würde nicht geschrieben haben, wenn ich nicht gehört, daß Abbé Chorum abgelehnt und nicht weiß, welchen Werth Ihr Herr Vater darauf legt, daß derselbe doch nach Trier geht. Ich habe Chorum nicht gesprochen, aber der Coadjutor Stumpff hat mir gesagt, Chorum habe nur ihm von der Sache gesprochen, und zwar erst nach seiner Ablehnung, die er nicht billigen

könne, auf die Chorum aber nur zurückkommen und zur Annahme bewogen werden könne, wenn er eine Weisung vom Papst bekäme. Diese Elsässer kleben an ihrer Scholle in unbegreiflicher Art. Chorum wollte nicht Bischof von Metz werden, weil er dann nicht im Elsaß sei, jetzt obgleich ihm hier Stumpff⁸⁴ zum Bischof vorgezogen, verweigert er eine seiner Eitelkeit schmeichelnde Auszeichnung, um hier zu bleiben. Will Ihr Herr Vater Chorum also haben, so geht der Weg über Rom. – Das wollte ich nur schreiben. (gez.) v. Manteuffel.

15. Niederschrift Hatzfeldts⁸⁵

Berlin, 1881 VIII 12

(Original, Unterschrift eigenhd., sonst Kanzleihand, halbspaltig, AA Italien 56 Bd. 34 fol. 83–86; Aktenvermerke: A 4870; pr. 12. August 1881; v. S. D.; z. d. A. Buch[er])

Bei dem heutigen Immediatvortrage berührte Seine Majestät der Kaiser aus eigener Initiative und sehr eingehend die Frage der Ernennung des Domkapitulars Korum zu Straßburg zum Bischof von Trier.

Nachdem der Kaiser daran erinnert hatte, daß Feldmarschall von Manteuffel dem Korum zwar ein günstiges Zeugniß ausgestellt, daß der Domherr Holzer, in welchen er großes Vertrauen setze, auf wiederholte Anfragen diesem Urtheil nicht beistimmend, sondern ihn als einen gefährlichen Schüler der Jesuiten bezeichnet habe, gab Allerhöchstderselbe wiederholt der Befürchtung Ausdruck, daß eine solche Ernennung sehr bedenkliche Folgen haben und die Regierung wieder zu scharfen Maßregeln der Abwehr nöthigen könne, welche die Verwirklichung des kirchlichen Friedens erst recht in weite Ferne rücken würde.

Seine Majestät fügten hinzu, daß der Herr Minister des Inneren, welchem Er in Gemeinschaft mit dem Herrn Kultusminister in Ems erst noch weitere Nachforschungen über die Persönlichkeit des Korum aufgetragen, Ihm gestern über die Sache Vortrag gehalten habe und daß auch von dem Herrn Reichskanzler ein ausführliches Mémoire⁸⁶ eingegangen sei, welches ich wohl kennen würde.

Hieran anknüpfend habe ich mir erlaubt Seiner Majestät ehrfurchtsvoll und eindringlich vorzustellen, daß nach der Auffassung des Herrn Reichskanzlers, die ich nach kurzer Beobachtung der hiesigen Verhältnisse aus voller Überzeugung theilen müsse, das wesentlichste und das dringendste

⁸⁴ Kraus lehnte Stumpff ab, weil er einen Deutschen als Bischof von Straßburg wollte. Vgl. dazu seine Unterredung mit dem Statthalter im Frühjahr 1881: *F. X. Kraus* 431.

⁸⁵ Paul Graf Hatzfeldt (1831–1901), seit 1859 im Ausw. Dienst, 1869 Vortragender Rat in der politischen Abteilung, 1874 Gesandter in Madrid, 1878 Botschafter in Konstantinopel, 1882 Staatssekretär, 1885–1901 Botschafter in London; *NDB* 8 (1969) 65 f.

⁸⁶ Das Anm. 82 erwähnte Schreiben Bismarcks an Goßler.

Interesse des Staates darin zu suchen sei, jetzt alle konservativen Elemente des Landes den fortschrittlichen Angriffen gegenüber zu vereinigen. Dieser Zweck lasse sich aber nicht erreichen, ohne wenigstens einen Waffenstillstand mit Rom abzuschließen. Müßte die Regierung hierauf verzichten, so würde in dem dann wahrscheinlichen Falle einer fortschrittlichen Majorität im Reichstage die Gefahr sehr nahe liegen, bei Weitem größere und dauernde Opfer bringen zu müssen, während wir, wenn die an die Ernennung des Bischofs von Trier geknüpften und nach dem gewiß competenten Urtheil des Feldmarschalls von Manteuffel unbegründeten Befürchtungen sich dennoch später verwirklichen sollten, dann immer in der Lage sein würden, ihn zu beseitigen oder unschädlich zu machen.

In Bezug auf die mehrmals von Seiner Majestät geäußerte Besorgniß, daß der neue Bischof durch ein seinen jesuitischen Beziehungen entsprechendes staatsfeindliches Verhalten die Regierung zu unerwünschten Maßregeln drängen werde, erlaubte ich mir Seine Majestät noch besonders darauf aufmerksam zu machen, daß der Papst welcher die Ernennung des Korum als das erste Glied in der Reihe seiner Wünsche betrachte, selbst den größten Werth darauf legen müsse, daß der neue Bischof durch sein Benehmen nicht die Möglichkeit weiterer Konzessionen Seitens der Regierung abschneide, sondern sich im Gegentheil durch seine Mäßigung die Allerhöchste Zufriedenheit erwerbe. Es scheine mir daher nicht zweifelhaft, daß ihm von Rom aus, wo man nunmehr einer Verständigung über andere sehr wesentliche Punkte entgegensehe, sehr bestimmte Instruktionen in diesem Sinne mitgegeben werden würden.

Diese Erwägung schien auf Seine Majestät, Allerhöchstwelcher den versöhnlichen Absichten des Papstes volle Gerechtigkeit widerfahren ließ, ihren Eindruck nicht zu verfehlen.

Seine Majestät wiederholte schließlich, daß Er die für die Ernennung des Korum geltend gemachten Argumente wohl zu würdigen wissen und in den nächsten Tagen seine Entscheidung darüber treffen werde. P. Hatzfeldt.

16. *Allerhöchste Kabinettsordre*

Schloß Babelsberg, 1881 VIII 21

(Abschrift, AA Italien 56 Bd. 34, fol. 127; Aktenvermerke auf dem Original: *Bemerkung. Die eingeklammerten Stellen sind von Sr. Majestät Allerhöchst eigenhändig der Ordre zugefügt worden; und: eingegangen den 22/8 11 Uhr Vormittags. Aktenvermerke auf der Abschrift: pr. 25. August 1881; und: Das Original der A. Ordre hat der H. Minister der geistl. Angel. erhalten, Abschrift desselben ist dem Präs. d. StM. F. v. Bismarck zugestellt worden; und: z. Secret-Akten. Buch [er] 25/8)*

Auf den Bericht vom 18. d. M. will Ich Mich mit den [politischen Gründen zu den] Vorschlägen Meines Staatsministeriums wegen Besetzung des Trierer

Bischofsstuhles mit dem Kanonicus Korum zu Straßburg i. E. einverstanden erklären und den Minister der geistlichen p. Angelegenheiten ermächtigen, hiernach zu verfahren, wenn p. Korum in der üblichen Weise die landesherrliche Anerkennung erbittet. [Aus den eingegangenen Nachrichten und Ansichten über die Person des Korum, die sehr widersprechender Natur sind, kann Ich die vielfach von Mir ausgesprochene Befürchtung nicht aufgeben, daß wir mit der Wahl desselben ein Präcedenz aufstellen, welches dereinst den ersehnten kirchlichen Frieden nicht herbeiführen wird.]

Schloß Babelsberg, den 21. August 1881

gez. Wilhelm.

ggz. Fürst von Bismarck. Maybach. von Puttkamer.

Dr. Lucius. von Goßler.

An das Staatsministerium.

17. *Bismarck an Goßler*

Varzin, 1881 VIII 23

(Reinkonzept, AA Italien 56 Bd. 34, fol. 108–10)

Indem ich die Anlage des gefälligen Schreibens vom 22ten cr. ergebnis zurückschicke⁸⁷, bemerke ich, daß die Allerhöchsten Zusätze zu der Anlage zwar kränkend für uns sind, indem Seine Majestät den Nachrichten und Ansichten ungenannter Personen mehr Gewicht beilegen als denen der verantwortlichen Minister, daß aber die Ihnen, verehrter College, ertheilte Ermächtigung nach unserem Antrage zu verfahren, dadurch nicht entkräftet wird. Was das demnächstige Verfahren anbetrifft⁸⁸, so möchte ich anheimstellen, den Statthalter in Straßburg für jetzt mit keiner Mittheilung an Korum zu beauftragen, sondern nun erst von päpstlicher Seite, resp. von Korum einen Schritt zu erwarten, bevor wir uns auch nur vertraulich äußern. Meine Mittheilung über Manteuffels bisherige Meldung wird Ihnen heute zugegangen sein. Demnach scheint mir die Auffassung Korums über Erwarten loyal und gemäßigt. Ich halte es für bedenklich, die Antwort auf Fragen zu anticipieren, die Korum noch nicht gestellt hat.

Nach Herrn von Manteuffel's mir gemachten Andeutungen vermute ich, daß Korum die Absicht hat, mich hier zu besuchen, vielleicht mit päpstlichen Aufträgen, vielleicht auch nur privatim, um sich zu informieren. Wenn er das thut, so würde ich Ihr Schreiben vom 22. cr. als meine

⁸⁷ Die Kabinettsordre vom 21. August 1881, das vorhergehende Dokument. Eine weitere Stellungnahme Bismarcks zu dem Tadel des Kaisers in seinem Brief an den Kronprinzen vom 23. August 1881; *Bismarck*, 6c, 222 ff.

⁸⁸ Bezugnahme auf die Probleme des Bischofseides von Korum, der Form, wie er seine Ernennung mitteilt und wie ihm die staatliche Anerkennung zu erteilen ist. Vgl. dazu *J. Treitz*, 54 ff.

Instruktion über die darin erwähnten Punkte ansehen und, an Manteuffel's Stelle, Korum vertraulich von der Sachlage unterrichten: meldet er sich weder privatim hier noch amtlich bei Ihnen, so glaube ich sollten wir, bevor wir Manteuffel Aufträge geben, doch abwarten, ob Korum an diesen, und durch diesen an uns Fragen stellt. Ohne solche sehe ich keinen Anknüpfungspunkt zu einer Äußerung an ihn, der mit unserer Haltung und unseren Interessen sicher verträglich wäre. Die Reihe, das Wort zu nehmen, ist meines ergebensten Dafürhaltens jetzt nicht an uns sondern an Korum. Vertraulich bemerke ich, daß das Allerhöchste Widerstreben wahrscheinlich dem Interesse der badischen Herrschaften für Kraus entstammt. Es thut mir leid, daß wir derartigen Wünschen in diesem Falle nicht nachgeben können, aber ich würde unsere Stellung für erschüttert halten und persönlich den Muth zu allem Weiteren verlieren, wenn diese Sache an außeramtlichen Einflüssen scheiterte.

(gez.) von Bismarck.

18. *Goßler an Bismarck*

Berlin, 1881 IX 4

(Original, AA Italien 56 Bd. 35, fol. 13; Kanzleihand mit eigenhd. Unterschrift. Bogenkopf des Kultusministeriums. Aktenvermerke: *pr. 5. Sept. 1881; 1 Beilage; Geheim! aus Varzin 14/11*)

Ew. Durchlaucht beehre ich mich einen am 4. d. M. eingetroffenen Brief des Dompropst Dr. Holzer vom 2. d. M., welche die Einführung des Bischofs Korum betrifft⁸⁹, zur geneigten Kenntnißnahme in Abschrift ganz ergebenst zu übersenden. Derselbe bildet die Antwort auf einen Brief, welchen ich am 31. August an p. Holzer gerichtet habe, um ihn auf die neue Wendung der Dinge vorzubereiten und ihn so zu stimmen, daß er nicht von vornherein in ein Mißverhältniß zum Bischof treten konnte. Mit Dr. Korum hatte ich vorher zweimal, und das zweite Mal sehr ernst, gesprochen, daß er sich nicht verleiten lassen sollte, gegen p. Holzer vorzugehen, oder ihm das Leben zu verleiden. Die Staatsregierung würde ein derartiges Verfahren sehr übel vermerken, zumal seiner Majestät Gefühle durch eine Turbierung des alten Holzer verletzt werden würden. Dr. Korum versprach mir schließlich, „den Dr. Holzer gewinnen zu wollen“. – Die erste Begegnung zwischen beiden scheint glücklicherweise eine friedliche und hoffnungsvolle gewesen zu sein. Goßler.

⁸⁹ Am 1. September 1881 kam Korum nach Trier, um durch Vorlage seines Ernennungsbreves vor dem Domkapitel von seinem Amte Besitz zu ergreifen. Vgl. C. Weber 57 Anm. 101.

19. *Holzer an Goßler*

Trier, 1881 IX 2

(Auszug, Abschrift, AA Italien 56 Bd. 35, fol. 14–15)

Was Sr. Majestät Weisheit unter Hochdero Beirath dießfällig zu bestimmen geruhen, kann nicht meiner Kritik, sondern nur Gegenstand meines Gehorsams seyn. Ich berge zwar nicht, daß mich der Gedanke, in dem Electus eine extrem ultramontane Erbschaft anzugehen, mit hoher Besorgniß erfüllt und niedergedrückt hat. Wo ich nun aber gestern in persönlichem, wenn auch nur kurzem Verkehr mir diese Friedenstaube (nach des Papstes Ausdruck) anschauen und demnächst in der von mir anberaumten Capitels-Versammlung deren bescheidene, friedliche und auch loyale Stimme vernehmen konnte, hebt sich mein Muth und meine Hoffnung auf die Möglichkeit der Wiederkehr einer neuen, friedlichen Aera zwischen Staat und Kirche unter der Amtsführung dieses, auch schon durch sein äußeres Wesen wohlthuend ergreifenden Geistlichen. Bestärkt werde ich auch noch in dieser heiteren Hoffnung durch den mir ausgedrückten Wunsch, seine Einführung nur nach ritueller Vorschrift, ohne allen äußeren Prunk⁹⁰, (obwohl sich hierzu schon ein Comité gebildet) und erst dann vornehmen zu lassen, wenn er vorerst in Coblenz der Kaiserin Majestät seine Devotion bezeugt und dem Herrn Oberpräsident und commandierenden General aufgewartet. Das sind Anzeichen ächter Humanität und achtungsvoller Rücksicht auf staatliche Autorität – einer Sinnesart, die angenehm berührt und Anziehungskraft hat. Selbstverständlich, daß ich unter diesen Auspizien gerne zur Ausgleichung der Gegensätze die helfende und vermittelnde Hand biete, wo Ew. Excellenz sich derselben zu bedienen angemessen erachten sollten. In dieser Beziehung freue ich mich auch Ew. Excellenz empfehlenden Wortes für den neuen Reg.-Präsident, H. Nasse, dem ich mit demselben Vertrauen und der gleichen freundschaftlichen Gesinnung entgegenkommen werde, in welcher ich mit seinem Amtsvorgänger verbunden war.

Wird nunmehr auch der Completierung unseres Domkapitels Rechnung getragen, in welchem 3 wirkliche und 2 Ehrendomherrenstellen zur Königlichen Verleihung stehen, und dabei auf Candidaten bewährter akademischer Bildung Rücksicht genommen, so werden damit die Keime zur Regeneration dieses altkirchlichen Instituts gelegt, aus welchem sofort schon neues friedfertiges Leben erblüht, und der Zukunft Männer auf den Bischofsstühlen sichert, die in dem Einklang ihrer Bestrebungen mit der Staatsgewalt in der wohlthätigsten Weise das Menschendaseyn veredeln.

⁹⁰ Über die vollständige Nichteinhaltung dieser Zusage vgl. C. Weber 57 f., und J. Treitz 290 ff.

20. Nasse an Bardeleben

Trier, 1881 X 9

(Abschrift, StAK 403 Bd. 13 644, S. 407–11)

Ew. Excellenz beehre ich mich unter Zurückweisung des verehrlichen Runderlasses vom 7. d. M. nebst Anlage unter Bezugnahme auf meinen Bericht vom 1. v. M. gehorsamst zu berichten, daß Bischof Dr. Korum vor der Ernennung des Generalvicars und verschiedener Mitglieder und Ehrenmitglieder des Generalvicariates sich in keiner Weise mit mir benommen hat. Über die nachträgliche an die hiesige Regierung gerichtete Anzeige des Bischofs von der Ernennung des Generalvicars und des Officials ist Ew. Excellenz von der Regierung unter dem 6. v. M. berichtliche Anzeige erstattet worden. Meinerseits hatte ich dem Bischof bei persönlichen Besprechungen ersucht, bei den gedachten Ernennungen Geistliche von versöhnlicher Richtung zu wählen und namentlich solche Persönlichkeiten nicht zu berücksichtigen, welche durch prononcierte schroffe Haltung hervorgetreten und bekannt seien. Inwieweit der Bischof darauf eingegangen ist, dürfte aus einer kurzen Charakteristik der Persönlichkeiten, auf welche die letzten Ernennungen gefallen sind hervorgehen⁹¹. Wenn diese Schilderung nicht so vollständig ist, wie dies vielleicht gewünscht wird, bitte ich solches im Hinblick auf meinen erst vor kurzen erfolgten Amtsantritt entschuldigen zu wollen.

Der zum Generalvicar ernannte frühere Subregens und geistliche Rath Dr. Henke⁹² ist ein Mann ohne akademische Bildung und nur im Trierer

⁹¹ Vgl. C. Weber 65–71. – Die staatliche Personalpolitik hat jüngst das Interesse der Forschung auch bezüglich der Kirche erregt. Vgl. dazu besonders die große Arbeit von Norbert Trippen, *Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Köln–Wien 1972) sowie Alfred G. Scharwath, *Eine staatliche „Nachweisung“ geeigneter Bischofs- und Domherrenkandidaten aus der Diözese Trier aus dem Jahre 1902*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 20 (1968) 335–46; *ders.*, *Die Geheim-Acta der Stadt Trier betr. ultramontane Kirchenangelegenheiten 1873–1903*, in: *Kurtrierisches Jahrbuch* 9 (1965) 177–98; Gisbert Knopp, *Kirchliche Personalpolitik im Düsseldorf der Regierungspräsidium vom Ausgang des Kulturkampfes bis zum Ende der Monarchie*, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 173 (1971) 157–81. – Zum größeren Rahmen vgl. J. C. G. Röhl, *Beamtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland*, in: *Das kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft 1870–1918*, hrsg. von M. Stürmer (Düsseldorf 1970) 287–311.

⁹² Karl Henke, geb. 1825 in Kreuznach, war einer der ersten Zöglinge des neuerrichteten Trierer Konvikts. Im April 1849 geweiht, promovierte er in München zum Dr. theol. Als Nachfolger Eberhards wurde er 1850 Professor der Dogmatik am Trierer Priesterseminar, an dem er 25 Jahre lang lehrte. Schriftstellerisch trat er nur durch eine kleine Edition hervor. 1862 wurde er Subregens und 1871 geistlicher Rat. 1876 einer der drei Geheimdelegaten, 1881 Generalvikar, 1882 Domherr, gest. 1892. Vgl. C. Weber (Reg.). Die *Trierische Landeszeitung* schrieb zu seinem Tode: „Der Hingeschiedene war eine einfache anspruchslose und gerade Natur, der unter der Hülle eines scheinbar trockenen Wesens ein weiches Herz trug; ein Priester von tiefer und einfacher Frömmigkeit. Seine Begeisterung für die hohen Aufgaben der Kirche und die Stellung des Klerus waren gepaart mit einer

Seminar erzogen. Mit seinem Landsmann, dem Domkapitular de Lorenzi, intim befreundet – beide stammen aus Kreuznach – besitzt er von patriotischer Gesinnung nicht die geringste Anlage und ist voll von römischen Lebensanschauungen; in hiesiger Stadt ist er eine unbekannte Persönlichkeit. Henke hat wie auch de Lorenzi und der jetzt zum Mitgliede des Generalvicariatsrathes ernannte frühere Professor Dr. Reuß, sowie der zum Defensor matrimoniorum ernannte Dr. Ditscheid⁹³ das Diplom als Doctor theologiae von Rom erhalten. Ditscheid ist in dem Doctorexamen zuerst durchgefallen und hat erst auf Verwendung des damaligen Bischofs Eberhard bei einer schleunigen Wiederholung der Prüfung bestanden.

Der zum Mitglied des Generalvicariatsrathes ernannte Pfarrer Lehnen⁹⁴ in Trier wird als ein ruhiger besonnener Mann geschildert, der auch während des Kampfes der letzten Jahre städtischer Schulinspector geblieben ist.

Der frühere Convicts-Director Endres⁹⁵ hat sich öffentlich bisher nicht hervorgethan. Man sagt jedoch, daß mit seinem Gelde die klericale Trier'sche Landeszeitung gegründet worden sei. Die Erziehung der Convictoristen ist unter ihm eine durchaus ascetische und römische gewesen. Endres soll sogar Redemptoristen zu Exercitien berufen haben. Der frühere Professor Dr. Reuß gilt als Geheimer Delegat, der 1876 durch de Lorenzi in Rom bestellt worden ist. Der gutmüthige schwache Weihbischof Dr. Kraft, der unbedeutende, aber gegen Preußen verbißene Domkapitular Dr. Arnoldy⁹⁶, der unfähige, beständig kranke Domkapitular Dr. Boner⁹⁷ und der Domkapitular Dr. de Lorenzi werden Ew. Excellenz und dem Herrn Minister bekannt sein. Der frühere Regens Dr. Eberhard⁹⁸, der zähen Energie, wo es galt, die Rechte der Kirche zu vertheidigen und das Gute zu fördern“; 7. Januar 1892, Nr. 6.

⁹³ Agidius Ditscheid (1840–1915), Dr. theol., gew. 1865 Trier, 1881 Defensor vinculi, 1885 Domherr unter heftiger Mißbilligung des Dompropstes Holzer, 1892 Dompfarrer und Geistlicher Rat. Vg. C. Weber (Reg.).

⁹⁴ Karl Wilhelm Lehnen (1810–88), gew. 1834, 1849 Pfarrer von Trier-St. Gervasius, Stadtdechant; *Wkl* 204.

⁹⁵ Johann Bernhard Endres (1828–1908), gew. 1853 Trier, 1860 Direktor des Konviktes, 1884 Domherr, 1891–1906 Regens des Priesterseminars. Unter Bischof Korum war er einer der einflußreichsten Berater. Charakteristische Gestalt des Trierer Ultramontanismus. Vgl. C. Weber, Reg.

⁹⁶ Matthias Arnoldi (1809–1884), Bruder des Bischofs Wilhelm A., gew. 1835 in Trier, 1840–45 Konviktsdirektor, 1846 Professor der NT-Exegese, 1862–71 Regens, 1867 Domherr und Geistlicher Rat; *Wkl* 34.

⁹⁷ F. X. Boner (1801–83), Dr. theol., stammte aus Münster, studierte in Wien und Breslau, trat 1825 in die Diözese Trier ein und wurde 1826 von Bischof von Hommer zum Dozenten für Pastoraltheologie und Pädagogik ernannt. Er gehörte zur hermesianischen Gruppe. 1831 Professor, 1842 Geistlicher Rat, 1844 Domherr. Nach den hermesianischen Wirren trat er offenbar überhaupt nicht mehr kirchenpolitisch hervor; *Wkl* 62.

⁹⁸ Balthasar Eberhard (1831–87), Dr. theol., Bruder des Bischofs Matthias E., gew. 1854 Trier, 1861–71 Professor der Pastoraltheologie, 1871–74 Regens, 1882 Domherr; *Wkl* 103.

Stiefbruder des verstorbenen Bischofs, ist ein sehr unbedeutender Mann. Er folgt wie die zuletzt genannten unbedingt den extremen Parteiführern Reuß und de Lorenzi. Der zum Offizial ernannte Professor Walper⁹⁹, ein ehemaliger Pfarrer, ist ein im hohen Grade massiver Mensch, ebenso der neue Aktuar Schrod¹⁰⁰. Stephinsky¹⁰¹ ist ein verbißener Hetzer, der wie der hiesige Pfarrer Graf¹⁰² ganz der ultramontanen Richtung angehört. Beide letztere sind mit Walper intime Freunde der Trier'schen Landeszeitung und ihres Redakteurs Kaplan Dasbach. Allein Pfarrer Grünewald¹⁰³ macht hinsichtlich seiner Haltung noch eine Ausnahme und gehört mit dem obengenannten Pfarrer Lehnen einer gemäßigeren Richtung an, die nicht aller vaterländischen Gesinnung bar ist.

Bischof Dr. Korum hat durch diese, wohl als voreilig zu bezeichnenden Ernennungen sich ganz in die Hände der extremen Partei begeben, die es ihm schwer machen wird, eine versöhnliche und loyale Haltung zu bewahren.

Der Regierungs-Präsident gez. Nasse

An den Kgl. Ober-Präsident der Rheinprovinz, Wirkl. Geheimen Rath Herrn Dr. von Bardeleben Excellenz zu Coblenz.

⁹⁹ Nikolaus Walper (1830–82), 1863 Professor für alttestamentl. Exegese am Trierer Priesterseminar. Wissenschaftlich war er reiner Autodidakt. Über ihn unterrichtet eine Eintragung von Kraus vom 28. Februar 1867: „Zu meinem Freunde Beck äußerte neulich Professor Walper im Seminar zu Trier: ‚Dr. Kraus sei halblutherisch einer ganz destruktiven Kritik ergeben, er brauche sich keine Hoffnung zu machen, jemals im Seminar Professor zu werden: man werde sich dafür bedanken, dort brauche man Männer, die aufs Praktische zielen.‘ Das ist zweifellos auch die opinio communis im Seminar, und so etwas sagt ein Mann, der eine wissenschaftliche Befähigung mit nichts verraten hat, ja gar keine gelehrte, methodische Bildung besitzt! Ich werde einer häretischen und unkirchlichen Richtung verdächtigt von Leuten, denen alle Welt ihre literarische Untätigkeit vorwirft und den traurigen Zustand des theologischen Studiums im Seminar zum Vorwurf macht“; *F. X. Kraus* 243.

¹⁰⁰ Karl Ernst Schrod (1841–1914), gew. 1864 Trier, 1872 Prof. der Pastoraltheologie in Trier, 1885 geistlicher Rat, 1894 Weihbischof, 1898 Domdechant; *Wkl* 316.

¹⁰¹ Dr. Eduard Sebastian Stephinsky (1834–1886), gew. 1856 Trier, 1868 Prof. der Moralthologie in Trier; geistl. Rat; *Wkl* 337.

¹⁰² Johann Graf (1828–1902), gew. 1852 Trier, 1861 Pfarrer von Trier-St. Antonius; *Wkl* 135.

¹⁰³ Anton Josef Grünewald (1834–1910), gew. 1857 Trier; 1869 Pfarrer in Trier-St. Paulus, 1899 Domherr; *Wkl* 138.

Rezensionen

K.-H. LÜTCHE: „*Auctoritas*“ bei Augustin = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 44. – Stuttgart 1968.

Auctoritas ist ein typisch römisches Wort, das zugleich ein geschichtlich äußerst wirksamer Begriff bis in unsere Tage geblieben ist, mag er nun geschätzt oder grimmig gehaßt werden. Im Mittelalter ist a. ein wichtiger Terminus in der Erkenntnislehre und ein Machtinstrument kirchlicher und weltlicher Herrschaft. Die ursprüngliche Bedeutung von a. ist lexikalisch kaum verändert worden, sie wirkt in mancherlei Umgestaltungen weiter. Eine der wichtigsten Stationen der Begriffsgeschichte von a. finden wir bei Augustin, der hier lange vor dem eigentlichen Beginn des Mittelalters den Übergang von der Antike zum Mittelalter eingeleitet hat. Die Untersuchung von L. will die Funktion des a.-Begriffes herausarbeiten, indem sie die treibenden Motive Augustins bloßlegt, statt Augustins Gedanken nur zu sammeln und aus heutiger Sicht ungeschichtlich zu kritisieren. Deshalb erhalten die philologischen Probleme ihre angemessene Behandlung, ohne daß die weiterreichenden philosophischen und theologischen Probleme Augustins aus den Augen gelassen werden. Im I. Teil geht es um die Geschichte des a.-Begriffes vor Augustin, zunächst natürlich in der klassisch-römischen Welt. Wie römisch a. ist, zeigt sich am deutlichsten darin, daß es dazu im Griechischen kein eindeutiges und umfassendes Äquivalent gibt, obwohl auch hier die Sache da ist und mannigfach beschrieben und umschrieben werden kann. Der christliche Begriff von a. wird bei Tertullian, Cyprian, Novatian entwickelt, um die wichtigsten zu nennen; hier gewinnen besondere Bedeutung die a. divina, die a. der Bibel und die a. des kirchlichen Amtes. Gerade letztere spielt in der Zukunft eine beherrschende Rolle: die a. divina wird für die a. (und ohne Unterschied auch potestas) sacerdotalis in Anspruch genommen. Im II. Teil behandelt L. den a.-Begriff bei Augustin, dem die römische und christliche Vorgeschichte von a. ein recht heterogenes Erbe zugebracht hat. Im 1. Kapitel werden Ort und Funktion der a. gezeigt: Sehr bezeichnend für Augustin ist seine nie geänderte Meinung, daß die a. Mittel und Weg zur Erkenntnis für die Ungebildeten sei, während für Urteilsfähige die ratio zur Geltung komme. Die a. ist die Kraft, die Wahrheit durchzusetzen und zu sittlichem Leben zu bewegen. Aber auch für Gebildete ist anfänglich wenigstens die a. als Tor zum Wissen und Verstehen nötig; sie kann zur Überwindung des Skeptizismus verhelfen, sie ist die Kraft zur Reinigung der Seele. Für geschichtliche Erkenntnis ist die a. glaubwürdiger Zeugen unentbehrlich (*auctoritas* und *historia*). Die a. maiorum ist eine bestimmende Macht für Spracherwerb und Lebensführung; a. ist notwendig für die Ordnung der Gemeinschaft. Jedoch spricht Augustin nicht von a. bei

Begründung und Legitimierung staatlicher Macht, sondern im Gefolge römischer Tradition von *potestas*; Augustin kennt also noch die römische Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas*. Die spätantike Erfahrung der Unsicherheit (*infirmitas*) in den politischen Wirren und im Streit der Philosophen läßt die göttliche und biblische *a.* als hilfreiche Macht suchen. Auch das menschliche Zusammenleben ist durch gegenseitiges Vertrauen bedingt, begründet in der *a.* zuverlässiger Menschen und der Autorität der Tradition, die man mit der Erziehung übernimmt. Im 2. Kap. wird die Person der *a.* (Träger der Autorität) behandelt, zunächst die *a. humana* mit ihren Problemen. Gegenüber der göttlichen *a.* und auf dem Gebiet der Philosophie erklärt Augustin: *Humana vero auctoritas plerumque fallit* (ord. 2, 27). Die *a. divina* ist für Augustin schlechthin *a. christiana* (*potestas* in Verbindung mit *clementia* u. *humilitas*), Jesus Christus die *a. divina* in Person. Diese *a.* setzt sich fort in Bibel und Kirche. Schwierig wird die Wahrung der biblischen *a.* durch die Auslegung, die schließlich als kirchliche Auslegung auf die *a.* der Kirche verwiesen wird. Zum Problem der Autorität von Konzilien und des römischen Bischofs sind jetzt die Ausführungen von W. Marschall, Karthago und Rom (Stuttgart 1971) 42/71 zu vergleichen, wo L. zustimmend zitiert wird. Im 3. Kapitel wird die Wirkungsweise (Macht der *a.*) behandelt. Augustin weiß, daß *a.* nur dann gegeben ist, wenn sie Anerkennung findet. Aber diese Anerkennung fordert die biblische und kirchliche Autorität zu Recht, sie ist anerkannte Autorität. Eine gewisse Verhärtung ist hier nicht zu übersehen. Allerdings unterscheidet Augustin im altrömischen Sinn zwischen *a.* und *potestas*: die Kirche hat *a.*, der Staat *potestas*. Der Grund der *a.* (Kap. 4) liegt in der Einsicht von der Überlegenheit des Autoritätsträgers. Solche Autoritätsbegründung geht nach Augustin aus von der fachlichen und sittlichen Qualität des Autoritätsträgers. Wunder werden nur vorsichtig als Autoritätsnachweis anerkannt. Erfüllung von Prophezeiungen, hohe Sittlichkeit, weltweite Verbreitung des Christentums und hohes Alter der Lehre sind weitere Erweise für *a.* Dabei hat Augustin die Schwierigkeiten aller äußeren Autoritätsbegründungen gut gesehen. Diese Probleme führen zum Kap. 5: *A.* und *ratio*, das in der bisherigen Augustinforschung schon ausgiebig behandelt worden ist. *A.* und *ratio* erscheinen als zwei Wege zum Erfassen der Wirklichkeit, die miteinander nicht in Konflikt geraten können. Die *a.* geht der *ratio* voraus, die das der *a.* zunächst Gegläubte einzusehen lernt. Andererseits geht der Entschluß, sich der *a.* unterzuordnen, von der *ratio* aus. Diese bei Augustin zu findenden Betrachtungsweisen werden in der Forschung so verschieden stark betont, daß gegensätzliche Positionen entstehen mußten.

In der Flut langatmiger Augustinliteratur bedeutet die Untersuchung von L. eine erfreuliche Erscheinung. Daß die Forschung da und dort anderer Meinung ist, erfährt man ebenso wie die Belegstellen und Begründungen des Verfassers, die überzeugend und klar dargeboten werden. A. Stuibler

J. AMSTUTZ: ΑΠΑΟΘΗΣ. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch = Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 19. – Bonn: P. Hanstein 1968.

A. behandelt die Bedeutung und Verwendung von ἀπότης (und der Wörter desselben Stammes) im jüdisch-christlichen Griechisch. Er beginnt mit der griechischen Bibel, untersucht dann die jüdisch-hellenistische Literatur (vor allem Philo) und schließlich die Literatur des palästinensischen Judentums, wie sie besonders in den Testamenten der Patriarchen greifbar ist. Die neun ᾱ.-Stellen des Neuen Testaments werden einzeln interpretiert; mit aller Deutlichkeit ist ihre jüdische Herkunft zu erkennen. Eine Übersicht zur christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts bereitet die zwei umfangreichen Abschnitte über das Hirtenbuch des Hermas vor. Als Ergebnis steht am Ende eine summarische Aufzählung der vielfältigen Bedeutungen von ᾱ. in der Kirche des 2. Jahrhunderts.

Zahlreiche Einzeluntersuchungen und einige zusammenfassende Lexikonartikel wiesen den Untersuchungen im groben den Weg. Das Buch ist E. Peterson gewidmet, dessen Einfluß man an vielen Stellen spürt, nicht nur da, wo er zitiert wird. Der eigenständige Wert der Arbeit liegt darin, daß für einen begrenzten Literatur- und Zeitbereich eine möglichst vollständige und sorgfältige Darstellung geboten wird. Auf diese Weise konnte gezeigt werden, daß der Bedeutungsinhalt von ᾱ. doch vielfältiger ist, als es in der bisherigen Lexikographie zu erkennen war. Besonders weiterführend ist die sehr differenzierte Behandlung des ntl. Gebrauches von ᾱ.

Es ist sicherlich richtig, daß die Darbietung des Belegmaterials der Chronologie folgt und daß jeweils eine Schrift oder ein Schriftsteller für sich behandelt wird. Es wäre aber nützlich gewesen, am Schluß die Bedeutungen und Verwertungen von ᾱ. in einer ausführlichen sachlichen Aufgliederung vorzulegen und dabei auf die schon erörterten Belegstellen zurückzuverweisen. So wäre sowohl die fortwährende Kontinuität wie auch der Bedeutungswandel besser zum Vorschein gekommen. Mit einer solchen Zusammenfassung hätte zugleich das Teilstück eines künftigen lexikographischen Artikels vorgelegt werden können. Alfred Stuiber

H. J. VOGT: *Coetus sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche = Theophaneia 20. – Bonn: P. Hanstein 1968.

V. sieht in der Ekklesiologie des Novatian die Wurzel für das im Jahre 251 in Rom entstandene Schisma und auch die Erklärung für das verhältnismäßig lange Weiterbestehen novatianischer Gemeinden. V. wendet sich scharf gegen A. Harnack und H. Koch, die in Novatian den letzten Verteidiger des Gedankens von der heiligen Kirche erblicken wollten. Er erörtert einleitend die Nachrichten über die Person Novatians und die

Entstehung des Schismas. Hier war über die älteren Darstellungen hinaus kaum etwas Neues zu gewinnen. Für die weitere Untersuchung wichtig ist die Frage, ob neben der Schrift *De trinitate* auch die Traktate *De cibis Iudaicis* und *De spectaculis* in die Zeit vor dem Schisma gehören; bei *De trinitate* besteht kein Zweifel. V. glaubt es ziemlich wahrscheinlich machen zu können, daß auch die beiden anderen Schriften vor 251 entstanden sind. So gewinnt er die Möglichkeit, sie für die theologische Entwicklung Novatians heranzuziehen und zu zeigen, daß sich Novatian schon vor dem Schisma, „schon längst, vielleicht ohne sich dessen selber bewußt zu sein, in seinen theologischen Anschauungen innerlich von der Großkirche entfernt hatte“ (S. 57; vgl. S. 83; 117; 121). Als philosophischen Hintergrund der novatianischen Theologie sieht V. den Stoizismus: „der Stoizismus (muß) letztlich für dieses Schisma verantwortlich gemacht werden, wie es die Zeitgenossen auch getan haben“ (S. 138). Cyprian hat dem Novatian aber doch nur das stoische Prinzip *omnia peccata paria esse* zugeschrieben (ep. 55, 16). Welcher frühchristliche Theologe war denn nicht von der gängigen Popularphilosophie beeinflusst? V. geht dann den Voraussetzungen und den Ereignissen des Krisenjahrs 251 nach und wird Novatian gerecht mit der Einsicht, daß sich dieser nicht aus persönlicher Verärgerung, sondern gemäß seinen theologischen Voraussetzungen zum Schisma gezwungen sah, nachdem es ihm mißlungen war, dem Cornelius das römische Bischofsamt zu entwinden. Das Kernstück des Buches stellt dann die theologischen Voraussetzungen des Novatian ausführlich dar, nämlich seinen Kirchenbegriff. V. beginnt mit der Erlösungslehre, prüft die Aussagen über die Kirche und die Lehre von den Sakramenten. Von der „Erbsünde“ zu sprechen dürfte vor Augustinus verfrüht sein (S. 57/63). Die Ausführungen über die Sakramente sind notgedrungen etwas schematisch geraten; der Abschnitt über das Bußsakrament (S. 115/21) hätte zu dem Kapitel über die Bußlehre Novatians (S. 139/68) gezogen werden müssen, weil erst hier die entscheidenden Untersuchungen stehen. Die Ausführungen über „Die kirchliche Gesinnung“ (S. 127/32) dürften auch gegenüber einem Cyprian etwas kritischer sein, wenn er recht einseitig den christlichen Gehorsam gegenüber dem Bischof betont; kann man bei solchem Gehorsam noch erwarten, daß ungeeignete Bischöfe von ihrer Gemeinde abgesetzt werden (ep. 67, 3)? Darf man ernstlich behaupten: „So läßt sich das novatianische Schisma folgerichtig aus dem (stoischen) Grundsatz der uneingeschränkten Gewissensfreiheit für jeden Gläubigen entwickeln“ (S. 129)? Novatians Sonderlehren und Praxis (S. 139/82) zeigen sich natürlich am stärksten in der Bußfrage. V. stellt dazu einige Probleme zur Debatte, die bisher von den Historikern recht unterschiedlich beantwortet worden sind, und kommt zu folgenden Ergebnissen: Novatian hat allen Todsündern, nicht nur den Apostaten, die kirchliche Vergebung verweigert, weil er nicht an die Vergebung bei Gott glaubte. Diese bei den späteren Novatianern sicher bezeugte Praxis geht also

bereits auf Novatian selbst zurück und ist nicht erst eine nachträgliche Verschärfung. Bezüglich der Wiedertaufe scheinen die Novatianer eine unterschiedliche Stellung eingenommen zu haben; V. kann zeigen, daß Novatian selbst die zu ihm kommenden Katholiken nicht wiedergetauft hat. Es läßt sich auch nicht positiv erweisen, daß Novatian und seine unmittelbaren Anhänger die Firmung unterlassen hätten.

Die Geschichte der novatianischen Sonderkirchen findet eine ausführliche Darstellung in den Kapiteln über die weitere Entwicklung der Novatianerkirche, die literarische Bekämpfung des Novatianismus im Osten und Westen, und die Geschichte der Novatianer im Osten, wo sie jahrhundertlang große Bedeutung gehabt haben. Es gibt hier wenig Problematisches, wenn man absieht von den Fragen um die römische Memoria apostolorum (S. 196/99) und die Beurteilung der Synode von Elvira (S. 183/85). Diese Synode war gewiß nicht novatianisch, zeigte aber einen Bußrigorismus, der so manchen Sünder mit novatianischer Härte traf. V. kennt natürlich das altkirchliche Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße und sieht seine Konsequenzen (S. 223). Die Novatianer ließen keine Buße zu, die Katholiken nur eine einzige; die Novatianer begründeten ihre Einstellung mit der Reinerhaltung der Kirche, während die Katholiken die Unwiederholbarkeit der Buße als ein Prinzip betrachteten, das keiner ernstlichen Begründung zu bedürfen schien. Rückblickend wird man daher sagen dürfen, daß auch die Katholiken seit dem 4. Jh. immer weniger den wirklichen Problemen der bußwilligen Sünder gerecht geworden sind; die abendländische Bußpraxis hat versagt und ist verfallen, auch ohne Schuld der Novatianer.

V. versucht, dem Novatian gerecht zu werden; er erklärt sein Schisma nicht aus persönlichen Ambitionen, und er glaubt auch nicht den massiven Anschuldigungen des Cornelius. Aber er arbeitet wohl zu stark mit psychologischen Erklärungen, indem er bei Novatian ein Bekehrungs- und Genesungserlebnis vermißt (S. 19 f.; 106; 131). Natürlich besitzen wir von Novatian keine Schrift, die Cyprians Ad Donatum gleichkäme; wer aber könnte ausschließen, daß Novatian in seiner schweren Krankheit – Cornelius bringt sie mit Besessenheit in Verbindung – ein „Bekehrungserlebnis“ gehabt hat? Sicher war Novatian ein homo gravis, firmus, asper (S. 116), aber trifft das nicht weithin auch auf den autokratischen Cyprian zu? Moralismus, Legalismus und „Stoizismus“ sind geradezu Kennzeichen des lateinischen Christentums, bis erst Augustinus die Abendländer „evangelischer“ gemacht hat. Äußerst hart und fragwürdig ist das Urteil, dem Novatian fehle ein Sündenbegriff (S. 101; 105; 149; 216), ja sogar genuine theologische Begriffe überhaupt (S. 102). Wieder wird dieser Mangel aus dem Fehlen des Bekehrungserlebnisses erklärt (S. 105).

Das mitternächtliche Gebet wird von Tertullian noch nicht verlangt (S. 30), aber nicht viel später von Hippolyt (trad. ap. 41: 92/95);

angesprochen sind dabei gewöhnliche, verheiratete Gemeindemitglieder, nicht Asketen. Die römische Gesamtgemeinde unter einem Bischof ist wohl aus Teilgemeinden unter Presbyterleitung entstanden, nicht umgekehrt die Teilgemeinden durch Dezentralisation (S. 31), wenn es auch nachträglich so erscheinen mochte, weil der Bischof nun Presbyter in Teilgemeinden delegierte. Kann man um die Mitte des 3. Jahrhunderts von Papst und Gegenpapst sprechen (S. 126)? Daß der Ambrosiaster mit dem Juden Isaak identisch sei, ist höchst unsicher (S. 214). A. Stuiber

Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum SJ (†) in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz (†), Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. 3. Band: Allgemeine Ikonographie Laban–Ruth. – Freiburg: Herder 1971. 576 Sp. mit 270 Abbildungen.

Der vorliegende Band umfaßt 576 Spalten und 270 Abbildungen im Text. Die 190 Artikel und 137 Titelverweise sind von 62 Autoren bearbeitet und werden in alphabetischer Reihenfolge von Laban bis Ruth dargeboten. 36 Beiträge, die als Arbeiten der Redaktion ausgewiesen sind, dürften nach dem Grundsatz „Ehre, wem Ehre gebührt“ wohl P. Kirschbaum (†) zugeordnet werden.

Lobenswerterweise haben die meisten Titel einen begriffserklärenden Vorspann und als Anfang ein wenn auch nicht immer vollständiges Literaturverzeichnis. Die meisten Titel halten sich im Rahmen der bei Sachlexika üblichen Anzahl von Zeilen und Spalten. Dank ihrer zuverlässigen Bearbeitung dienen sie nicht nur einer ersten Information, vielmehr bieten sie eine Bereicherung von unschätzbarem Wert, da sie dem Benutzer so manchen zeitraubenden Gang in die Bibliotheken zu ersparen vermögen. Aufgrund ihrer Bedeutung und Universalität überschreiten einige Beiträge das sonst übliche Normalmaß eines Titels und sind zu einer Art Monographie angewachsen. So umfassen die Titel „Leben Jesu“ 47, „Marienleben“ 22, „Maria und Marienbild“ 57 Spalten. Die Berechtigung für diese Ausnahmen liegt auf der Hand, zumal die Bearbeitung der einzelnen Titel mehreren Fachleuten übertragen wurde. So teilen sich in das Marienthema G. A. Wellen, Das Marienbild der frühchristlichen Kunst, H. Hallensleben, das MB der byzantinisch-ostkirchlichen Kunst nach dem Bilderstreit, H. Skrobucha, Das MB in Rußland, W. Braunfels, Das MB in der Kunst des Westens bis zum Konzil von Trient, M. Lechner, Das MB des Barock, des 19. und 20. Jh., M. Nitz, Marienleben.

Sinn und Zweck einer Rezension eines lexigraphischen Werkes kann nicht darin bestehen, daß der Rezensent zu jedem einzelnen Artikel Stellung nimmt, auch nicht darin, die einzelnen Beiträge in ihrer Qualität gegeneinander auszuspielen, sondern, und dies in erster Linie, in dem

Bemühen, den Band auf seine wissenschaftliche Zuverlässigkeit hin zu überprüfen und soweit wie möglich einzelnen Titeln unerläßliche Ergänzungen beizufügen. Unter diesem Gesichtspunkt mögen die nachfolgenden Zusätze von den Autoren gewertet und vom Leser aufgenommen werden.

Lanze (14/15 Red.). Den 21 Verweisen, die der Begriffserklärung dieses Titels angefügt sind, könnte man noch als 22. das Grabmal des Papstes Innozenz VIII. in St. Peter in Rom beifügen, auf dem der Papst mit der hl. Lanze gezeigt wird, die er nach dem Fall von Granada (1492) vom Sultan Bajasid II. erhalten hatte.

Leben, Lebensalter (38/39 Poeschke). Ein bemerkenswertes Beispiel für diese Vorlage befindet sich in der Krypta des Domes von Anagni. In konzentrisch geführten Kreisen werden dort die vier Lebensalter mit den vier Jahreszeiten, mit den vier Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft) und mit den vier Charakteren (Choleriker, Phlegmatiker, Melancholiker, Sanguiniker) in Beziehung gesetzt.

Lehrer, Lehrszene (86/88 Bloch); Philosoph, Philosophen (426/28 Holl). In beiden Beiträgen vermißt man einen Hinweis auf die Lehrszene in dem neuentdeckten Hypogäum an der Via Latina, wie auch auf die Reliefs in den Diokletionsthermen in Rom, auf denen beim ersteren ein Philosoph, bei letzteren Christus als Kyniker dargestellt sind. Auch auf verschiedenen Sarkophagen thront Christus auf der Kathedra und faßt die Charta Magna seiner Herrschaft in die drei Begriffe „neues Licht“, „neue Kraft“ und „neues Leben“ zusammen, was den Bildhauer veranlaßte, im Bildprogramm die Heilung des Blinden, des Lahmgeborenen und die Auferweckung des Lazarus in besonderer Weise hervorzuheben und sie mit dem Heilsauftrag an die Kirche (Petrus und Paulus) zu verbinden.

Lilie (100/102 Pfister – Burckhalter). Die weiße Lilie hat Ähnlichkeit mit der Kalla und wurde bei den Römern wegen ihres scheidenförmigen Blütenkelches als Symbol der Fruchtbarkeit gewertet und als Ausdruck der Hoffnung der Fruchtbarkeits-Göttin Juno zugeordnet. Wegen der Reinheit und Empfindlichkeit ihrer Kelchblätter galt sie im Christentum als Symbol der Unberührtheit und wurde in dieser Bedeutung der Jungfrau Maria als Attribut beigegeben. Wohl war die Idee der Fruchtbarkeit jener der Keuschheit gewichen; die Lilie blieb aber auch noch weiterhin ein Zeichen der Hoffnung und symbolisiert bei Jahreszeitenmotiven die keimende Kraft des Frühlings.

Löwe (112/119 Bloch). Der Löwe ist der „Zerreißer“ und wird deshalb zum Symbol der Zeit, dargestellt im löwenköpfigen Aion, der die eigenen Kinder zerreißt, und des Todes, dem kein Sterblicher zu entrinnen vermag. Der Kampf gegen den Löwen und damit gegen Zeit und Tod wird durch die „virtus“ des römischen Bürgers (Löwensarkophage), durch die in der Löwenprobe erwiesene Sendung eines Helden (Herkules, David, Samson,

selbst noch Konstantin der Gr.) und durch die in der „pietas“ sich offenbarende Gotteskraft (Daniel) siegreich beendet. Auf den Sarkophagen (= Fleischfresser) wird der Löwe, der seine Beute schlägt, zum Symbol des Todes und das geschlagene Tier zum Ausdruck der Hilflosigkeit, mit der der Mensch den Urphänomenen Zeit und Tod gegenübersteht. Paulus christianisiert den Tod, indem er einen Löwen tauft (Acta Pauli), und Christus schreitet über Löwen und Basilisken als der Herr über Zeit und Tod (Ravenna).

Madonna del Parto (127 van Os). Bei diesem Titel fragt man sich, weshalb man sich scheut, dem Wort getreu „Madonna der guten Geburt“ zu übersetzen, nachdem auch die Römer ihre Schicksalsgöttin Carmenta um die Gewährung einer guten Geburt und um die Abwendung einer schlechten Geburt anzurufen pflegten. Zudem hat Sansovino seine Madonna nicht im erwartenden Zustand, sondern sitzend, mit ihrem Kind auf dem Schoß, dargestellt (Rom, Kirche Sant'Agostino). Bei Sutri ist der Madonna del Parto eine höhlenartige Kirche geweiht, die vordem als etruskische Beerdigungskammer gedient hatte. Auch die dort vorgefundenen Motivfresken zeigen die Madonna mit dem Kind.

Mahl, Gastmahl (128/136 v. Osteneck). Das christliche Mahl mit Gott als Zeichen sakraler Eingliederung bzw. Lebensgemeinschaft hat nicht nur im Judentum, sondern auch im Mithraskult (Mithras und Sol) und bereits im etruskischen Totenkult (Agramer Mumienbinden) seine entsprechende Vorlage gefunden.

Monat, Monatsbilder (274/279 Holl). Bei der Bearbeitung dieses Titels möchte man nur ungern die Arbeit von W. Messerer, der Bamberger Domschatz (München 1952) vermissen, in der auf Seite 46 ein Reliquienkästchen, eine Bamberger Arbeit aus dem 10. Jh., besprochen wird, auf dem die Tierkreiszeichen mit den einzelnen Aposteln in Verbindung gebracht werden. Die einzelnen Apostel (auf jeder Längsseite vier und auf jeder Schmalseite zwei) sind in eine Architekturgliederung hineingestellt, die durch einen Wechsel von Rund- und Vierkantsäulen gekennzeichnet ist. Darüber entwickelt sich ein Archivoltenmotiv als Rahmen für die 12 Zeichen des Tierkreises und der Monate.

Nacktheit (308/309 Holl). Die Nacktheit ist in der frühchristlichen Ikonographie nicht selten ein Symbol menschlicher Hilflosigkeit, vor allem in den Errettungsszenen des Jonas und des Daniel. Durch die Nacktheit sollte nichts anderes bekundet werden, als daß die Errettung aus der Not durch keinerlei Art menschlicher Hilfe erfolgte, sondern einzig und allein durch eine Intervention Gottes. Auf byzantinischen Mosaiken wird beim Taufakt im Jordan selbst Christus vollkommen nackt dargestellt, vermutlich um dem Docketismus, der Christus nur einen Scheinleib zugestand, entgegenzuwirken (Baptisterium der Arianer in Ravenna. Graeven, Elfenbainwerke I, 28).

Navicella (320/321 Poeschke). Das Schiff als Symbol der Kirche findet bereits auf einem Sarkophagfragment aus Spoleto (4. Jh.) seinen äquivalenten Ausdruck (*J. Wilpert*, *I sarcofagi cristiani I* [Roma 1929] 17 fig. 52). Christus sitzt am Bug des Schiffes und bestimmt als Steuermann die Fahrtrichtung, die von links nach rechts erfolgt. Er regelt den Ruderschlag der Männer, die ihm gegenüber auf den Ruderbänken sitzen und durch die beigefügten Namen als die Evangelisten Johannes, Lucas und Marcus ausgewiesen sind. Der fehlende Name Matthäus dürfte auf dem verlorengegangenen Fragment zu suchen sein. Es handelt sich um das Schicksalsschiff der Kirche, dessen Kurs Christus bestimmt und dessen Sicherheit die Evangelisten verbürgen.

Nero (322 Pressoyre). Nachdem unter II A des Titels der Kaiser Nero als Richter der Apostel in Zyklen, die mit der Szene des Simon Magus beginnen, erwähnt wird, wäre es naheliegend gewesen, auch auf die Marmorreliefs des Pollajuolo in den Vatikanischen Grotten hinzuweisen, mit denen Sixtus IV. (1471–1484) die Konfessio von Alt-Sankt-Peter hatte ausschmücken lassen.

Nimbus (323/332 Qeidle). Der Scheiben-Nimbus fand in den ersten christlichen Jahrhunderten und noch in byzantinischer Zeit Verwendung, wenn es galt, Personen als die Träger gottgewollter Autorität zu kennzeichnen und hervorzuheben. Unter diesem Gesichtspunkt wird es verständlich, daß auf dem Triumphbogenmosaik in Santa Maria Maggiore in Rom der Scheiben-Nimbus ausschließlich dem Jesuskind als dem Träger göttlicher Autorität, und dem Herodes, als dem Repräsentanten der staatlichen Autorität vorbehalten blieb, nicht aber der Jungfrau Maria noch auch dem hl. Josef. Einem Parallellfall begegnet man in San Vitale in Ravenna, auf dessen Mosaiken das Kaiserpaar Justinian und Theodora durch die Beigabe des Scheiben-Nimbus als die Repräsentanten der weltlichen Autorität hervorgehoben werden. Die *imago clipeata* war ein kaiserliches Privileg, das auch verdienten Familien verliehen werden konnte, ein Privileg, das unter Konstantin d. Gr. auf die Darstellung der *imago Christi* im Clipeus im Bereich der vom Kaiser privilegierten Kirchen ausgedehnt wurde.

Obelisk (337 Poeschke). Der Obelisk ist aus den planimetrischen Figuren Quadrat und Dreieck konstruiert, ergibt auseinandergefaltet die Form eines Sternes (= Sonnenmotiv) und zusammengelegt eine Art Halm (= Fruchtbarkeitsmotiv). Diesem Lebensbezug entsprechend fand der Obelisk im ägyptischen Totenkult eine symbolstarke Verwendung. Bernini stellte einen Obelisk auf den Rücken eines Elefanten und verband damit das Symbol der Weisheit mit dem der Stärke (Standbild vor Santa Maria sopra Minerva in Rom).

Philosoph, Philosophen (426/428 Holl). Als Ergänzung dieser bereits unter dem Titel „Lehrer“ angeführten Beitrages möge der Hinweis dienen,

daß bei den Ausgrabungen der Katakombe des Calepodius ein Sarkophagfragment gefunden wurde, auf dem Christus im Rahmen der Bergpredigt als Philosoph mit entblößtem Oberkörper dargestellt ist, und dies, von geringfügigen Abweichungen abgesehen, in derselben Komposition und Durchführung, wie auf den Museumsplatten der Diokletiansthermen. Die von den Entdeckern versuchte Datierung rückt die Platte in die Mitte des 3. Jh. und damit bewußt früher als jene andere aus dem Ende des 3. Jh. (*A. Nestori*, La Catacomba di Calepodio, in: RAC 47 [972] 182 fig. 7).

Palme (363/364 Flemming). Der Revers einer vespasianischen Münze trägt die Umschrift „Judaea capta“ und zeigt eine unter einer Palme sitzende Frau. Eine eigenartige Verwendung dieses Baumes findet sich in den *Carmina figurata* des Dichters Porfyrius, der im Gedicht Nr. 9 eine Huldigungsadresse an den Kaiser Konstantin d. Gr. derartig anordnet, daß sich daraus das Bild einer Palme ergibt (*Kluge*, P. Optatiani Porfyrii carmina [Lipsiae 1926]).

Parusie (384/385 Poeschke). Zur Klärung dieses Artikels möge unterstrichen werden, daß sich die Szenen der Parusie von jenen der Lehrunterweisung und der Aussendung unterscheiden. Bei der Lehrszene sitzt Christus inmitten seiner Apostel (siehe Lehrer, Philosoph). Bei der Aussendung stehen die Apostel und Christus, erstere ohne den Gestus der Akklamation (Triclinium Leo III. Lateran). Bei der Parusie, dem *adventus secundus*, schreitet Christus auf der Wolkenstraße einher (SS. Cosmas und Damian, Rom) oder steht auf dem Paradiesesberg, während die Apostel ihn mit dem Gestus der Akklamation begrüßen (Sargophag in den Vatikanischen Grotten).

Rad (492/494 Poeschke). Bei diesem Titel hätte man auch einen Hinweis auf die in den romanischen und gotischen Kirchen beliebten Radfenster als Symbol der Sonne, auf das Rad als Folterwerkzeug (aufs Rad flechten) auf dem Galgenberg und als Kuriosum auf das Radfenster an der Stiftskirche in Tübingen, in das ein Mann eingeflochten ist, erwartet.

Phönix (430/432 Kramer). Das Apsismosaik von Torriti und Camerino in der Lateran-Basilika bringt anstelle der sonst unter dem Paradiesesberg befindlichen Schatzhöhle mit dem Schädel Adams das Motiv des himmlischen Jerusalems. Im Eingangstor eines Mauermotives steht Christus, flankiert von zwei Türmen mit den Büsten der Apostelfürsten Petrus und Paulus, und hinter ihm aus dem Stadtbering aufragend eine Palme mit einem Phönix.

Rechts und links (511/515 Dinkler-Schubert). Zu dem einleitenden Vermerk der Bearbeiter dieses Beitrages „Rechts als Glücksseite ist ursprünglich semitisch-griechisch. In Rom erst seit der Kaiserzeit (vorher links)“ möge ein kleiner Nachtrag gestattet sein. Bei den Etruskern, deren kultureller und religiöser Einfluß auf die Römer unverkennbar ist, dachte man sich Tinia, die oberste Gottheit, im Norden thronend mit dem Gesicht gegen Süden blickend. Vom Standpunkt der Gottheit aus befand sich die

aufgehende Sonne und damit die gute Seite zur Linken der Gottheit, und die untergehende Sonne und damit die schlechte Seite zu ihrer Rechten. Denselben Gesetzen folgten Tempelbau und Aufstellung des Götterbildes. Folgerichtig galten nun auch für die Menschen die linke Seite als gut und die rechte Seite als schlecht und böse.

Im Zuge der fortschreitenden Entsakralisierung machte der vor der Gottheit stehende und damit nach Norden blickende Mensch sich selbst zum Wertmesser alles Geschehens. Mitbestimmend blieben in diesem Prozeß die Anerkennung des ptolemäischen Weltsystems und das Bestreben, den Kosmos kartographisch aufzuzeichnen. Dabei blickte der Mensch nach Norden, fand dabei die Seite des Sonnenaufgangs und damit des Guten zu seiner Rechten, und den Sonnenuntergang mit der Bedeutung des Bösen zu seiner Linken.

Reliquien (538/546 R. v. Dobschütz). Der Vollständigkeit halber sei auf eine Herren- und Marienreliquie hingewiesen, die immer wieder Anlaß zu Diskussionen geben. Es handelt sich dabei um die Reliquie des sog. „praeputium Christi“ und der „lac B. M. Virginis“. Die erstere befindet sich in einem kunsthistorisch bedeutsamen Reliquiar in der Kirche von Calcatta, einem Dörfchen in der Nähe Roms, wo es am Fest der Beschneidung des Herrn alljährlich zur Ausstellung kommt. Solange die Reliquie noch in der Lateran-Basilika verwahrt wurde, galt sie als Zeichen der Einheit und Unteilbarkeit der Kirche.

Als Reliquie konfektioniert oder in Schälchen aufbewahrt, die man häufig in baulichen Nachahmungen des Hauses von Nazareth antreffen konnte, galt ein weißer, milchiger Staub als „Milch Mariens“. Chemische Untersuchungen an Ort und Stelle haben ergeben, daß es sich dabei um eine Steinsart handelt, die sich in Nazareth findet und die den Namen „Milch Mariens“ führt. Im Grunde genommen handelt es sich auch hier um nichts anderes, als wenn Pilger von den Katakomben Erde und von Lourdes heilkräftiges Wasser von der Pilgerfahrt mit nach Hause nehmen, nur daß hier der Name zu Mißverständnissen Anlaß geben konnte.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich der vorliegende Band vollberechtigt und ohne Einschränkung an die Seite der beiden ersten Bände stellen kann. Aufgrund seiner Reichhaltigkeit an Fachwissen bildet er ein unentbehrliches Instrument nicht nur für Archäologen und Kunsthistoriker, sondern für jeden, der sich mit Kunsterziehung, religiösem Brauchtum und wahrer Menschenbildung zu befassen hat. Die beigelegten Literaturangaben ermöglichen darüber hinaus jedem, der sich von einem Gegenstand in besonderer Weise angesprochen fühlt, einen tieferen Einstieg in die behandelte Materie. Eine besondere Anerkennung gebührt dem Verlag Herder, der durch Druck, buchtechnische Gestaltung und einwandfreie Wiedergabe der Abbildungen dem Band Gediegenheit und Eleganz verliehen hat.

L. Voelkl

HERMANN HOBERG: *Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. Zweiter Teil: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kammerars* – Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316–1378. Band VIII – München–Paderborn–Wien: Verlag F. Schönigh 1972. XII–36*–301 p.

Les services entrés à la Chambre Apostolique (les registres du trésorier, introitus, furent publiés par le même Auteur en 1955) nous sont connus par les registres de quittance et les registres d'entrée. Les premiers, pris comme base de l'édition présente, à cause de leur contenu plus complet (v. p. 8*) sont décrits, p. 1*–5*. L'A. suit l'ordre des registres dans la série *Obligationes et solutiones* et met le Reg. Aven. 149 à la fin. Un ordre systématique serait: a) 2 et sa copie 1, pour 1351–53 b) 3 et sa copie 7, pour 1353–57 c) 5 et sa copie 4, pour 1357–61 d) 6 pour 1361–64. Dans deux de ces groupes la copie est en parchemin. On n'en explique pas ici la raison. Pour 6 il ne semble pas exister de double.

Pour alléger la publication (v. p. 17* s., les publications partielles existantes) et pour y mettre un certain ordre qui en facilite la consultation, l'Auteur réduit les annotations à la forme de regesta, et il les dispose selon un ordre géographique, tout en donnant quelques exemples complets des enregistrements (p. 12*–17*), L'A. constate une forte diminution dans l'entrée des services dès la troisième année du pontificat d'Innocent VI. La cause serait à chercher dans les difficultés économiques des évêques et des abbés (p. 22*), ce qui exigerait une étude comparée de la situation économique de l'époque. L'A. fait aussi la comparaison avec les pontificats précédents (p. 23*–26*). Ses supputations sont intéressantes pour la connaissance de la politique financière de l'église à cette époque.

Le texte de ces regesta, donné dans une édition impeccable, est assez instructif sous divers aspects. Nous en mentionnons rapidement quelques uns (on pourrait en ajouter bien d'autres, comme la valeur de cette documentation pour la connaissance de l'histoire des églises locales et de leurs personnalités, de celle des abbayes et de leurs fonctionnaires, etc.).

Ces textes, pour ainsi dire stéréotypes, contiennent des expressions techniques latines, dont on voudrait connaître l'origine et l'histoire, comme: *quittamus*, *volvere manualiter*, etc. L'A. ne donne pas un index des termes, et cela n'entraîne pas dans ses vues d'historien de l'Eglise (on se demande si *immescendo*, p. 14*, est un italianisme du scribe, ou simplement une erreur typographique, comme le doit être *familiarum*, p. 12*).

Il est intéressant de voir quels sont les intermédiaires dans ces transactions financières. On rencontre des *milites* ou quelque *serviens armorum*, mais surtout des *mercatores* (v. aussi l'index, p. 269 s.). Cela donne une documentation précieuse sur les activités de plusieurs marchands, et de compagnies marchandes (on parle souvent de *socii*), en prévalence de communes italien-

nes (il faut noter toutefois que les noms ne sont pas toujours écrits d'une manière identique et qu'on peut douter parfois de certaines identifications). Il y a, par exemple, de Lucca, Jean Cristofori, qui étend son activité à grande partie de la France et de la Sardaigne, mais surtout les Spiafami, Barthélémy et Jean, et leurs *socii*, parmi lesquels on note Jacques Bianchi. D'Asti, il y a, entre autres, les Malabaila, Antoine, Guido et Michel, qui étendent leur activité à la Suède, aux Pays-Bas, à l'Allemagne, l'Angleterre, la France et l'Italie (v. sur cette famille. A. Tallone, dans l'Enciclopedia Italiana XXI, qui dit: „nel 1310 e nel 1350 parecchi di questa famiglia avevano banche in Bourg-en-Bresse“). De Florence, on remarque surtout la „societas Albertorum“, dont plusieurs noms sont cités, et les „Alberti novi“ (L. Passerini a publié, il y a plus d'un siècle, une étude sur les Alberti; quelques personnages de la famille sont mentionnés dans le récent Dizionario Biografico degli Italiani; v. encore A. Saponi, dans l'Enciclopedia Italiana II). On rencontre, en outre, quelques noms de Milan, Gênes, Pise, Messine, Pistoie etc., et rarement des noms de marchands non italiens, par exemple de Constance. Tout cela demanderait une documentation historique. Remarquons que plusieurs de ces marchands sont dits „d'Avignon“ ou „curiam sequens“ ou „in curia“. En outre, un certain nombre reçoivent encore le titre de „campsor“ (non relevé dans l'index), comme Jean Cristofori, Barthélémy Spiafami, et d'autres encore. Quelquefois, assez rarement, on rencontre le titre de „factor“.

Puisque les abbayes devaient payer les entrées alors que les ordres mendiants en étaient exempts, on trouvera bien des noms de religieux Bénédictins, Cisterciens, etc., mais exceptionnellement ceux de religieux mendiants. Mentionnons: „Petrus de Podiomicis, prior praedicatorum Iuniani Lemovicen. dioc.“ (n. 246, p. 68), pour Limoges, et „Guillerums Camalerius O. Pred.“ (n. 457, p. 129), pour Angers. Nous ne savons pas si ces personnages sont connus par ailleurs.

En tout cas, ce texte contient une abondance de documentation qui peut servir à la connaissance de divers aspects de l'histoire de ces années. L'index (p. 233–301) est une œuvre de patience et d'acribie admirables. Ce n'est pas un véritable défaut de ces tables si nous y avons désiré aussi l'indication des divers ordres religieux avec leurs membres, des factores et des campsosores.

C. Vansteenkiste OP

HANS GROTZ: *Erbe wider Willen – Hadrian II. (867–872) und seine Zeit.* – Wien-Köln-Graz: Hermann Böhlau Nachf. 1970. 356 S.

Das Werk füllt eine Lücke in der Papstgeschichte aus, weil bisher zwar so manches über einzelne Ereignisse der Regierungszeit Hadrians II. veröffentlicht worden ist, nicht wenige, oft negative Urteile über diesen Papst gefällt wurden, aber eine zusammenfassende Biographie nicht erschienen

war. Ein ebenso umfassendes wie gründliches Studium der Quellen und der einschlägigen Literatur versetzte den V. in die Lage, sich seiner Aufgabe mit ausgezeichnetem Erfolg zu entledigen und ein gültiges Bild des Papstes sowie der verwirrend komplizierten Ereignisse von dessen Regierungszeit zu vermitteln. Das Gesamturteil des V. klingt bereits im Titel des Werkes an: „Erbe wider Willen“. Wenn es nicht seine Absicht war, „eine Apologie oder gar einen Lobeshymnus auf Papst Hadrian II. zu schreiben“ (14), so muß man dennoch feststellen, es sei ihm gerade deswegen gelungen, ein nicht nur gerechtes, sondern auch anziehendes Porträt Hadrians zu zeichnen, der es vorzog, „wenn immer dies anging, ein Hirte zu sein statt ein Gebieter“ (313). Mochte dieser Erbe in vieler Hinsicht von seinem bedeutenderen und willensmächtigeren Vorgänger Nicolaus I. abhängig sein, so fällt er auf der anderen Seite mit der Legitimierung der slavischen Liturgie der hl. Brüder Kyrill und Methodios eine Entscheidung von säkularer Bedeutung. Den fränkischen Teilreichen und ihren Herrschern gegenüber wußte dieser Papst den religiös-sittlichen Führungsanspruch des römischen Stuhles zu wahren, wengleich es ihm nicht gelang, einer wachsenden Verquickung des rein kirchlichen Bereiches mit dem politischen Einhalt zu gebieten.

Das in angenehmem, flüssigem Stil geschriebene Werk entfaltet sich in vier Hauptkapiteln, die sich mit der „Zeit der Vorbereitung“, der „Bündelung der Erbschaft“, dem „Erben und der Erbschaft“ sowie der „Bestandsaufnahme“ befassen. Ergänzend treten hinzu ein Anhang „Zu den wichtigsten Quellen“, eine Zeittafel, Verzeichnisse der Literatur, der Personen sowie der Orte und Bauten, drei Karten und acht sorgfältig ausgewählte Tafeln, in der Tat eine reiche Ausstattung, der auch die äußere Aufmachung des Werkes entspricht.

Während V. in bezug auf alles, was Hadrian II. unmittelbar betrifft, genaueste Kenntnisse offenbart, gerät er bei fernerliegenden Gegenständen manchmal auf schwankenden Boden. So behauptet er, offenbar im Anschluß an Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer*, Paris 1966, die Byzantiner hätten wenig Liebe zur See gehabt. „Konstantinopel blieb immer vorwiegend Landmacht...“ (23). Dagegen wandte schon 1967 E. Eickhoff mit Recht ein: „Diese sonst überzeugende Beobachtung läßt allerdings Phasen der früheren Reichsgeschichte außer Acht, als während der Einfälle mächtiger Feinde zu Lande und zur See sowohl das Überleben des Reiches überhaupt als auch der Zusammenhalt seiner von ungezählten Invasionen umspülten Teile vom Einsatz der Flotte abhängig waren“ [Byz. Zs. 60 (1967) 366]. Andererseits ist auch die Behauptung „Nicht die Schwäche der Mauern, sondern der Mangel an Schiffen sollten ihm (Byzanz) später zum Verhängnis werden“ nicht durchaus zutreffend, denn die entscheidenden Schläge erhielt die byzantinische Weltmacht 1071 bei Mantzikert in Armenien und 1175 bei Myriokephalon in Phrygien, also auf dem Lande. Auch der positiven Beurteilung des Papstes Sergius II. wird man schwerlich zustimmen können.

Dieser wußte zwar dank seiner „Zielstrebigkeit“, in der „römisches Streben nach Unabhängigkeit und Eigenherrlichkeit“ (29) zum Ausdruck kamen, die Heere König Ludwigs II. und des Herzogs von Benevent, Siconulfus, von Rom entfernen, was den Jubel der Römer hervorrief, aber wenige Jahre später, 846, erschienen die Sarazenen, verwüsteten die Campagna und plünderten in furchtbarer Weise St. Peter, indes die Römer hilflos zuschauen mußten (30). Auch opponierte Sergius II. gegen eine fränkisch-byzantinische Zusammenarbeit zur Bekämpfung der Sarazenen auf Sizilien. – Gewiß wäre es nicht unbedingt notwendig gewesen, einen Architekten der heutigen Peterskirche zu erwähnen. Nachdem dies aber dennoch geschehen ist, hätte V. Michelangelo nicht als Schöpfer des Langschiffes bezeichnen sollen (130 n. 45). Fassade und Langschiff des Domes schuf mehr als vier Jahrzehnte nach dem Tod Michelangelos C. Maderno.

In der Beurteilung des Patriarchen Photios von Konstantinopel folgt V. den Ergebnissen der neueren Forschung, vor allem F. Dvorniks. Die Frage, warum denn eigentlich Photios' Parteigänger Gregorios Asbestas, Erzbischof von Syrakus, dauernd in Konstantinopel wirkte, anstatt sich wenigstens in der Nähe seiner bedrängten Herde aufzuhalten, bleibt hier, wie gewöhnlich, ausgeklammert. Merkwürdig berührt es, wenn V. den Artikel von P. Stephanou S. I., *La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens* (Or. Chr. Per. 21 [1953] 291–307) zwar im Literaturverzeichnis aufführt (338), aber sonst ignoriert. Aus der Tatsache der Verletzung des Kompromisses zwischen den beiden Parteien in Konstantinopel, die Stephanou eindeutig nachweist, ergibt sich nämlich, daß die Rechtslage des Ignatios eben doch schlechter war als die des Photios und nicht „kaum besser, eher schlechter“ (87). Auch beweist Stephanou, Nicolaus I. habe gegenüber Photios und Ignatios 862 eben *nicht* die pseudoisidorischen Dekretalien angewandt, sondern die in Byzanz schon von früher her bekannte „*exceptio spolii*“ appliziert, auf welche eben die Ignatianer die Aufmerksamkeit des Papstes lenkten. Was die objektiv falsche Interpretation des Kanon 9 des Konzils von Chalkedon anbelangt, die V. als „Gesetzesverdrehung“ (86) bezeichnet, so ist darauf hinzuweisen, daß, wenn bereits Dionysios und Isidor von Sevilla „das griechische Wort ‚*exarchon*‘ mit dem verfänglichen lateinischen ‚*primatem*‘ übersetzt hatten“, hieraus leicht eine Rechtsgewohnheit entstehen konnte, für die die Verantwortung nicht Nicolaus I. angelastet werden kann. Ob der Papst besser „geschichtliche Vorbilder zu seiner Rechtfertigung angeführt“ (87) hätte, mag objektiv mit „ja“ zu beantworten sein; aber eine solche Rechtfertigung hätte auch wiederum vom Zustand der päpstlichen Archive der damaligen Zeit und von der Kenntnis derselben bei Nicolaus I. und Anastasius Bibliothecarius abgehangen. Ein Ereignis war diesem großen Papst sicherlich gegenwärtig, obwohl es schon mehr als hundert Jahre zurücklag, nämlich die Abtrennung der süditalienischen Gebiete, Siziliens und des Illyricums vom römischen Patriarchat sowie ihre

Zuteilung zum Patriarchat von Konstantinopel durch Kaiser Leon III. Dieser kolossale kirchenpolitische Raub, den V. als „Neuordnung“ bezeichnet, wird von ihm bei seiner Beurteilung des Verhaltens Nicolaus' I. nicht genügend in Betracht gezogen. Er war auch von orthodoxen Kaisern nie wieder gut gemacht worden. Den Vorwand für diese Operation hatte die Verweigerung der Zahlung der Steuern abgegeben, „welche die Staatskasse nach dem Araberkrieg wieder füllen sollten“ (22). Aber V. erwähnt nicht, daß Leon den kirchlichen Besitz „mit Steuern so stark belastete, daß dies fast einer Konfiskation gleichkam“. (F. X. Seppelt) Wie wenig sich grundsätzlich im Verhalten der byzantinischen Regierung gegenüber der römischen Kirche geändert hatte, zeigt ja gerade der Raubüberfall auf die päpstlichen Legaten bei der Heimreise nach dem VIII. Ökumenischen Konzil durch von Basileios I. gedungene Piraten (232/33). Im zögernden und widersprüchlichen Verhalten Hadrians II. hinsichtlich der bulgarischen Frage sieht V. den vielleicht „verhängnisvollsten Fehler seines Pontifikats“ (209), gibt freilich zu bedenken, daß „man möglicherweise die Patriarchenfrage durch das bevorstehende Konzil von Konstantinopel endgültig bereinigt wissen“ wollte, „bevor man der jungen Kirche in Bulgarien eine bleibende Form und feste Hierarchie gab“ (210). Wir sind der Auffassung, wenn es sich um einen verhängnisvollen Fehler Hadrians gehandelt haben sollte, so sei dieser eher unvermeidlich gewesen. Nach allen Erfahrungen mit den Mitteln der äußerst skrupellosen byzantinischen Reichspolitik mußte man sich in Rom sagen, daß auch ein völliger Anschluß Bulgariens an das römische Patriarchat ohne eine oströmische Zustimmung keine Dauer gehabt hätte. Und diese war eben nicht zu erlangen, wie der wütende, laute Disput zwischen den römischen Legaten und den Vertretern der östlichen Patriarchate deutlich genug beweist (224–229). Byzanz hätte rücksichtslos eine lateinische bulgarische Kirche bekämpft, wie es denn auch nicht ruhte und rastete, bis Bulgarien unter Basileios II. politisch niedergeworfen war.

Als ein besonderes Verdienst des V. wird man die Würdigung Kaiser Ludwigs II. bezeichnen dürfen, den er in seinem Buch Hadrian II. gewissermaßen zur Seite stellt. Wenn V. den Kaiser nach dem Staatsstreich von Benevent „tiefgeläutert“ nennt (301), so mag das manchem als zu dramatisch und aus den Quellen schwer belegbar erscheinen: Aber gerade die Art, in der Ludwig II. zögerte, den dem Verräter Adelchi geleisteten, erzwungenen Eid, von dem ihn der Papst entbunden hatte, als ungültig zu betrachten, zeigt, von wie tiefer Religiosität das Gewissen des Herrschers damals geprägt war.

Ambrosius Eßer OP

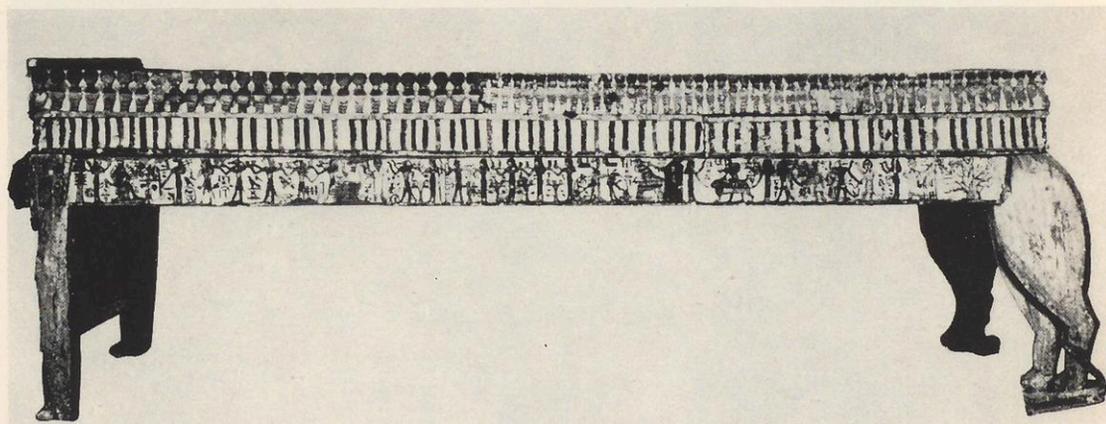


a)



b)

Mumienschränke (Berlin Äg. Inv. 17039/40 und 17126/7),
mit freundlicher Erlaubnis der Direktion des Ägyptischen Museums, Bodestraße



c) Mumienbett (Toronto), nach: W. Needler, *An Egyptian Funerary Bed of the Roman Period in the Royal Ontario Museum (Toronto 1963) plate I: The Toronto Bed, General View, Right Side*

CASTI CYRILLI ET SEPTEM GERMANOS · HOS ORATI
 THEODOSII BASILII CRESCENTII LARGI SMARAG
 DI CRESCENTIONIS TASONIS MAURI YPPOLITI
 PONTIANI CHRYSANTI ET ALII LXVI · SIMVL
 QVORVM NOMINA SVNT IN LIBRO VITAE · MAURI
 ANTHEMI POLIONIS ET ALII SEX AGENTADVO MA
 TYRES · IN NOMINA QVOQVE IN CIMIUM SCILICET
 ET VIDVARIUM · PRAXEDIS PVENTIANAE
 IVLIANAE SIMFEROSAE FELICVLAE MARINAE
 CANDIDAE PAVLINAE BARTHAЕ BASILLAE RAV
 LINAE MEMMIAE MARTHAЕ EMERENTIANAE
 ZOE ET TIBVRTIADIS · QVOCTVOR CAETINIPSO
 INGRESSV BASILICAEM ANV DEXTERA VBI VITIOV
 BENIGNISSIMAE SVAE GENETRICE SCILICET I DOM
 NAЕ THEODORAE EPISCOPAE CORPVS QVIESCIT CON
 DIDIT AM DICTVS PRAESVLCORPORAVENERABILI
 VM HAEC · ZENONIS PRESBITERI ET ALIORVM
 DVORVM · PATTERO VE ET IN ORATORIO BEATI
 IOHANNIS BAPTISTAEM ANV LEVA PRAENOMINA
 TA BASILICA EQVE ET SECRETARIVM MESSEDINOSCI
 TYRCONDIDIT CORPORA SCILICET · MAURI ET AL
 ORVM QVADRAGINTA MARTYRVM ·
 SIMILINODO ET IN ORATORIO BEATAE XPVI VIRGINIS
 AGNETIS QVOD SVRVM IN MONASTERIOSITVM
 EST IPSE PASTOR EXIMIVS POSVIT CORPORA PIORVM
 MARTYRVM VIDE SCILICET · ALEXANDRI PAPE
 ATOVE ET ENRI · ET THEODVLI PRESBITERIS ·
 HOS OMNES DE RECTOS FREQVENTIVS DEPRE
 CANS QVALENVS PENERORVM VALEAT PRE
 SVAPROTELYNERACARNIS AD CAELI CONSCE
 DERECVLTENT · A · M · E · N ·
 FINIT · MARTINVS · M · C · LXXXV · M · CC · CC ·

ASVNEINLIBROVITAE MAVRI
 ONIS ETALISEXAGINTADVOMAR
 INAQVOQVEVIRGINVM SCILICET
 PRAXIDIS PVDENTIANAEB
 ROSAE FELICVLAE MARINAI
 INA DARIAE BASILLAE RAV
 E MARTHAE EMERENTIANAEB
 ADIS & QVO CIRCAETINIPSO
 CAEMANVDEXTRA VBI VTIQVE
 SVAE GENETRICIS SCILICET DOM
 EPISCOPAECORPV SQVIESCIT CON
 SPRAESVLCORPORAVENERABIL
 NONIS PRESBITERI ETALIORVM
 RITERO VETINORATORIO BEATI
 STAEMANVLEVA PRAENOMINA
 METSECRETARIVM MESSE DINOSC
 ORPORA SCILICET MAVRI ETAL
 INTA MARTYRVVM &
 NORATORIO BEATAE XPI VIRGINIS
 VRSVM IN MONASTERIOSITVM
 XIMVS POSVIT CORPORA PIORVM

Reliquieninschrift von Santa Prassede: Detail aus der unteren Hälfte

INNUNDI SALVNRII HVXP TEMPORIBVSSCS
 SIMIAC TERBEATISSIMIETAPOSTOLICIDNPASCHALIS
 PAPAENFRADVCTASVNT VENERANDASCORVMOR
 PORAINHANCSCAMET VENERABLEMBASILICAM
 BEATAEXPIVIRGINISPRAXEDIS QVAE PRAEDICTVS
 PONTIFEXDIRVTAEXCYMITERIIISSEVCRYPTISIACEN
 TIAAVFERENSETSVBHOC SACROSGOALTARE SVMM
 CVM DILIGENTIA PROPRIIS MANIBVSGONDIDIT IN MEN
 SEIVL IODIE XX INDICIONE DECIMA
 NOMINAVEROPONTIFICVMHAECSVNT VRBA
 NI STEPHANI ANTHERI MELIADIS FAVIANI IVLII PON
 TIANI SIRICII LVCII XYSTI FELICIS ANASTASII ET CELESTINI
 ITEM NOMINA EPISCOPORVM STRATONICI LEVCHI ET
 OPTATI QVAMOVAMPRESBITERORVM ET LEVTARV
 NICOMEDIS ARCHIPBRI IVSTINI ETCYRINI CYRIACIDIA
 CONI NEMESII ATQVE IACHEI ETIAM ET MARTY
 RVMNOMINA ISTASVNT XOTICI HERENEI IACHIN
 THLAMANTI MARI AVDIAX ABBACV AC SCORVM
 OCTINGENTORVM QVORVM NOMINASCITOMPS
 CASTVLI FELICIS MILITIS GORDIANI EPIMACHI SERVI
 LIANI SVLPICII DIOGENIS BASTI ET ALII LXII MARCEL
 LIANI MARCI FESTI ET ALII DVO TERTVLLINI FAVSTI BO
 NOSI MAVRI CALVMNIOSI IOHANNIS EXSVPERANTI
 CASTI CYRILLI ET SEPTEM GERMANOS HONORATI
 THEODOSII BASILII CRESCENTI LARGI SMARAG
 DI CRESCENTIONIS IASONIS MAVRI YPPOLITI
 PONTIANI CHRYSANTI ET ALII LXVI SIMVL
 QVE ET ALII MILLE CENTVM VIGINTI QVATTVOR
 QVORVM NOMINA SVNT EN LIBRO VITAE MAVRI
 ARTHEMII POLIONIS ET ALII SEX AGINTA DVOMAR
 TYRES IN NOMINA QVOQVE VIRGINVM SCHICHI
 ET VIDVARVM PRAXEDIS PVDENTIANAE
 IVLIANAE SIMFEROSAE FELICIAE MARINAE
 CANDIDAE PAVLINAE DARIAE BASILIAE PAV
 LINAE MEMMIAE MARTHAЕ EMERENTIANAE

Tertullian und die Anfänge der christlichen Kunst

Von VINZENZ BUCHHEIT

In eindringenden Studien¹ hat Theodor Klauser die Entstehung der christlichen Kunst auf neue Grundlagen zu stellen gesucht. Es geht ihm dabei um die Fragen, wie im dritten Jahrhundert eine der christlichen Kirche eigentümliche Kunst entstehen konnte und welcher Art die ersten Erzeugnisse dieser spezifischen Kunst gewesen seien. Diese Doppelfrage sei in den letzten zwei Jahrzehnten kaum jemals so präzise gestellt, geschweige denn präzise beantwortet worden².

Er verwies gleichzeitig auf die starke Abhängigkeit der frühen Kirche von der alttestamentlichen Bilderfeindlichkeit und suchte eine Basis auf dem Hintergrund der sporadischen Zeugnisse der jungen Kirche für oder gegen die Kunst³.

Zu den zweifellos wichtigen Ergebnissen gehört die endgültige Sicherung des heidnischen Hintergrunds des Schafträgers und der Orante⁴. Ob daraus freilich folgt, daß so gut wie alle frühchristlichen Zeugnisse statt wie bisher auf den Guten Hirten und damit auf Christus nun im Sinne der heidnischen Tradition als Ausdruck der Philanthropie zu verstehen sind, scheint mir aus einer Reihe von Gründen fraglich. Denn einige der von Klauser vorgetragenen Prämissen halte ich nicht für tragfähig und verschiedene Begründungen für anfechtbar⁵. Darauf soll in zwei Beiträgen⁶ eingegangen werden⁷.

¹ Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, Jahrbücher f. Antike und Christentum 1–10 (1958–1967).

² A. a. O. 1 (1958) 21.

³ Klauser a. a. O. 1 (1958) 21 ff. (mit älterer Literatur; vgl. aber auch *J. Fink* in: Riv. Arch. Crist. 27 [1951] 180 f.; und *J. Kollwitz*, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts [Münster 1953] 5 ff.; *ders.*, Art. Bild III, in: RAC 2, 319 ff.); *ders.* in: Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort (Olten 1966) 5 ff.; Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 1 ff.; Atti del Congresso Internaz. Arch. Crist. (Città del Vaticano 1965) 223 ff.; s. ferner *E. Dinkler*, Signum crucis (Tübingen 1967) 134 f. 175 ff.; *C. Andresen*, Einführung in die christliche Archäologie (Göttingen 1971) B 18 ff. 63.

⁴ Vgl. allerdings schon *F. Saxl*, Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren christlichen Ausdrucksformen, in: Wiener Jahrbücher f. Kunstgesch. 2 (1923) 88 ff.; *J. Fink* in: Riv. Arch. Crist. 27 (1951) 181 f.

⁵ Die bisherige Stellungnahme zu Klauser, soweit ich sie kenne, ist unterschiedlich; vgl. zustimmend *C. Andresen* a. a. O. B 19; vorsichtig *H. Chadwick*, Die Kirche in der antiken Welt (Berlin 1972) 325; reserviert *L. De Bruyne* in: Riv. Arch. Crist. 35 (1959) 295; uneinheitlich *E. Sauser*, Frühchristliche Kunst (Innsbruck–München–Wien 1966) 293 ff. Merkwürdigerweise geht Sauser 296 ff. trotz interessanter Ausgangsbasis nicht auf den entscheidenden Aspekt Klausers ein, daß eben fast alle christlichen Belege des Kriophoros im dritten Jahrhundert als Ausdruck der Philanthropie zu deuten sind; reserviert *J. Koll-*

I.

Eine wichtige Ausgangsbasis für Klausers Thesen zur Gestalt des Guten Hirten bilden Äußerungen bei Tertullian und Klemens von Alexandria. Bei ihrer Bewertung durch Klauser kommen dem Philologen jedoch deshalb Bedenken, weil die Texte, besonders die aus Tertullian, zu wenig aus dem Zusammenhang der einzelnen Schriften und der Tendenzen Tertullians insgesamt interpretiert werden, das heißt es wird zu wenig auf die hermeneutische Situation der Texte geachtet.

So kann die schroffe Reaktion des Montanisten Tertullian⁸ in *De idololatria* 3,2 ff. gewiß keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, ist sie doch zu sehr durch bestimmte Gegebenheiten diktiert.

Sehen wir einmal von dem Radikalismus des späten Tertullian ab, so ist gerade in einem Rahmen, wie ihn die Thematik in *De idololatria* bietet⁹, ein entschiedenes Nein keine Überraschung. Hier ließen heidnischer Brauch zur Zeit Tertullians und alttestamentlicher Hintergrund nur zu selbstverständlich Gefahren sehen und zu wenig Abstand zur außerchristlichen Umwelt befürchten.

Außerdem: Wer so brutal wie Tertullian feststellt, Künstler könnten nur vom Teufel stammen (*idol.* 3, 2), ist zu rigoros, als daß er als Kronzeuge dafür fungieren könnte, daß es damals andere Meinungen in der Kirche nicht gegeben habe. Indirekt gibt er letzteres sogar zu, wenn er *idol.* 5 das offenbar faktische und nicht theoretische Problem berührt, was mit Künstlern zu geschehen habe, die zum Christentum übergetreten seien.

II.

Nun sucht aber Klauser die Zeugenschaft Tertullians zu erhärten durch Verweis auf Tertullian, *De pud.* 7. 10. Bereits¹⁰ in seinem ersten Aufsatz zu dieser Problematik¹¹ glaubte Klauser aus dem der montanistischen Phase

witz in: *Lex. f. christ. Ikon.* 1, 358 f.; *A. Legner*, ebd. 2, 291; nach *G. Thümmel*, Studien zur frühchristlichen Grabeskunst, Hab.-Schrift (maschinenschriftlich) (Greifswald 1967) 185–188, soll der Schafträger auf Sarkophagen nicht die Philanthropie verkörpern, sondern er weise wegen der Verbindung mit bukolischen Motiven wohl auf die jenseitige Seligkeit. – Nicht gerade überzeugt, wenn auch ohne Festlegung, *J. Engemann* in: *JbAChr* 15 (1972) 157, Anm. 16; *ders.*, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit, in: *JbAChr – Ergä.*Bd. 2 (1973) 74, Anm. 35.

⁶ In der ersten Abhandlung geht es vor allem um die literarische Grundlage bei Tertullian (und bei Klemens).

⁷ Bei der allgemeinen Erkenntnis, daß gerade auf dem Gebiet der frühchristlichen Forschung die Kooperation der verschiedensten Disziplinen unabdingbar ist, wird man wohl Nachsicht üben, wenn ein Philologe mit theologischen und archäologischen Interessen zu dieser Thematik das Wort ergreift.

⁸ Dazu *Th. Klauser* in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 76 (1965) 2.

⁹ Wichtig dazu *J. Kollwitz* in: *RAC* 2, 319 f.

¹⁰ Noch *RAC* 2, 51 war *Klauser* anderer Meinung.

¹¹ Ich setze den Text Tertullians und die Argumentation *Klausers* (bes. *JbAChr* 1 [1958] 24 ff.) hier voraus.

Tertullians angehörenden Text ablesen zu können, daß das Bild mit dem Schafträger auf den Bechern, mit dem karthagische Christen eine milde Bußpraxis auch gegenüber Ehebrechern begründeten, nicht der Gute Hirte Jesus gewesen sei, sondern das seit Jahrhunderten geläufige heidnische Symbol der Philanthropie.

Das stärkste Argument für seine Deutung sieht Klauser darin, daß Tertullian den schaftragenden Hirten, wie er auf den Bechern seiner großkirchlichen Mitchristen zu erkennen war, einen *prostitutor christiani sacramenti*, ein *idolum ebrietatis*, ein *asylum moechiae* nenne. Derartige derben Charakterisierungen im Munde Tertullians seien nur verständlich, wenn das Hirtenbild auf diesen Bechern der Christen nicht als Christusbild gegolten habe, sondern als Werbezeichen für eine weitherzige Bußpraxis¹².

Klausers Beurteilung der Stelle überzeugt deshalb nicht, weil sie geradezu völlig von dem Hintergrund, der Tendenz und der Argumentation dieser Schrift absieht.

Man muß sich zunächst einmal vergegenwärtigen, daß Tertullian in dieser Schrift hinsichtlich verschiedener früherer Deutungen eine völlige Kehrtwendung vollzogen hat. In der früheren Schrift *De poenitentia* deutet er die Parabel vom verlorenen Schaf, das der Gute Hirte Christus auf seinen Schultern zurückbringt, als Wiedergewinnung des Sünders (8, 4–5)¹³. In *De pudicitia* gibt er selbst zu, seine Meinung geändert zu haben (1, 10), in den Kapiteln 7 und 10 dokumentiert er diesen Wandel am konkreten Beispiel der Parabel vom Guten Hirten mit sehr spitzfindigen Kniffen.

Eines gibt dabei Tertullian jedoch schon zu Beginn seiner Argumentation zu erkennen. Wenn er sagt, *a parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a Domino requisita et humeris eius revecta. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet* (7, 1), so beweist er damit nicht nur, daß die orthodoxen Christen von Karthago die Parabel und den Kriophoros auf den Bechern verbunden, ihn also auf Christus gedeutet haben, sondern daß dies Tertullian letztlich selbst als möglich zugibt. Denn die Kernfrage für ihn ist trotz der schroffen späteren Worte (*pud.* 10, 12) über den Becher samt Bild, ob diese Parabel und das darauf bezogene Bild auf einen Heiden oder einen gefallen Christen zu beziehen sind.

Vor allem muß man sich bei der Bewertung der Aussagen Tertullians, besonders der aus der montanistischen Zeit, vergegenwärtigen, wie willkürlich er bei der Schrifterklärung insgesamt verfahren ist¹⁴, welcher

¹² JbAChr 1 (1958) 25.

¹³ Vgl. dazu G. Zimmermann, Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians, Diss. Leipzig 1936 (Würzburg 1937) 23; B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 285 f. 311; H. Rabner, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 455 f.

¹⁴ Vgl. etwa Zimmermann a. a. O. 23 ff. 26 f. 28; B. Köting in: LThK²⁹, 1373.

advokatischen Kniffe er sich hemmungslos bediente¹⁵ und wie „lächerlich und gehässig, verletzend und gemein“¹⁶ er seine Gegner angehen konnte¹⁷.

Sieht man sich auf diesem Hintergrund einmal den Beweisgang bis Kapitel 10 in *De pudicitia* an, so wird deutlich, wie wenig man diesen Ausführungen die Beweiskraft im Sinne Klausers zubilligen darf.

Die sophistiche Raffinesse und der Formalismus Tertullians sind nicht zu überbieten, wenn er zunächst *moechia* und *fornicatio* gleichsetzt (4, 1 ff.), sodann diese Sünden allein deshalb zu Kapitalsünden, die nicht verziehen werden können, erklärt, weil sie im Dekalog zwischen Idololatrie und Mord eingeordnet seien, und schließlich aus dem NT herauslesen will, daß die Parabeln von der verlorenen Drachme, dem Guten Hirten und dem verlorenen Sohn nur auf Heiden und Juden, nicht jedoch auf gefallene Christen gemünzt sein könnten. Es braucht hier nicht dargelegt zu werden, daß viele Argumente Tertullians als Scheinargumente gelten müssen, ja, daß sie in den meisten Fällen schon in ihrer Argumentation ins Gegenteil verkehrbar sind.

Wenn daher Tertullian diesen Teil seiner Beweisführung gegenüber dem Bischof von Karthago im engeren und gegenüber den Psychikern im weiteren Sinne höhnend abschließt: *Age tu funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis, qui tenuissimum filum disciplinae . . . ingrederis* (10, 9), so fällt der Vorwurf der Seiltänzerei auf ihn selbst zurück.

III.

Von besonderer Wichtigkeit sind die weiteren Ausführungen in Kapitel zehn. Tertullian fährt fort: Ich würde mich dieser Meinung anschließen, *si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat*¹⁸, *divino instrumento*

¹⁵ Vgl. Zimmermann a. a. O. 28; Poschmann a. a. O. 325. 329.

¹⁶ Zimmermann a. a. O. 27 f.

¹⁷ Bestes Beispiel in *De pud.* 1, 6 ff.; 13, 7 über den Bischof von Karthago und dessen Schreiben zur Bußpraxis. Daß als Adressat der Bischof von Karthago und nicht der Roms gemeint sein kann, ist seit der Untersuchung von G. Esser, Der Adressat der Schrift Tertullians „*De pudicitia*“ und der Verfasser des römischen Bußedikts (Bonn 1914) nahezu einhellige Meinung; s. u. a. Poschmann a. a. O. 303 f.; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953) 351 f. 359, Anm. 5. – Wenn Klauser (a. a. O. 1 [1958] 26 f.) aus dem Satz Tertullians an den Bischof von Karthago: *in parabola ovis capras tuas quaeris* die Vermutung ableitet, das Tier auf der Becherdarstellung könne vielleicht ein anderes Tier als das in der Parabel gemeinte Schaf gewesen sein, so überhört er den beißenden Hohn gegenüber dem Bischof, der sich schon aus dem engeren Zusammenhang ergibt (richtig bereits G. Esser, Tertullian II, BKV 768, Anm. 3). Es erscheint mir im Rahmen der ganzen Schrift sicher, daß Tertullian sogar sehr konkret – im Blick auf die Deutung von Ziege und Ziegenbock in der Antike als geil und auf Hieronymus, der die Priesterfrauen als *caprae* verhöhnt (*adv. Iov.* 2, 37) – auf die gegenüber Ehebrechern und Hurern angewandte Bußpraxis des Bischofs anspielt.

¹⁸ Zu dieser Lehre des Hermas s. Poschmann a. a. O. 156–158; zu seiner Bußvorstellung insgesamt 134–205; K. Rahner in: Zeitschr. Kath. Theol. 77 (1955) 385–431.

meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam verstrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur... (10, 12). Zusammenhang und Formulierung machen gewiß, daß *sola* ausschließlich auf die *sacrae scripturae* bezogen sein kann. Wie objektiv falsch diese Behauptung ist, braucht hier nicht verdeutlicht zu werden; bei den fragwürdigen Prämissen Tertullians ist sie freilich folgerichtig. Ebenso willkürlich und falsch ist die Behauptung, daß der Hirt des Hermas zur Zeit Tertullians allgemein und offiziell als apokryph verworfen worden sei. In Wirklichkeit war es doch gerade umgekehrt, wenn man so namhafte Autoren wie Irenäus, Klemens von Alexandria, Origenes, ja selbst das Muratorische Fragment berücksichtigt¹⁹ und sogar den katholischen Tertullian selbst (*De orat.* 17, 1), ein Zeichen dafür, wie wenig Gewicht der Argumentation Tertullians zukommt. Sein Ankämpfen gegen das Zitieren dieses Zeugnisses widerlegt ihn ja ohnedies. Offensichtlich haben sich doch die katholische afrikanische Kirche und ihr Bischof selbst, gegen die ja Tertullian Front macht, auf den Hirt des Hermas berufen.

Den Boden rationaler Argumentation verläßt Tertullian endgültig, wenn er die Schrift des Hermas dann als *adultera et ipsa* verhöhnt²⁰ und den Bischof von Karthago bezichtigt, von dieser Schrift seine Einweihung zu erfahren, und ihn so als Häretiker abzustempeln sucht.

IV.

Wenn man dies bedenkt, wird man die anschließenden Bemerkungen Tertullians über den Schafträger auf Bechern anders beurteilen als Klauser²¹. Es heißt bei Tertullian: Dem Hirt des Hermas als Zeugen für deine Auffassung von der Buße wird allenfalls noch Beistand leisten *ille... pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum Christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturæ, de quo nihil libentius bibas quam ovem paenitentiae secundæ* (10, 12).

Klauser meint, diese derben Charakterisierungen des Schafträgers im Munde Tertullians seien nur dann verständlich, wenn das Hirtenbild auf den Bechern der Psychiker nicht als ein Christusbild galt, sondern nur als das aus der Parabel vom verlorenen Schaf entnommene Werbezeichen für eine weitherzige Bußpraxis. Letzteres ist schon deshalb abzulehnen, weil der

¹⁹ Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*³ (Freiburg 1913) I, 477 f.; J. Quasten, *Patrology* I 92–105; über Tertullian, *pub.* 10, 12 urteilt Bardenhewer a. a. O. 478 noch viel zu mild.

²⁰ Man muß hinzufügen „gekonnt verhöhnt“, weil er diese Schrift nicht nur mit ihrem Inhalt identifiziert, sondern mit *adultera* gleichzeitig den Vorwurf der Verfälschung der Wahrheit erhebt, wie der Sprachgebrauch von *adulter* bezeugt; dazu Blaise, *Dict. Lat.-Français des Aut. Chrét.* p. 63.

²¹ *JbAChr* 1 (1958) 25.

auch von Tertullian (pud. 7, 1) akzeptierte Bezug der Parabel auf den Guten Hirten bei der einhelligen Fülle von literarischen Zeugnissen damals zweifellos auf Christus hin geläufig war²². Gerade deshalb war dieses Zeugnis gefährlich für Tertullian und daher mußte er es zu eliminieren versuchen. Gewiß, in seinen Augen durfte in diesem Bild nicht Christus der Gute Hirt gesehen werden, aber das darf man natürlich keineswegs in gleicher Weise auf den katholischen Teil Karthagos samt Bischof übertragen.

Und was die überaus derbe Sprache anlangt, so haben wir ja vorhin gesehen, welche Register Tertullian zu ziehen vermag, wenn er seinem intoleranten Rigorismus die Zügel schießen läßt. Auch sei an seine geradezu unflätigen Verhöhnungen des Bischofs von Karthago erinnert. Im übrigen ist hier der Redekünstler am Werk, der durch parallele Sprachgestaltung (*adultera et ipsa – prostitutorem et ipsum* u. a. mehr) die Argumente miteinander verbindet und so zu verstärken sucht²³. Auch sind Ausdrücke wie *ebrietatis idolum* durch pud. 5, 4 und *moechiae asyllum* durch pud. 1, 7 vorbereitet. Und wenn man die alttestamentliche, spätjüdische sowie christliche Becher-Symbolik und -methaphorik²⁴ heranzieht, ist die Ausdrucksweise Tertullians so ungewöhnlich nicht. Gerade in diesem Zusammenhang scheint mir die vor Klausers Thesen übliche Annahme, man habe diese Becher bei der Feier der Agape, also im kultischen Rahmen, verwendet, als sehr ansprechend.

Dies macht doch erst die schroffe Reaktion Tertullians notwendig, aber ebenso verständlich, daß sich der Bischof von Karthago dieses Kultzeugnis in seinem „Edikt“ über die Bußpraxis zunutze gemacht hat. Daß er davon gesprochen hat, steht durch pud. 13, 7 f. ... *inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas*²⁵ *quaeris, tua ovis ne rursus de grege exiliat*, außer Zweifel.

Dann ist aber eine wesentliche Folgerung berechtigt: Es ist nicht so wie Klauser meint, daß allenfalls in gewissen Laienkreisen Nordafrikas die Befolgung des zweiten Gebotes gelockert war; der Bischof von Karthago selbst hat die Verwendung von Bechern mit dem Bildnis des Schafrägers im

²² Es braucht nur auf die wichtigen Ausführungen von J. Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Tauf liturgien des Ostens und Westens, in: *Pisciculi. Festschr. f. F. J. Dölger* (Münster 1939) 220–244, verwiesen zu werden; vgl. auch E. Sauer, *Frühchristliche Kunst* (Innsbruck 1966) 306 ff., bes. eindrucksvoll für unseren Zusammenhang über Irenäus S. 306 f.

²³ *Prostitutor* verwendet Tertullian offenbar als erster, ein Zeichen mehr für seine exzessive Diskussionsform.

²⁴ Klauser selbst hat sie zusammengetragen, RAC 2, bes. 47–51. 59–62. Daß der Übersetzer von Cant. 8, 2 Vulg. den Becher als erotisches Bild verstanden hat, halte ich – entgegen Klauser RAC 2, 48 – im Blick auf Cant. 7, 11 ff. für ganz sicher.

²⁵ Zum Ausdruck s. Anm. 17.

christlichen Sinne gebilligt, mehr noch, er hat damit argumentiert. Und wenn wir den Wortlaut Tertullians wörtlich nehmen dürfen: . . . *pastor, quem in calice de pingis* (pud. 7, 12), so redet er sogar davon, daß der Bischof selbst solche Becher hat anfertigen lassen. In diesem Falle ergäbe sich, daß es sich bei diesen Bechern nicht um „jene Sorte von Metall- oder Glasbechern mit eingravierten oder in den Boden eingelegten Bildern gehandelt hat, die sich Angehörige des Mittelstandes . . . gern als Festgeschenk zum neuen Jahr, zur Verlobung, zur Hochzeit und zu anderen Anlässen verehrten . . .“^{25a}. Es ist auch nicht die volle Wahrheit, wenn Klauser annimmt, es habe in Karthago und wohl im übrigen Nordafrika Christen gegeben, die sich nicht gescheut hätten, Becher mit einem profanen, wenn auch ethisch gemeinten Bildschmuck in ihrem täglichen Leben zu verwenden und durch demonstrativen Gebrauch ihre Sympathie für eine nachsichtige Behandlung von Verletzungen des sechsten Gebotes zu bezeugen²⁶.

Diese Becher waren zwar im Anschluß an heidnische Vorbilder entstanden, aber sie waren nicht nur ihres profanen Charakters entkleidet und als Symbol für Christus den Guten Hirten²⁷ verstanden worden, sondern als solche auch schon mit Billigung eines Bischofs in Auftrag gegeben worden. Es handelt sich dabei um eine der vielen Beispiele dafür, daß es die Christen aus naheliegenden Gründen verstanden haben, Elemente des Heidentums im christlichen Sinne umzudeuten²⁸.

Daher muß Tertullian als Zeuge für Klausers These, die Kirche habe um 200 auf Kunstwerken noch nicht den Schafträger als Christus den Guten Hirten verstanden, ausscheiden.

Auch darf man aus Tertullians Äußerungen zur Kunst nicht so sehr ablesen, wie feindselig die frühe Kirche dem Werden einer christlichen Kunst gegenüberstand. Eher wird man überrascht sein, wie wohlwollend sie, teilweise bis hinauf in die Hierarchie, einem solchen Werden „von unten, aus den Kreisen der Gemeinde“²⁹ zu dieser Zeit begegnete³⁰.

^{25a} Klauser in: JbAChr 1 (1958) 25. In diesem Falle hätten die Psychiker doch wohl nur den Beweis auf dem Hintergrund der Bibeltexte geführt. Das wäre nicht nur eindrucksvoller gewesen, sondern weniger anfechtbar, wenn tatsächlich die von Klauser – im Sinne Tertullians – angenommene Mißdeutung des Bildes auf den Bechern gegeben gewesen wäre. – Interessanterweise bespricht J. Engemann (JbAChr 15 [1972] 161–164 die Becher von Karthago nicht.

²⁶ Klauser in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 3.

²⁷ Vgl. auch Sauser a. a. O. 292 zu Klauser.

²⁸ Dazu unten S. 141.

²⁹ J. Kollwitz in: RAC 2, 321.

³⁰ Gegenüber der ersten Beurteilung Tertullians durch Klauser (JbAChr 1 [1958] 24 ff.) klingt eine spätere Äußerung (Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 [1965] 2 f.) ein wenig einsichtiger, wenn auch wiederum zu erkennen ist, daß Klauser bestimmte Fakten zugunsten seiner These herunterspielt.

V.

Von dieser Ebene her gewinnt Klemens von Alexandria als weiterer Zeuge für das Werden einer frühchristlichen Kunst größeres Gewicht als bei Klauser³¹.

Nicht nur, daß sich der kompromißbereite³² Realist Klemens im Falle der Siegelringe³³ entschieden von dem Rigoristen Tertullian abhebt und diesen indirekt als Außenseiter erscheinen läßt. Wichtiger scheint mir, daß die hochkirchliche Praxis von Karthago und die großzügigen Anweisungen des Klemens zusammenfinden. Man kann also die beiden Kronzeugen Klausers eher als Zeugen dafür verwenden, wie sehr sich bereits Anfang des dritten Jahrhunderts Kirche und Kirchenvolk von der alttestamentlich bedingten strengen Auslegung des zweiten Gebotes freigemacht haben.

³¹ JbAChr 1 (1958) 21 ff.; Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 5 f.

³² Vgl. u. a. auch paed. 3, 57, 2: „aber es gibt Fälle, wo es angemessen ist, in der Strenge etwas nachzulassen.“

³³ Dazu neben *Klauser* die Arbeiten von *J. Eizenhöfer* in: JbAChr 3 (1960) 51–69; 6 (1963) 173 f.; *H.-D. Altendorf* in: Ztschr. Ntl. Wiss. 58 (1967) 129–138. Wenig glücklich argumentiert Klauser, wenn er etwa zu dieser konkreten Stelle meint, man erwarte, daß Klemens hier das Motiv des Guten Hirten oder der Orante empfehle, und aus ihrem Fehlen schließt, daß es diese christlichen Symbole damals noch nicht gegeben habe (JbAChr 1 [1958] 22 f.). Da verfällt Klauser doch wohl einer Wunschvorstellung. Wer will bei unserem Befund ausschließen, daß beide Motive nicht doch schon durch Katakomben- und Sarkophagdarstellungen einem so profanen Rahmen wie dem der Siegelringe entzogen waren?; d. h. sie konnten in den Augen des Klemens für Gebrauchsgegenstände (vgl. paed. 3, 57, 1) zu schade gewesen sein. – Gegenüber der mehr negativen Ausdeutung der Klemens-Stelle durch Klauser sollte man den bei *J. Fink* (Riv. Arch. Crist. 27 [1951] 180 f.) geäußerten positiven Aspekt bei der Deutung berücksichtigen. – In der Beurteilung des umstrittenen Schlusssatzes bei Klemens: „und wenn einer ein Fischer ist, wird er an den Apostel denken und an die aus dem Wasser (der Taufe) emporgezogenen Kinder“ (Übers. nach Stählin) treffe ich unabhängig wenigstens teilweise mit Altendorf zusammen. Nämlich darin, daß die Aussage des Satzes davon mitbestimmt worden ist, daß drei der den Christen empfohlenen Siegelbilder (Fisch, Schiff, Anker) dem maritimen Bereich angehören (*Altendorf* 133) Aber in der weiteren Deutung gehen wir getrennte Wege.

Wenn etwas sicher ist, dann dies, daß Klemens in diesem Satz eindeutig dazu auffordert, mindestens die drei genannten Siegelbilder symbolisch, das heißt als christliche Symbole zu verstehen (vgl. dagegen *J. Engemann* in: RAC 7, 1027). Und bei Klemens' oft beobachteter abrupten Gedankenstruktur darf man weiter folgern, wie ich meine, daß dann alle empfohlenen Siegelbilder einen Bezug zum Christen haben, also gerade nicht als ethisch und religiös neutrale Bilder anzusehen sind. Für Taube, Fisch und Schiff ist der christliche Hintergrund, wie ihn *Eizenhöfer* zusammengetragen hat, eindeutig, für den Anker schon auf der Basis von Hebr. 6, 18–20 sehr wahrscheinlich (weiteres bei *E. Sauser* in: Lex. chr. Ikon. 1, 119), für die Leier allein schon angesichts der Orpheus-Christus-Typologie im Protrepitkos des Klemens sehr wahrscheinlich. Klemens hatte es daher überhaupt nicht nötig, bei jedem Bild eigens einen christlichen Bezug herauszustellen. Ja, man darf dies schon deshalb nicht erwarten, weil sich Klemens doch bewußt war, daß er mit seiner Empfehlung ein Tabu durchbrach. Deshalb vermute ich, daß die Hinweise auf die berühmten Ringe des Polykrates und Seleukos eine Art Ablenkungsmanöver darstellen, während der absichtlich dunkel gehaltene Satz über den Bezug zu dem menschenfischenden Apostel letztlich die beabsichtigte Aussage auf eine christliche Symbolik hin verdeutlichen soll.

Entschieden mitgeholfen haben dabei literarische Tradition und Exegese, eine darin tradierte und entwickelte Symbolik³⁴ und Typologie³⁵. Sie erlaubten dem Christen, ja animierten ihn dazu, vorhandene Symbole, auch im Bereich der Kunst, christlich umzudeuten und weiter zu entwickeln.

Deshalb scheint es mir zu einseitig, wenn Klauser aus Klemens folgert, es zeige sich, daß es zu dieser Zeit noch keine fertige Bildsymbolik gegeben habe³⁶. Gewiß war eine solche auf der Ebene der Kunst damals noch nicht ausgereift, völlig war sie es auch hundert Jahre später noch nicht.

Grundlegender ist doch wohl, daß Klemens und das Zeugnis Tertullians über die karthagische Praxis den entscheidenden Durchbruch auf eine rasch einsetzende Entwicklung verdeutlichen. Gerade auf dem vorhin angedeuteten Hintergrund der möglichen Symbolik und der typologischen Exegese sind die Bezeugungen der beiden gar nicht mal überraschend. Entwicklungen dieser Art lagen förmlich in der Luft. Klemens gab also nicht bloß Anstöße, er konnte und wird selbst solche auch empfangen haben³⁷.

³⁴ Wie gerade das Franz-Josef-Dölger-Institut diese Zusammenhänge zu sehen gelehrt hat, braucht wahrlich nicht betont zu werden.

³⁵ Dieser wichtige Bereich kann hier nur angedeutet werden. Eine typologische Deutung von Antike und Christentum setzt gemäß dem Verständnis von christlicher Typologie (Definition und Literatur dazu bei *Buchheit*, Vergilische Geschichtsdeutung, Grazer Beiträge 1 [1973] 28 f.) ein an sich oder mindestens partielles positives Verhältnis zu den entsprechenden Bereichen der Antike voraus. Man überbietet sie durch christliche Gegebenheiten und Gestalten. Das Christentum war zu einer solchen Sicht formal prädestiniert durch die typologische Deutung von AT → NT. Als das Christentum die Phase der reinen Ablehnung der Antike und ihrer Erscheinungsformen in Staat, Philosophie, geistiger Welt überhaupt und Religion hinter sich gelassen hatte und seit Justin, Meliton, verstärkt seit Klemens v. Alex. eine Synthese bzw. eine positive Auseinandersetzung suchte, bewältigte es dieses Problem mit Hilfe der in der Exegese gewonnenen Methode der typologischen Sicht. Ich verweise hier nur auf das Providenzmotiv, auf das Überbieten antiker Gestalten durch biblische bzw. christliche, auf Augustus → Christus, Elemente des Kaiserkults für die Ausgestaltung des *verus rex Christus*, Philosophie → wahre Philosophie auf dem Hintergrund der Logos spermatikos-Theorie, der *anima naturaliter christiana*-These und der natürlichen Gotteserkenntnis, auf einzelne Gestalten des Mythos (etwa Orpheus → Christus als *verus Orpheus*) u. a. mehr. Dazu demnächst ausführlicher. Auf dieser Basis war es jederzeit möglich, daß ein Christ spätestens seit Irenäus beim Anblick eines Schafträgers auf einem Sarkophag oder sonstwo eine christliche Umdeutung auf Christus als Guten Hirten vollziehen konnte. Das heidnische Verständnis des Kriophoros als Symbol der Philanthropie hat ihm eine solchen typologischen Bezug nicht etwa verwehrt, wie Klauser meint, sondern entschieden erleichtert.

³⁶ Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 4.

³⁷ Eine solche Interpretationsweise, nämlich die ikonographischen Zeugnisse und die patristischen Texte nebeneinander zu verwenden, muß sich allerdings einem Argument von Klauser stellen (Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 [1965] 4–8). Aus einigen Stellungnahmen der offiziellen Kirche gegen Kunstwerke bis ins 4. Jahrhundert schließt er: „Wenn die christlichen Kunstschöpfungen dieser Frühzeit nicht von der offiziellen Kirche ausgegangen sind, sondern vom Laienvolk, müssen sie aus den Vorstellungen des Laienvolkes heraus gedeutet und verstanden werden. Es ist also nicht angängig, bei ihrer ikonographischen Interpretation die Schriften der gleichzeitigen oder gar der späteren Kirchenväter, die ja

Der Boden für eine christliche Kunst³⁸, die sich um 250 deutlich in Katakomben und auf Sarkophagen zu regen begann, war also durchaus bereitet, jedenfalls stärker, als dies Klauser wahrhaben will³⁹.

meistens Bischöfe sind, zu befragen“ (7 f.). Ich kann nicht verhehlen, daß ich dies für das abwegigste Argument Klausers halte. Dabei will ich hier nicht darauf eingehen, daß Klauser nur wenige Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten beibringen kann, die keinen generellen Schluß zulassen, auch will ich nicht besonders an die oben gedeutete Rolle des Bischofs von Karthago erinnern, wo ja das Gegenteil der Fall ist, und ebenfalls nicht darauf insistieren, daß gerade durch Predigten von Bischöfen und gelehrten Priestern der Sinn des gläubigen Laien für symbolisch wie typologisch auf Christus bzw. Christliches zu deutende Kunsterzeugnisse geweckt wurde, sondern an einem einzigen Beispiel verdeutlichen, wie unhaltbar diese Ausgangsbasis Klausers ist. Hinsichtlich der frühchristlichen Deutung der alttestamentlichen Jonasgestalt vermerkt Klauser selbst (a. a. O. 8, Anm. 35): „Eine von den Kirchenvätern ausgehende Auslegung der wohl ältesten und beliebtesten Darstellung der christlichen Kunst, der Darstellung des unter der Kürbislaube ruhenden Jonas, würde darin mit Matth. 12, 40 einen Hinweis auf die Auferstehung Jesu sehen. Aber *A. Stuiber*, *Refrigerium interim* (Bonn 1957) 138–141, hat gezeigt, daß dem Bilde vielmehr die volkstümliche Vorstellung von der Ruhe des Verstorbenen am Zwischenort („Abrahams Schoß“) zugrunde liegt.“ Einmal davon abgesehen, ob überhaupt die These von Stuiber (ergänzt durch *E. Stommel* in: *JbAChr* 1 [1958] 112–115; nicht tragfähig auf der Basis von *J. Fink* in: *Riv. Arch. Crist.* 27 [1951] 184 f.) stimmt; Klausers Prämisse ist unhaltbar. Es gibt zahlreiche Zeugnisse aus der Patriistik dafür, daß das Verschlingen des Jonas durch den Fisch, sein Aufenthalt im Bauch des Fisches und seine Rettung auch als Dokument künftiger unversehrter Auferstehung des Menschen gesehen wurde; vgl. nur Tertullian, *res. mort.* 32, 3; 58, 8–9; oder es ist im Sinne von 1 Kor. 15 und vieler Parallelen im NT in Tod und Auferstehung Christi die des Menschen mitgemeint (vgl. u. a. Ambros., *hex.* 5, 25, 90–92; Cyrill v. Jerus., *Katech.* 14, 17 ff.); vgl. noch *K. Michel*, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit = Studien über christliche Denkmäler N. F. 1* (1902) 30 f.; *U. Steffen*, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs* (Göttingen 1963) bes. 107 ff. – Zur Jonas-Gestalt vgl. zuletzt *J. Engemann*, *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit = JbAChr, Erg. Bd. 2* (1973) 70 ff., bes. über Zusammenhänge mit den heidnischen Denkmälern. Gegenüber *Stuiber* betont diplomatisch (71), wie mir scheint.

³⁸ Das von *P. Maser*, *Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und das spätantike rabbinische Judentum*, in: *Wiss. Zeitschr.* 22 (Halle 1973) 2, 65–70, vorgelegte jüdische Material zeigt, daß z. Z. des Tertullian und des Klemens von Alexandrien und das beste Voraussetzungen gegeben waren a) für frühe Toleranz der Kirche gegenüber Siegelbildern bei Christen, b) für eine symbolische Auffassung dieser Bilder; sahen doch die Christen, daß bei den Juden etwa Taube und Fisch religiös symbolisch und nicht neutral verstanden wurden.

³⁹ Ein weiterer Beitrag („Guter Hirt oder Philanthropie?“) soll die Thesen Klausers an Hand des archäologischen Materials überprüfen.

Das St.-Prokulus-Kirchlein bei Naturns seiner archäologischen und liturgiegeschichtlichen Bedeutung nach untersucht

Von KLAUS GAMBER

Schon um 710 waren, wie R. Heuberger gezeigt hat¹, Bayern in den östlichen Vinschgau vorgedrungen. Sie erhielten diesen Landstrich i. J. 765, vermutlich kraft eines friedlichen Abkommens, von den Langobarden formell zugesprochen, um ihn jedoch schon wieder i. J. 784 zu verlieren. Im Zusammenhang mit diesen frühen Beziehungen zwischen Bayern und dem Etschland steht die Person des um 723 zu Mais (bei Meran) geborenen Arbeo. Dieser war unter Bischof Ermbert (739–748) an die Freisinger Domschule gekommen, um i. J. 765 selbst Bischof von Freising zu werden. Einer seiner Vorgänger, der hl. Korbinian, hat i. J. 718 auf dem Rückweg von Rom nach Freising ebenfalls in der Nähe von Meran, nämlich in Camina (heute Kuens) für längere Zeit Station gemacht und in Mais (Maia) eine Kirche zu Ehren St. Valentins und St. Zenos gegründet². In ihr wurde er später auf seinen Wunsch hin begraben³. Doch hat einige Jahrzehnte danach Bischof Arbeo den Leichnam des inzwischen als Heiligen Verehrten wieder von Mais nach Freising zurückbringen lassen.

Um 831 kam der Untervinschgau zur Grafschaft Trient. Wie nun zu zeigen sein wird, besitzen wir im St.-Prokulus-Kirchlein bei Naturns ein direktes Zeugnis für die frühe Durchdringung des Alpenraums von Bayern her. Das Gotteshaus ist jedoch sicher älter als das 8. Jh. Es wird angenommen, daß es noch in die spätrömische Zeit zurückgeht. Der Ort Naturns selbst (17 km westlich von Meran), an der Etsch gelegen und ehemals Nocturnes genannt, ist wahrscheinlich sogar vorrömischen (keltischen) Ursprungs⁴. Durch Nocturnes zog ehemals die Via Claudia, die von Aquileja über Trient nach Augsburg führte und im Altertum eine wichtige Heeres- und Handelsstraße war.

¹ R. Heuberger, Rätien im Altertum und Frühmittelalter (= Schlern-Schriften Nr. 20) 150, 208, 287 f.

² Vgl. Arbeo, Vita Corbiniani episcopi c. 23 (ed. Krusch 580): „Finem iam Bauuvariorum ingressus, ad Maiensem usque dum veniret castrum...“, womit zugleich ausgesagt wird, daß damals als Grenze Bayerns die Gegend von Mais gegolten hat.

³ Vgl. ebd. c. 38 (ed. Krusch 589). Der Tod Corbinians fällt in das Jahr 725. Als sein Leichnam gebracht wurde, wollten ihn die langobardischen Wächter nicht passieren lassen (ebd. c. 37), woraus zu schließen ist, daß Mais damals wieder in den Händen der Langobarden war.

⁴ Vgl. I. Hopfner, Naturns, sprachlich geprüft, in: Der Schlern 12 (1931) 236 ff. Danach bedeutet das Wort Naturns soviel wie Sumpf- oder Mooshofdorf.

Das St.-Prokulus-Kirchlein liegt einsam inmitten von Weinbergen außerhalb der Ortschaft Naturns. Da im Alpengebiet frühmittelalterliche Kleinkirchen nicht selten auf römische Villen zurückgehen⁵, könnte dies auch in unserem Fall zutreffen. Dadurch ließe sich die Lage des Kirchleins außerhalb der Ortschaft erklären. Auf die vorfränkische Zeit der Entstehung des Gotteshauses weist das Patrozinium des hl. Prokulus hin, das in diesem Raum sowie im Gebiet nördlich der Alpen sonst nicht bezeugt ist. Wie H. Fink nahelegt⁶, handelt es sich beim Kirchenpatron um den Bischof von Verona († Anfang des 4. Jh.), dessen Fest im Martyrologium am 9. Dezember verzeichnet ist. Dieses Patrozinium steht in engem Zusammenhang mit dem der Pfarrkirche von Naturns, die dem hl. Zeno von Verona geweiht ist. Die Wahl der genannten Heiligen als Kirchenpatrone muß in eine Zeit zurückgehen, als der Einfluß vom romanischen Süden, genauer gesagt von Verona her, noch stark war.

Im 8. Jh., also, wie eingangs erwähnt, in einer Zeit stärkeren bayerischen Einflusses auf den (unteren) Vinschgau, sind größere bauliche Veränderungen am Gotteshaus vorgenommen worden. Vor allem sind es die bekannten Fresken, die aus dieser Zeit stammen und die uns im folgenden noch eingehend beschäftigen werden. Mit dieser Renovierung und Ausschmückung des Kirchleins mag zusammenhängen – wir besitzen darüber keine Urkunde –, daß damals St. Prokulus die Eigenkirche eines bayerischen Lehensherren gebildet hat, der im Zug des Vordringens der Bayern ins Etschtal vom Herzog Tassilo III (748–788) hierher geschickt worden war. Diese Zusammenhänge hat schon vor Jahren Fr. von Juraschek mehr geahnt als tatsächlich ausgesprochen⁷. Eine Eigenkirche bildete St. Prokulus jedenfalls auch im weiteren Verlauf des Mittelalters. Von einer Abhängigkeit von einem Kloster ist nichts bekannt. Sie wird urkundlich erstmals i. J. 1365 als im Besitz der Herren von Tarant erwähnt⁸. Später diente das Kirchlein nur noch als Begräbnisstätte der jeweiligen Besitzer der Burg Tarantsberg (heute Dornberg).

Die früher adeligen Eigenkirchen fußen bekanntlich auf dem Eigenkirchenrecht, das in germanischen Vorstellungen wurzelt. Eine Eigenkirche wurde vom Grundherrn auf seinem Grund und Boden errichtet und von ihm dotiert. Sie bildete sein uneingeschränktes Eigentum; über ihre Einkünfte sowie über die Besetzung mit einem Leutpriester konnte er frei

⁵ Vgl. B. Ita, *Antiker Bau und frühmittelalterliche Kirche* (Zürich 1961).

⁶ H. Fink, *Die Kirchenpatrozinien Tirols* (Passau 1928) 82–83. Gelegentlich dachte man auch an den hl. Prokulus von Konstantinopel; vgl. A. Kleeberg, *Die Wandgemälde in der Sankt-Prokulus-Kirche zu Naturns* (Bozen 1958) 17 ff.

⁷ Fr. v. Juraschek, *Der Sturz des letzten Baiernherzogs i. J. 788 und Kunstdenkmäler aus seinem Kreis*, in: *Dolomiten* (1948) Nr. 192, S. 3.

⁸ Vgl. Kleeberg, *Die Wandgemälde* 19.

verfügen⁹. In der Agilofinger- und Karolingerzeit, als Pfarreien auf dem flachen Land noch nicht so zahlreich waren wie später, bildeten neben den Klöstern die Eigenkirchen einen wichtigen Faktor bei der Durchdringung der heidnischen Gebiete mit der christlichen Lehre. Im Fall der bayerischen Eigenkirchen im Vinschgau dürfte vor allem auch der Gesichtspunkt maßgebend gewesen sein, mit Hilfe der Kirche den Einfluß des Bayernherzogs hier zu sichern und zu verstärken.

Ähnlich wie im Kirchlein von Mals der fränkische Stifter in der Zeit Karls d. Gr. sein Bild am Triumphbogen gleich neben dem Altar anbringen ließ¹⁰, so tat es auch der wohl bayerische Stifter in unserem Gotteshaus. Heute noch zu sehen ist freilich nur mehr das Bild seiner Frau auf der rechten Seite des Triumphbogens, während sein eigenes auf der linken Seite nicht mehr erhalten blieb. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Das St.-Prokulus-Kirchlein stellt einen anderen Kleinkirchen-Typus dar als die aus der gleichen Gegend erhaltenen Saalkirchen des 7.–9. Jh. mit Dreiapsidenchor, wie die von Mals im oberen Vinschgau. Sie sind als charakteristisch für das churrätische Gebiet, zu dem bekanntlich Naturns ehemals gehört hat, zu bezeichnen, wenn ihr Vorkommen auch nicht auf dieses Gebiet beschränkt ist. Dieser Kirchenbau-Typus dürfte auf einen frühen Mailänder Einfluß auf die Churer Diözese zurückgehen¹¹.

St. Prokulus ist eine kleine Saalkirche von 5,4 × 4,8 m Grundriß mit einem quadratischen Chor. Es handelt sich hier um einen Typus, der sich im 7. und 8. Jh. „in ganz West- und Mitteleuropa nördlich der Alpen“¹², aber auch im Gebiet des Patriarchats Aquileja, von der Adria bis nach Regensburg, der nördlichsten Stadt dieses Patriarchats, nachweisen läßt; so u. a. in Nimis (Friaul) schon in einem Bau des 6. Jh. (Grundriß 9,45 × 6,70 m)¹³, in Regensburg (unter der Niedermünsterkirche) aus dem Ende des 7. Jh. (22 × 9 m)¹⁴ sowie im mährisch-pannonischen Raum, dem Missionsgebiet von Aquileja und später der bayerischen Bischöfe¹⁵. Auch

⁹ Vgl. U. Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts (Sonderausgabe Darmstadt 1955) 21.

¹⁰ Vgl. J. Garber, Die karolingische St. Benediktikirche in Mals, in: Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg (Innsbruck 1915); *Theil*, St. Benedikt in Mals = Kleiner Kunstführer Nr. 8, Abb. 3, 45–46.

¹¹ Vgl. K. Gamber, Churrätische Saalkirchen mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht, in: Römische Quartalschrift 65 (1970) 98–126.

¹² W. Boeckelmann, Grundformen im frühkarolingischen Kirchenbau des östlichen Frankenreichs, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 18 (1956) 27–29, hier 35.

¹³ Vgl. G. C. Menis, Plebs de Nimis. Ricerche sull'architettura romanica ed altomedioevale in Friuli (Udine 1968) 88–101 mit Fig. 13 und 14 und weiterer Literatur zur Frage.

¹⁴ Die Grabungen sind erst vor kurzem abgeschlossen worden. Ein vorläufiger Bericht darüber von Kl. Schwarz, Das Niedermünster zu Regensburg im frühen Mittelalter und die Geschichte seines Bauplatzes, in: Die Oberpfalz 56 (1968) 8–14.

¹⁵ Vgl. J. Cibulka, Velkomoravsky kostel v Modré u Veleh radu a začátky Křesťanství na Moravě (Praha 1958) und den Ausstellungskatalog „Großmähren“ (Berlin 1968) Abb. 81.

die um 736/46 entstandene Arnefried-Kirche auf der Reichenau zeigt denselben Grundriß¹⁶.

Die Annahme, daß vor dem Bau des in der romanischen Zeit über dem Altarraum errichteten Turmes die Apsis eine halbrunde Form aufgewiesen hat¹⁷, ist nicht begründet. Zudem ist ein Kleinkirchentypus mit halbrunder Apsis für dieses Gebiet und diese Periode sonst nicht bezeugt. Er kommt im 5. Jh. vor und tritt dann erst in romanischer Zeit wieder auf. Dagegen finden sich verschiedentlich rechteckige Räume ohne Apsis. Am bekanntesten ist die ursprüngliche Kathedrale von Aquileja¹⁸.

Unser Typus (kleine Saalkirche mit quadratischem Chor) ist im Vinschgau nicht nur für Naturns, sondern auch für ein Kirchlein in der Nähe von Laas bezeugt. Es steht auf einem flachen Hügel einsam mitten in den Feldern, nicht weit von der Hauptstraße entfernt. Es ist, wie das bei Naturns, mit einer alten Mauer mit regelmäßigen Steinlagen umgeben. Römische Funde, die man hier gemacht hat¹⁹, lassen auf eine ähnliche frühe Entstehung wie bei St. Prokulus schließen. Das Gotteshaus, das etwa die gleiche Größe wie das bei Naturns aufweist, ist nach J. Weingartner „wohl eine der ältesten Kirchen im Vinschgau“, obwohl es erst 1323 urkundlich erwähnt wird²⁰. Patron ist der hl. Sisinius, ein Märtyrer vom Nonsberg (bei Trient). Sein Patrozinium findet sich außer in Trient schon früh vor allem in der Diözese Mailand; es ist nördlich der Alpen unbekannt.

Die Kirchen von Laas und Naturns haben vieles gemeinsam. So befand sich in beiden Fällen der Eingang ursprünglich an der Südseite, was in Laas noch jetzt an der Außenwand deutlich zu erkennen ist. Gemeinsam ist auch das einzige Fensterchen auf der Südseite, von dem die alte Holzverkleidung erhalten blieb, in Naturns sogar noch das Türchen, mit dem man das Fenster von innen schließen konnte. Das Fenster war hier schon in gotischer Zeit zugemauert worden und wurde erst vor etwa 50 Jahren wieder freigelegt.

Die Chorpartie ist in beiden Kirchen beim Turmbau verstärkt worden, ohne daß dabei der alte quadratische Grundriß aufgegeben wurde. Die Dachpartie scheint im Kirchlein bei Laas noch weitgehend ursprünglich zu sein, während in St. Prokulus wegen der Erhöhung des Bodenniveaus in gotischer Zeit die Mauern erhöht worden sind. Der Grund mag darin liegen,

¹⁶ Vgl. A. Knoepfli, Kunstgeschichte des Bodenseeraums I (Konstanz 1961) 184.

¹⁷ Vgl. E. Theil, St. Prokulus bei Naturns = Kleiner Laurin-Kunsthführer Nr. 1 (Bozen 1959) Grundriß 1.

¹⁸ Vgl. G. Brusin – P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado (Udine 1957) 65 ff. mit Fig. 26 und K. Gamber, Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht = Studia patristica et liturgica 2 (Regensburg 1968); ders., Liturgisches Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin, in: Heiliger Dienst 26 (1972) 22–32, bes. 30.

¹⁹ Vgl. Fink, Die Kirchenpatrozinien Tirols 83.

²⁰ Vgl. J. Weingartner, Die Kunstdenkmäler Südtirols II (Innsbruck–Wien 1951) 131.

daß St. Sisinius auf einem kleinen Hügel steht und auf Felsen gebaut ist, während St. Prokulus an einem Abhang liegt und sich das Bodenniveau im Lauf von über 1000 Jahren merklich gehoben hat.

Auch das St.-Peter-Kirchlein bei Gratsch (nordwestlich von Meran), ebenfalls eine der ältesten Kirchen von Tirol, könnte ehemals zum gleichen Typus wie die beiden genannten Saalkirchen gehört haben. Es wurde in romanischer Zeit nach Süden erweitert, der alte quadratische Chor ist jedoch noch heute im Nordschiff zu erkennen. Man hat ihm damals eine halbrunde Apsis angefügt²¹.

Das Sisinius-Kirchlein weist keine frühen Malereien mehr auf; dagegen ist St. Prokulus berühmt wegen seiner Fresken. Man setzt sie heute meist in die 2. Hälfte des 8. Jh., näherhin zwischen 770 und 780, also in die Zeit des Bayernherzogs Tassilo III., an. Sie sind, wie der Vergleich mit den Malereien in den benachbarten Kirchen von Münstair (in Graubünden)²² und Mals (Vinschgau) zeigt, die um 800 bzw. 850 angesetzt werden, deutlich vorkarolingisch und nicht-fränkisch²³. Sie werden als die ältesten Wandmalereien im deutschsprachigen Gebiet bezeichnet²⁴.

Bald nach ihrer Wiederentdeckung zu Beginn der zwanziger Jahre hat man sie längere Zeit als ein Zeugnis irischer Malkunst betrachtet²⁵; doch hat man sich im weiteren Verlauf der Untersuchungen immer mehr von dieser Ansicht distanziert und sprach jetzt nur mehr von einem insulären Einfluß²⁶. Dies dürfte den Tatsachen eher entsprechen. Insuläre Einflüsse sind in der Kunst des Abendlandes während des 8. Jh. in verschiedenen Gegenden zu spüren, teils als Folge der Tätigkeit irischer Wandermönche und Klöster, teils im Zusammenhang mit der angelsächsischen Mission seit Bonifatius. Ein langobardischer Einschlag, den E. Schaffran in den Naturnser Fresken zu erkennen glaubte²⁷, scheint ebenfalls nicht vorzulie-

²¹ Vgl. den Grundriß in: Kunstführer Nr. 799 (Herausgeber Dr. Hugo Schnell) S. 5.

²² Vgl. L. Birchler, Zur karolingischen Architektur und Malerei in Münster-Münstair, in: Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern = Akten zum III. Internationalen Kongreß für Frühmittelalterforschung (Olten-Lausanne 1954) 167-243.

²³ Vgl. Fr. v. Juraschek in: Christliche Kunstblätter (1959) 109-112; I. Müller, Zur Raetia Curensis im Frühmittelalter, in: Schweizerische Zeitschrift für Kirchengeschichte 19 (1969) 281-325, hier 24.

²⁴ Die Literatur ist sehr zahlreich; sie ist von Kleeberg, Die Wandgemälde 105-108 zusammengestellt.

²⁵ Vgl. A. Kleeberg, Die Prokuluskirche in Naturns im Vinschgau und die neuentdeckten keltisch-irischen Wandmalereien (Brixen 1924); ders., Die Wandgemälde in der Sankt-Prokuluskirche zu Naturns (Bozen 1958).

²⁶ S. Beyschlag, Die Wandgemälde von Sankt Prokulus in Naturns, in: Veröffentlichungen des Museum Ferdinandianum 31 (1951) 21-36.

²⁷ E. Schaffran, Die ältesten erhaltenen germanischen Wandmalereien: die Fresken von Naturns, in: Germanen-Erbe 4 (1939) 201 ff.; ders., Die Kunst der Langobarden in Italien (Jena 1941) 131 ff.

gen, wie man sich überhaupt hüten sollte, allzusehr nationale Gesichtspunkte an diese Fresken heranzutragen.

Insulärer Einfluß läßt sich auch in den wenigen erhaltenen bayerischen Kunsterzeugnissen des 8. Jh. erkennen. Er hängt zusammen mit dem Wirken des hl. Bonifatius und seiner Mönche im bayerischen Raum (beginnend 739). Insulären Einfluß zeigt vor allem der berühmte Tassilo-Kelch²⁸ aus der Zeit um 777. Er zeigt sich aber auch in dem wenig bekannten Tassilo-Sakramentar, das jetzt in Prag aufbewahrt wird (Prager Sakramentar)²⁹. Es wurde einige Jahre vor 794 geschrieben, kurz vor der Absetzung des Herzogs Tassilo durch König Karl i. J. 788. Wie hier so ist auch in anderen Regensburger und bayerischen Handschriften aus dieser Zeit insulärer Einfluß vor allem in den Initialen, aber auch in den Miniaturen des Salzburger Cutbercht-Codex zu erkennen³⁰.

Es ist also gar nicht nötig, direkten irischen oder angelsächsischen Ursprung der Naturnser Malereien anzunehmen, da der insuläre Einfluß, den diese zu erkennen geben, genauso durch einen bayerischen Künstler erklärt werden kann. Dies paßt auch zu unserer eingangs geäußerten Vermutung, daß es ein bayerischer Edelmann war, der das Gotteshaus als seine Eigenkirche umgestalten und mit Fresken ausschmücken ließ. Über die genaue Herkunft des Künstlers läßt sich daraus freilich nichts ausmachen, da zwischen Bayern und Oberitalien im 8. Jh. enge kulturelle Beziehungen bestanden haben, wie auch politisch enge Verbindungen zwischen Herzog Tassilo und dem Langobardenkönig Desiderius vorhanden waren³¹.

Wie wir bei der Behandlung der Fresken im einzelnen noch sehen werden, kann man auf einige Tatsachen hinweisen, die einen Künstler aus der damaligen bayerischen Hauptstadt Regensburg als möglich erscheinen lassen. Doch könnte dieser genauso gut aus Salzburg oder Freising gekommen sein, wobei für Freising die Tatsache zu sprechen scheint, daß durch die Person des aus Mais stammenden Freisinger Bischofs Arbeo († 783) besondere Beziehungen zwischen dem Land an der Etsch und

²⁸ Vgl. G. Haseloff, *Der Tassilokelch* (München 1951) 17, 57–58; P. Stollenmayer, *Der Tassilokelch* (Professoren-Festschrift zum 400jährigen Bestande des öffentl. Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster 1949).

²⁹ Vgl. A. Dold – L. Eizenhöfer, *Das Prager Sakramentar*, Bd. I Lichtbildausgabe (Beuron 1944), Bd. II Prolegomena und Textausgabe = Texte und Arbeiten Heft 38/42 (Beuron 1949); K. Gamber, *Das Tassilo-Sakramentar. Das älteste erhaltene Regensburger Meßbuch*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 12 (1961) 205–209.

³⁰ W. Neumüller – K. Holter, *Der Codex Millenarius* (Linz 1959) 153 ff.; dazu K. Gamber, *Bayerische Evangeliare aus der Zeit Karls d. Gr.*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 21 (1970) 138–141.

³¹ Vgl. E. v. Koch-Sternfeld, *Das Reich der Langobarden in Italien ... zunächst in der Bluts- und Wahlverwandschaft zu Bajoarien* (München 1839); K. Gamber, *Das frühmittelalterliche Bayern im Lichte der ältesten Bayerischen Liturgiebücher*, in: *Deutsche Gaue* 54 (1962) 49–62.

Freising bestanden haben. Das Vergleichsmaterial ist jedoch so gering, daß wir wohl nie zu einem sicheren Ergebnis in dieser Frage kommen werden.

Bevor wir auf die Fresken im einzelnen eingehen, noch ein kurzes Wort zum Kirchenraum als solchen. Wie bereits angedeutet, wurde bei einem Umbau im 12./13. Jh. der Innenboden des Kirchleins höher gelegt und zugleich die Wände nach oben verlängert, wodurch vor allem der Triumphbogen in seiner Wirkung eingebüßt hat. Diese neuen Mauerteile schmücken jetzt noch gotische Malereien, während solche über den alten Fresken entfernt worden sind. Sie werden z. T. im Meraner Museum aufbewahrt³².

Die Steinschwelle zur ehemaligen Eingangstür, die damals zugemauert wurde und sich wie gesagt am westlichen Ende der Südwand befand, liegt etwa um 21 cm unter dem jetzigen Estrichboden. Das Kirchenschiff ist nicht genau geostet³³. Aus diesem Grund hat man wenigstens dem Altar eine genaue Ost-West-Richtung gegeben. Dieser steht in der Mitte des rechteckigen Chorraums und ist von allen Seiten frei umgehbar. Trotzdem ist eine Zelebration „versus populum“ auszuschließen, da die genaue Ostung des Altars in einem nach Südosten gerichteten Chorraum sonst keinen Sinn gehabt hätte³⁴.

Bei den Fresken waren deutlich zwei Künstler am Werk. Sie unterscheiden sich vor allem in der Farbgebung und Ornamentierung. Der fähigere war sicher der Schöpfer der Bilder am Triumphbogen. Er verwendet als oberen Abschluß der Malereien das Flechtband und bevorzugt gedämpfte und kalte Farben wie Schwarz, Grau, Grün und Orange, während der andere Maler satte Farben bevorzugt. Wie aus der Überlappung beim Zusammenstoßen vom Flechtband des Triumphbogens und der Mäanderbänder der Seitenwände hervorgeht, ist die Ostwand zeitlich vor der Süd- und Nordwand bemalt worden. Wie groß die Zeitspanne zwischen den Arbeiten der beiden Künstler war, wissen wir nicht; wahrscheinlich war sie nur gering.

Wir beginnen mit den vor allem für die Liturgiegeschichte bedeutungsvollen Malereien am Triumphbogen. Im Chorraum selbst sind wegen des späteren Turmbaues leider keine vorkarolingischen Fresken mehr erhalten. Der Kirchenbesucher sieht links und rechts am Triumphbogen je eine schwebende Engelsfigur mit Flügeln. Dabei fällt auf, daß der zur Wand hin ausgerichtete Flügel jeweils nach unten gebogen erscheint, während der

³² Vgl. E. Theil, Die gotischen Fresken in St. Prokulus bei Naturns = Kleiner Laurin-Kunstführer Nr. 6.

³³ Dies könnte damit zusammenhängen, daß ein spätantiker Raum unserem Kirchenbau vorausging.

³⁴ Zur Frage der Zelebration „versus populum“ vgl. K. Gamber, *Conversi ad Dominum*. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jh., in: Römische Quartalschrift 67 (1972) 49–64.

andere zur Mitte des Chorbogens hin ausgestreckt ist, wobei sich die Flügel der beiden „Wächterengel“, wie sie genannt werden, im Scheitelpunkt des Triumphbogens fast berühren. In den Händen halten die Engel jeweils einen langen Kreuzstab. Die Körper stecken in Kleidern, die stark schematisiert sind und wie Muscheln aussehen. Die Füße sind frei. Die von einem Heiligenschein umgebenen Köpfe sind auffallend klein; sie sitzen in einer kelchartigen Vertiefung.

Der rechte Sockelstreifen zeigt eine menschliche Gestalt ohne Heiligenschein, wobei es nicht ganz sicher ist, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelt. Der lange wehende Kopfschleier sowie das Gebinde scheinen jedoch für eine Frau zu sprechen. Die Gestalt trägt in der rechten Hand ein gewundenes Horn, wie es ähnlich die törichten Jungfrauen in der Apsis von Hocheppan³⁵ in den Händen halten, und in der linken vermutlich einen Stab. Auf dem linken Sockelstreifen sind nur mehr ganz dürftige Reste der ehemaligen Bemalung zu erkennen. Sehr wahrscheinlich war hier ebenfalls eine menschliche Gestalt dargestellt gewesen, vermutlich der Mann dieser Frau. Schon A. Morassi hat in ihnen die Kirchenstifter vermutet³⁶. Wenn es sich, wie wir aufgrund der bisherigen Darlegungen annehmen dürfen, um bayerische Edelleute handelt, dann liegt am Triumphbogen in St. Prokulus das älteste Porträt einer bayerischen Edeldame vor.

Die Ostwand schloß ursprünglich zur Decke hin mit dem noch erhaltenen breiten geflochtenen Bandfries ab; später wurde, wie gesagt, die Mauer nach oben erweitert. Der Bandfries ist oben von einem gezahnten und unterbrochenen dunklen Streifen und unten von einem schmalen zopffartigen Streifen eingerahmt. Einen ähnlichen Bandfries finden wir im Eingang des Tonnengewölbes der Ringkrypta von St. Emmeram in Regensburg, etwa aus der gleichen Zeit wie der von St. Prokulus stammend³⁷. Nur ist er hier reicher gestaltet. Leider ist in Regensburg von den anderen Fresken in der Ringkrypta kaum noch etwas zu erkennen, sonst ließen sich vielleicht Beziehungen zu unseren Wandgemälden feststellen.

Die eigenartige Gestaltung der Gewänder der „Wächterengel“ kehrt in den Evangelisten-Bildern des Codex Millenarius in Kremsmünster (nach 800) wieder, besonders im Matthäus-Symbol (Engel)³⁸. Die Flügel sind in diesem um einige Jahrzehnte jüngeren Gemälde jedoch anders gestaltet als bei uns. Beachtenswert ist auch, daß in allen Bildern und Groß-Initialen dieses Evangelien-Codex ähnliche Schlingbandverzierungen vorkommen wie im Bandfries von St. Prokulus. Diese Art der Verzierung war im 8./9. Jh.

³⁵ Vgl. N. Rasmø, Hocheppan (Bozen 1968) Abb. 33.

³⁶ A. Morassi, Storia della pittura nelle Venezia-Tridentina (Roma 1934) 1 ff.

³⁷ Vgl. die Abb. 27 bei E. Dünninger, Die christliche Frühzeit Bayerns (München 1966) 97.

³⁸ Vgl. Neumüller-Holter, Der Codex millenarius Abb. 7 S. 81.

von Verona bis Regensburg üblich gewesen³⁹. Es läßt sich durch diese Beobachtung allein also nichts über die Heimat des Malers ausmachen. Auch ist die Schriftheimat des Codes noch nicht ganz geklärt⁴⁰. Jedenfalls ist er im südostbayerischen Raum entstanden, wie ich vermute in Regensburg.

Doch nun wieder zurück zur Beschreibung der Malereien am Triumphbogen! Im Scheitel ist noch schwach eine Scheibe mit der segnenden Gotteshand zu erkennen, links davon eine Taube und rechts ein Lamm. Wir haben also eine symbolische Darstellung der Dreifaltigkeit vor uns. In der Laibung des Triumphbogens ist auf den ersten Blick von der älteren Bemalung kaum mehr etwas zu sehen. Im Scheitelpunkt ist eine Halbfigur (mit dem Kopf nach Osten) in Orante-Stellung zu erkennen. Ähnliche Darstellungen finden wir links und rechts davon⁴¹.

Bevor wir eine liturgiegeschichtliche Deutung der Malereien der Ostwand versuchen, sind zuerst noch die Fresken des zweiten Malers zu beschreiben. Die Gemälde der Südwand sind in ihren oberen Partien relativ gut erhalten. Es war nach der Freilegung der Fresken anfangs zweifelhaft, wer der „schaukelnde Heilige“, wie man die Zentralfigur nannte, sein soll. Man dachte an den Kirchenpatron Prokulus und an den Dulder Job. In der Folgezeit setzte sich jedoch immer mehr die Ansicht durch, daß hier die Flucht des Apostels Paulus aus Damaskus (Act 9, 23–25) dargestellt ist. Bart und Stirnglatze des „schaukelnden Heiligen“ sind zudem typisch für Paulus-Darstellungen. Man vergleiche nur die Paulus-Bilder in St. Peter (bei Meran) und in Hocheppan, um in der Nähe von Naturns zu bleiben.

Die direkte Vorlage der Bildkomposition gab allem Anschein nach jedoch nicht die zitierte Stelle aus der Apostelgeschichte, sondern eine Stelle aus dem 2. Korintherbrief (11, 32–33) ab, wo Paulus seine Flucht selbst wie folgt schildert: „Zu Damaskus ließ der Statthalter des Königs Aretas die Stadt der Damaszener bewachen, um mich zu ergreifen. Ich wurde jedoch aus einem Fenster in einem Korb herabgelassen (et per fenestram in sporta dimissus) und entkam so seinen Händen.“

Der hier und auch in der Apostelgeschichte erwähnte Korb fehlt eigenartigerweise in unserm Bild. Paulus sitzt vielmehr auf einer Seilbank. Iso Müller weist im Anschluß an E. Dinkler⁴² darauf hin, daß einige

³⁹ Jedoch nicht nur hier, sondern in fast ganz Europa. Die Gestaltung der Initialen mit Flechtbandmotiven ist jedoch für den „Veroneser Stil“ des 8./9. Jh. charakteristisch. Ein schönes Beispiel liegt in der Eingangs-Initiale des Baturich Kollektar-Pontifikale, das in der 1. Hälfte des 9. Jh. in Regensburg geschrieben worden ist, vor; vgl. Abb. 1 in: *Fr. Unterkircher* (– *K. Gamber*), *Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817–848)* = *Spicilegium Friburgense* 8 (Freiburg/Schweiz 1962). Das Flechtband ist hier ganz ähnlich wie in Naturns.

⁴⁰ Vgl. *K. Gamber*, *Bayerische Evangelistare* a. a. O.

⁴¹ Der Versuch einer Rekonstruktion in: *E. Theil*, *St. Prokulus* Abb. 25.

⁴² *E. Dinkler*, *Per murum dimiserunt eum*, in: *Studien zur Buchmalerei und Goldschmiedekunst des Mittelalters. Festschrift Usener* (1967) 79–92.

griechisch-lateinische Bibelhandschriften aus Italien wenigstens im griechischen Text die Angabe „in einem Korb“ weglassen. Vielleicht fehlte „in sporta“ auch in (nicht erhaltenen) lateinischen Codices. Auf jeden Fall scheint diese Text-Variante unsere sonst nicht belegte Art der Darstellung veranlaßt zu haben. So wird z. B. in der bekannten Bibel von St. Paul, die um das Jahr 870 geschrieben und mit vielen Bildern geschmückt ist, die Flucht des Apostels in einem Korb dargestellt, wobei nur sein Kopf herauschaut⁴³.

Durch die Annahme, daß der Darstellung in Naturns die Stelle II Cor 11, 32–33 zugrundeliegt, erklärt sich auch die Tatsache, daß die Flucht des Apostels unmittelbar neben dem ursprünglich einzigen Fenster im Kirchenschiff gemalt worden ist. Nur hier nämlich wird von einer Flucht durch ein Fenster (*per fenestram*) gesprochen, während in Act 9, 25 von einer Flucht über die Mauer (*per murum*) die Rede ist. Vielleicht hat sogar das Kirchenfenster den Maler zu der sonst seltenen Darstellung der Damaskus-Szene angeregt. Szenen aus dem Leben des Apostels finden wir regelmäßig auf den Fresken der alten Kirchen Churrätians, so in Müstair Begebenheiten aus apokryphen Apostelgeschichten und in Mals die Auspeitschung und die Damaskus-Vision⁴⁴.

Bei den drei Personen, die von einer überdachten Terrasse dem Vorgang der Flucht zusehen, handelt es sich wohl um die Jünger, die die Flucht aus der Stadt ermöglicht haben. Schwieriger sind hingegen die übrigen Personen, die sich in je einer Gruppe links und rechts dieser Szene befinden, zu deuten. Von der rechten Gruppe, die aus sechs Personen gebildet wird – man hat sie die „Zuschauergruppe“ genannt –, sind in der Hauptsache nur mehr die oberen Partien erhalten. Es handelt sich vermutlich um die mit der Bewachung des Apostels Beauftragten des Statthalters.

In der linken Gruppe, den „Schreitenden“, wurde verschiedentlich eine Darstellung der fünf klugen Jungfrauen gesehen, wie wir sie in der Apsis der Kirchen in Lana (St. Margaretha)⁴⁵ und Hocheppan vorfinden. Es fehlen jedoch nicht nur die dazugehörigen fünf törichten Jungfrauen, es fehlen auch die Ölkrüge und andere typische Elemente. Es handelt sich zudem deutlich auch nicht um lauter Frauen. Diese Gruppe hat wahrscheinlich mit der Darstellung der Flucht aus Damaskus gar nichts zu tun, zumal auch das Fenster dazwischen liegt und unser Bild eine eigene Umrahmung aufweist. Es sind allem Anschein nach Gläubige dargestellt, die Opfergaben darbringen. Da sie keinen Nymbus tragen, sind keine Heiligen gemeint. Ihr Gang ist rhythmisch; er geht in Richtung auf den Altar zu.

⁴³ Müller, Zur Ractia Curensis 324.

⁴⁴ Müller, a. a. O. 324.

⁴⁵ Vgl. J. Weingartner, Die Kunstdenkmäler Südtirols II (Bozen 1951); E. Gruber, Kirchenführer von Lana (o. J.) 24.

Die Gemälde der unteren Reihe der Südwand, durch ein schmales Mäanderband von der oberen Reihe getrennt, sind nur in Bruchstücken auf uns gekommen, die als Ganzes nicht deutbar sind. Erhalten ist in der Hauptsache links nur die obere Körperhälfte einer Gestalt mit Heiligenschein. Sonst sind bloß noch wenige Farbspuren und Umrisse zu erkennen, die ohne Zusammenhang sind. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß in der rechten Hälfte der Südwand sich ehemals die Tür befand und deshalb die untere Freskenreihe kleiner gewesen war als die obere.

Es ist an sich nicht auszuschließen, daß hier abermals eine Szene aus dem Leben des hl. Paulus (oder des hl. Petrus) zur Darstellung kam. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß die erwähnte Heiligengestalt der Kirchenpatron Prokulus ist. Dafür spricht die Tatsache, daß sein Bild in den späteren gotischen Fresken fast an der gleichen Stelle, genauer gesagt, rechts unten an der Ostwand, seinen Platz hatte⁴⁶.

Da bedingt durch das ansteigende Weinberggelände die Nordwand durch Feuchtigkeit stark gelitten hat, sind hier die Malereien am schlechtesten erhalten. Es sind nur mehr Teile der oberen Reihe vorhanden und auch diese in einem wenig guten Zustand. Zu erkennen sind noch fünf von ursprünglich wohl sechs sitzenden Personen – nach der dritten Gestalt von links ist eine Lücke – mit Heiligenschein, denen sich zum Altar hin und auf diesen schauend ein Engel mit ausgebreiteten Flügeln und schiefer Kopfhaltung, einen stabähnlichen Gegenstand in der Hand haltend, anschließt.

Die Gesichter der Heiligen blicken streng gerade aus und zeigen kaum Unterschiede. Sie sitzen nebeneinander auf getrennten Stühlen (Thronen), alle in der gleichen Stellung: die rechte Hand aufs Knie gestützt hält ein Buch, während die linke (zum Altar hin) ausgestreckt erscheint.

Wenn man annimmt, daß in der unteren, gänzlich verlorenen Reihe ehemals ebenfalls sechs sitzende Personen (und ein Engel) dargestellt waren, dann könnte es sich bei den Malereien der Nordwand um eine Darstellung der thronenden Apostel handeln, wie sie uns in der Umgebung von Meran in den Wandmalereien der Burgkapelle von Hocheppan und in Lana begegnen – eine Deutung, die noch nie gegeben worden ist. Die Apostel sind in allen genannten Fällen als Richter über die zwölf Stämme Israels dargestellt, und zwar im Hinblick auf ein Wort Jesu bei Matth 19, 28: „Wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, dann werdet auch ihr auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“

Das Bild des in der Mandorla thronenden und zu Gericht sitzenden Christus, das in den erhaltenen Malereien dieses Bildtypus stets in Beziehung steht zu den thronenden Aposteln, dürfte in Naturns im Altarraum seinen Platz gehabt haben. In den späteren gotischen Wandmale-

⁴⁶ Vgl. Kleeberg, Die Wandgemälde 19–20.

reien finden wir es hier auch tatsächlich noch im Apsisgewölbe. Der bzw. (ursprünglich wohl) die beiden Engel jeweils rechts von den Thronen sind bei dieser Deutung die Gerichtsenkel, von denen in den Evangelien die Rede ist (vgl. Matth 13, 41; 24, 31; Marc 13, 27). Die schiefe Kopfhaltung läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß man annimmt, der Engel halte eine Tuba in seiner Rechten (vgl. Matth 24, 31), die er gerade geblasen und vom Mund abgesetzt hat. Die Gruppe der fünf „Schreitenden“ auf der unmittelbar gegenüberliegenden Kirchenwand könnten bei dieser Deutung die Auserwählten sein, die von den Gerichtsenkeln gesammelt worden sind (vgl. Matth 24, 31).

In diesem Zusammenhang ist auf eine ähnliche Darstellung in einem irischen Evangeliar zu St. Gallen aus dem 8./9. Jh. (Cod. 51) hinzuweisen. Hier finden wir das Brustbild des segnenden Christus mit Kreuz und Buch zwischen zwei Posaunenengeln und darunter, in zwei horizontalen Reihen angeordnet, die Apostel mit Büchern in den Händen⁴⁷.

Schwierig zu deuten sind schließlich auch die Malereien der Westwand. Hier ist ebenfalls bloß die obere Reihe und das schmale Mäanderband, das den Abschluß zur unteren Reihe bildet, erhalten. Durch den späteren Einbau der Kirchentür sind zusätzliche Zerstörungen an den Malereien entstanden. Noch erkennbar ist jetzt eine Herde von (wahrscheinlich zwölf) Tieren, von denen man freilich teilweise nur mehr die Hörner sehen kann, mit dem Herdenhund an der Spitze. Ferner zwei Gestalten, anscheinend die Hirten (ihre Köpfe sind nicht mehr sichtbar), die der Herde voranschreiten. Um welche Tiere es sich handelt, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Vermutlich sollen es Rinder sein. Es fällt jedoch auf, daß der Kopf des Hundes genauso groß ist, wenn nicht sogar größer, wie der der übrigen Tiere. Man könnte daher auch an eine Art (Berg-) Schafe oder Ziegen denken.

Die Unbeholfenheit der Tierdarstellung mag ihren Grund darin haben, daß dem Maler eine entsprechende Vorlage gefehlt hat, an die er sich hätte halten können. Er wollte jedoch, wie es scheint, dieses Thema unbedingt anbringen; vielleicht weil es in Beziehung steht zum Kirchenpatron, dem hl. Prokulus, der in Naturns, wie die gotischen Malereien an der südlichen Außenwand nahelegen, als Viehpatron verehrt wurde. Ein solches Tierpatrozinium ist freilich sonst nicht bekannt, wenn sich auch sein Bild auf einer Darstellung der Südwand, die Adam und Eva bei der Arbeit mit einem von Ochsen gezogenen Pflug zeigt, findet. Auch wird dadurch nicht die Tatsache erklärt, daß zwei Hirten dargestellt werden⁴⁸.

⁴⁷ Vgl. *St. Beißel*, Geschichte der Evangelienbücher (Freiburg 1906) 126 sowie die Darstellung von F. Keller, in: Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich VII, Heft 3 (Tafel VI).

⁴⁸ Man wollte in ihnen schon die Heiligen Rustikus und Firmus sehen, die in der Vita des hl. Prokulus vorkommen; vgl. *I. Hopfner* in: Der Schlern 15 (1934) 570.

Eine andere Deutung wurde bis jetzt noch nicht gesehen, daß nämlich der seinen Rachen aufreißende Hund den Höllenhund darstellt. Die Tiere wären in diesem Fall die Böcke, die beim Gericht an der linken Seite des Menschensohnes zu stehen kommen (vgl. Matth 25, 33). Diese Deutung hat den Vorteil für sich, daß auch sonst, so in der Kirche von Münstair und besonders eindrucksvoll im Dom von Torcello, häufig auf der Westwand das Jüngste Gericht dargestellt wird und auf diese Weise außerdem noch eine Beziehung zu den zu Gericht thronenden Aposteln hergestellt wäre. Man darf auch nicht vergessen, daß sich der Eingang ursprünglich an der Südseite befand, daß also die eintretenden Gläubigen zuerst die thronenden Apostel im Blickfeld hatten, während sie zu ihrer Linken die zum Gericht ziehenden „Böcke“ sahen. Eine sichere Deutung der Malereien der Westwand wäre durch die Kenntnis der verlorenen unteren Reihe eher möglich gewesen. So müssen wir uns mit bloßen Vermutungen begnügen, von denen keine ganz befriedigen kann.

II.

Wir kommen nun zum letzten Teil unserer Untersuchung, nämlich der liturgiegeschichtlichen Würdigung des Kirchenraums und der Fresken von St. Prokulus. Man vergißt zu leicht, daß es sich bei den frühen Kirchenmalereien um kultische Kunst handelt, die bestimmten Gesetzen unterworfen war und die ohne ihre Beziehung zum Gottesdienst nicht zu deuten ist.

Im Zusammenhang mit den churrätischen Saalkirchen mit Dreiapsidenchor habe ich bereits darauf hingewiesen, wie stark im Frühmittelalter kultische Elemente aus dem Alten Testament, näherhin dem Tempelkult zu Jerusalem, wie der siebenarmige Leuchter oder die Bundeslade, Einzug in die Liturgie gehalten haben. So begegnet uns in der karolingischen Kirche von Germigny-des-Prés, einer Schöpfung des Bischofs Theodulph von Orléans († 818), die Bundeslade als zentrale Darstellung im Mosaik der Halbkugel über dem Hochaltar⁴⁹.

Für unsere Fragestellung ist dabei wichtig, daß sich auf dem gleichen Mosaik links und rechts von der Bundeslade zwei Engelsgestalten finden, die denen in Naturns sehr ähnlich sind, d. h. der eine Flügel ist auch hier nach unten gebogen, der andere ausgestreckt. Es handelt sich in beiden Fällen deutlich um die Übernahme der beiden Cherubim im Tempel Salomons. Von diesen heißt es III Reg 6, 23–27:

Und es machte (Salomon) für das Heiligtum zwei Cherubim . . . und er stellte sie in die Mitte des inneren Tempels. Und die Cherubim hielten ihre Flügel ausgestreckt, so daß der Flügel des einen die eine Wand berührte, während der Flügel des andern die andere Wand berührte. Die anderen Flügel aber berührten einander in der Mitte des Tempels.

⁴⁹ Vgl. *Gamber*, Churrätische Saalkirchen 122–124.

Der Gedanke, daß Engel während der heiligen Handlung anwesend sind, finden wir schon früh. So sagt Johannes Chrysostomus: „Bedenke, mit wem du während der Mysterien stehst: mit den Cherubim, mit den Seraphim.“⁵⁰ Ähnlich meint Gregor d. Gr.: „Wer von den Gläubigen möchte daran zweifeln, daß gerade in der Stunde des Opfers auf die Stimme des Priesters hin die Himmel sich auftun, daß bei diesem Mysterium die Chöre der Engel zugegen sind, daß Oben und Unten sich verbindet, daß Himmel und Erde sich vereinigt, Sichtbares und Unsichtbares eins wird?“⁵¹

Leider besitzen wir, wie erwähnt, keine Kenntnis von den ursprünglichen Malereien des Chorraums von St. Prokulus. Es ist möglich, daß analog der Kirche des Bischofs Theodulf in Germigny-des-Prés sich auch hier eine Nachbildung der Bundeslade befand; wenn nicht als Wandgemälde, dann doch als (Reliquien- oder) Eucharistiekästchen auf dem Altar. Ein solches aus dem 8. Jh. wird noch heute in Chur aufbewahrt; es weist sogar gewisse stilistische Ähnlichkeiten mit unsern Malereien, so dem Flechtband über dem Triumphbogen, auf⁵².

Bundeslade (κιβωτός) heißt noch heute in der byzantinischen Liturgie die Büchse, die unter einem Miniaturbaldachin auf dem Altar steht und die das konsekrierte Brot enthält⁵³. Auch Durandus spricht von einem „tabernaculum“, das in einigen Kirchen auf dem Altar steht und das auch „arca“ genannt werde, worin der Leib des Herrn und Reliquien aufbewahrt würden⁵⁴. Auch im frühen ägyptischen Eucharistiegebet, so im Papyrus von Der-Bala'izah, finden wir eine Beziehung zur Bundeslade. Hier wird vor der Überleitung zum Dreimalheilig der Engel, wobei dieses den Cherubim und Seraphim in den Mund gelegt wird, die Stelle Num 10, 35 zitiert: „Erhebe dich, Herr, und zerstieben mögen deine Feinde und fliehen, die dich hassen, vor deinem Angesicht!“, ein Gebet, das Moses beim Erheben der Bundeslade während des Zugs durch die Wüste gesprochen hat⁵⁵. Vielleicht bestehen Beziehungen zwischen diesem Zitat und dem Holzkästchen, dem sog. Kelchthron, der bei den Kopten auf dem Altar steht und in den bei der Meßfeier der Kelch gestellt wird⁵⁶, insofern nämlich, daß der Kelchthron eine Nachbildung der Bundeslade ist.

⁵⁰ In Eph. hom. 14, 4 (PG 62, 104); vgl. Fr. van de Pavard, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel = *Orientalia Christiana Analecta* 187 (Roma 1970) 277.

⁵¹ Dial. IV, 58 (BKV II, 271).

⁵² Vgl. Karl der Große III (Düsseldorf 1965) 135, mit Abb. 17.

⁵³ Vgl. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 290.

⁵⁴ *Rationale* 1, 2 n. 5; vgl. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (Freiburg 1924) 175.

⁵⁵ Vgl. K. Gamber, Der liturgische Papyrus von Deir El-Bala'izah in Oberägypten, in: *Le Muséon* 82 (1969) 61–83, bes. 81.

⁵⁶ Vgl. die Abb. 54 bei M. Cramer, *Das christlich-koptische Ägypten einst und jetzt* (Wiesbaden 1959).

Es drängt sich weiterhin die Frage auf, warum in den Kirchen des Typus von St. Prokulus der Chorraum quadratisch angelegt ist, während wir sonst vielfach einen absidalen Chorabschluß vorfinden. Auch hier wieder findet sich die Antwort im 3. Buch der Könige, wo es vom Bau des Salomonischen Tempels heißt (6, 16–20):

Und es machte (Salomon) das innere Haus des Heiligtums zum Allerheiligsten (*sanctum sanctorum*) und er stellte darin die Lade (*arcam*) des Bundes des Herrn nieder . . . das Heiligtum hatte zwanzig Ellen in der Länge, zwanzig Ellen in der Breite und zwanzig Ellen in der Höhe.

Das Allerheiligste des Salomonischen Tempels in Jerusalem war demnach, wie auch das himmlische Jerusalem der Apokalypse (21, 16), kubisch. Entsprechend zeigt der Chorraum der Kirchen unseres Typus einen quadratischen Grundriß. Die ursprüngliche Höhe ist nicht mehr zu erkennen. Wie wir aus einer Bestimmung des 2. Regionalkonzils von Tours v. j. 567 wissen, wurde der Chorraum im Bereich der gallikanischen Liturgie „*sancta sanctorum*“ genannt. Es heißt hier, daß das Allerheiligste den Laien, sowohl den Männern als auch den Frauen, beim Kommunionempfang offen stehen solle⁵⁷; also trotz der Übernahme kultischer Elemente aus dem Alten Testament kein Verbot des Zutritts wie dort. Der gleiche Ausdruck „*sancta sanctorum*“ begegnet uns auch in der stadtrömischen Oration „*Aufer a nobis . . .*“, die bereits im sog. *Sacramentarium Leonianum* aus dem 6./7. Jh. erscheint⁵⁸ und die ins spätere *Missale Romanum* eingegangen ist.

In St. Prokulus weist nicht nur der Altarraum, sondern auch der Altar selbst, der in dessen Mitte steht, einen quadratischen Grundriß auf. Hier wiederum, wie es scheint, in Nachahmung des Rauchopferaltars im Tempel zu Jerusalem, von dem es Ex 30, 1–2 heißt:

Mache auch einen Altar aus Akazienholz, um das Räucherwerk darauf anzuzünden: eine Elle in der Länge und eine andere in der Breite, also im Geviert, und zwei Ellen in der Höhe. Hörner sollen aus ihm hervorgehen.

Auch in Apc 9, 13 ist von den „vier Hörnern des goldenen Altars“ die Rede, „der vor dem Angesicht Gottes steht“, und von dem, wie es in Apc 8, 4 heißt, „der Rauch des Räucherwerks mitsamt den Gebeten der Heiligen“ zu Gott emporsteigt. Alttestamentliche Vorstellungen vom Rauchopferaltar bzw. vom goldenen Altar im Himmel der Apokalypse haben hier also den (zum mindesten im Westen) älteren Tischaltar (*Mensa*) verdrängt. Die kubische Form ist später in der byzantinischen Liturgie fast allgemein

⁵⁷ Can. 4: *Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis sicut mos est pateant sancta sanctorum* (Mansi, Coll. conc. IX, 793).

⁵⁸ Formel L 985 (ed. Mohlberg).

gebräuchlich geworden⁵⁹; vielleicht war sie schon in den Gemeinden des Schreibers der Apokalypse üblich.

Nicht so sehr liturgische als vielmehr didaktische Bedeutung besitzen die Gemälde an den übrigen Wänden des Kirchenschiffs von St. Prokulus, die wie wir sahen neben der Schilderung einer Begebenheit aus dem Leben des hl. Paulus als Hauptthema sehr wahrscheinlich das Jüngste Gericht haben. Sie wollen als *Biblia pauperum* den Gläubigen immer wieder zentrale Glaubenswahrheiten vor Augen halten.

Die zum Gericht sitzenden Apostel sind dabei ein oft verwendetes Thema. In Verbindung mit dem thronenden (richtenden) Christus und den Engeln stellen sie die himmlische Kirche dar, mit der die Gläubigen durch die Taufe und bei der Feier der Eucharistie in Verbindung treten, wie es Hebr 12, 22–24 heißt:

Ihr seid hinzugetreten zum Berg Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zur Versammlung vieler Tausender von Engeln und zur Festschar und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, und zu Gott, dem Richter aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zum Mittler des Neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger redet als Abel.

In dieser Stelle aus dem Hebräerbrief, auf die Liturgie und das irdische Gotteshaus bezogen, ist die ganze frühmittelalterliche Symbolik des Kirchenraums zugrundegelegt, wenn auch in einem andern Sinn, als L. Kitschelt meint⁶⁰. Nicht die frühchristliche Basilika ist eine Darstellung des himmlischen Jerusalem, sondern das kleine Kirchlein St. Prokulus bei Naturns, zusammen mit anderen Bauten des gleichen Typus. Hier finden wir die kubische Gestalt des Allerheiligsten des Tempels und des himmlischen Jerusalem in seinem Chorraum wieder sowie die beiden Cherubim des Salomonischen Tempels am Triumphbogen. In den übrigen Gemälden ist die „Festschar der Erstgeborenen“ und der „Gerechten“ dargestellt und der „Richter aller“ (ehedem im Chorraum), zusammen mit den mitrichtenden Aposteln.

⁵⁹ Vgl. J. Tyciak, *Der christliche Osten* (Regensburg 1939) 250.

⁶⁰ L. Kitschelt, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem* (München 1938).

Außerkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments*

Von RAINER STICHEL

Die Darstellung alttestamentlicher Ereignisse durch die byzantinische Kunst hat in der kunstwissenschaftlichen Forschung besondere Beachtung gefunden, da sich von hier aus ein Zugang zu dem Problem des Ursprungs der christlichen Bildkunst und ihrer etwaigen jüdischen Vorlagen zu bieten schien. Als erster äußerte J. Strzygowski die Hypothese, die älteste christliche Bildkunst gehe auf nicht erhaltene jüdische Vorlagen zurück¹; seine Ansicht wurde seinerzeit sogleich von R. Berliner heftig bestritten². Seitdem hat eine lebhafte, auch durch die Auffindung weiterer Kunstdenkmäler immer neu angeregte Diskussion der Frage stattgefunden, deren wichtigste Beiträge kürzlich J. Gutmann in einem Sammelband herausgegeben hat³.

Denkmäler des byzantinischen Kulturbereiches wurden von K. Weitzmann und C. O. Nordström zur Lösung des Problems herangezogen⁴. Byzantinische alttestamentliche Darstellungen weisen häufig Bildelemente auf, die nicht aus dem Text der Septuaginta erklärt werden können; dagegen lassen sie sich durch Heranziehung der jüdischen Literatur deuten. Daraus schien hervorzugehen, daß die betreffende Bildkomposition ursprünglich von Juden geschaffen worden war; später wäre sie von christlichen Künstlern übernommen worden, ohne daß auch die ihr zugrundeliegende Vorstellung mitradiert wurde.

Dieses methodische Vorgehen führte nicht zu voll befriedigenden Ergebnissen, da auch für zunächst rein jüdisch scheinende Bildelemente in der Folgezeit häufig Belege bei christlichen Autoren nachgewiesen wurden. Obwohl

* Die hier berührten Fragen hoffe ich demnächst ausführlicher zu behandeln.

¹ *J. Strzygowski*, Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst (Leipzig 1901) 37.

² *R. Berliner*, Zur Datierung der Miniaturen des Cod. Par. Gr. 139 (Weida i. Th. 1911) 31–35.

³ No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible ed. by *J. Gutmann* (New York 1971); vgl. auch *Ruth L. Kozodoy*, The Origin of Early Christian Book Illumination: The State of Question. *Gesta* 10, 2 (1971) 33–40.

⁴ *K. Weitzmann*, Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustrationen des Alten Testaments. *Mullus, Festschr. Th. Klauser* = *Jahrb. f. Ant. u. Christent., Erg.-Bd. 1* (1964) 401–415. Engl. in *No Graven Images* 309–328. – Nachweise der Arbeiten C. O. Nordströms in *No Graven Images* LX–LXI.

man diese Schwierigkeit erkannte⁵, hielt man grundsätzlich an der Schlüssigkeit der ikonographischen Beweisführung fest⁶.

Indessen wurden auch andere Versuche zur Lösung der Frage unternommen.

Daß der christlichen und der jüdischen Kunst, deren erste Zeugnisse etwa gleichzeitig erscheinen, eine gemeinsame Vorstellungswelt zugrunde liege, deren literarische Ausprägungen sie unabhängig voneinander benutzt haben können, hat H. Stern vermutet⁷. Andere Forscher haben auf die vielfältigen Beziehungen zwischen Juden und Christen hingewiesen, durch die manche Vorstellungen vom Judentum in das Christentum übergegangen sein können, so G. Kretschmar und J. Gutmann⁸. In derselben Richtung hat H. Strauß seine grundlegenden Untersuchungen geführt⁹. Es ist in der Tat notwendig, ein klares Bild von den Beziehungen zwischen Juden und Christen herzustellen, bevor der die Kunst betreffende Aspekt dieser Beziehungen erhellt werden kann.

Der Hypothese von den jüdischen Vorbildern der christlichen Kunst liegt die Anschauung zugrunde, Judentum und Christentum seien von Anbeginn zwei getrennte und in sich geschlossene Gruppen gewesen. Nur unter dieser Voraussetzung kann man annehmen, das Christentum habe dem Judentum zwar eine Bildkunst, nicht aber die ihr zugrundeliegenden, in der jüdischen Literatur bezeugten Vorstellungen übernommen. Wenn Strauß demgegenüber darauf hinweist, daß die Entfremdung zwischen Juden und Christen nur allmählich vor sich gegangen sei und „daß Volkserzählungen und Märchen lange gemeinsames Geistesgut von Juden und Christen waren“¹⁰, so reicht dieser Ansatz doch nicht aus, ein derartig massenhaftes Vorkommen jüdischer Elemente in der christlichen Kunst zu erklären, wie es beobachtet

⁵ C. O. Nordström, *Rabbinica* in frühchristlichen und byz. Illustrationen zum 4. Buch Mose. Figura NS 1. Acta Universitatis Upsaliensis (1959) 28; *ders.*, *Rabbinic Features in Byz. and Catalan Art*. Cahiers archéol. 15 (1956) 180–183.

⁶ C. O. Nordström, *Features* 185 f.; gegen die Anwendungsmöglichkeit dieser Methode J. Gutmann, *The Illustrated Jewish Manuscript in Antiquity: The Present State of The Question*. Gesta 5 (1966) 39 f. (No Graven Images 233–237).

⁷ H. Stern, *Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive*. Cahiers archéol. 12 (1962) 112 f.

⁸ G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der Antike*. Abraham unser Vater. Festschr. f. O. Michel = Arbeiten z. Geschichte d. Spätjudentums u. Urchristentums 5 (Leiden-Köln 1963) 301 (No Graven Images 162). – J. Gutmann, *The Illuminated Medieval Passover Haggadah: Investigations and Research Problems*. Studies in Bibliography and Booklore 7 (1965) 18.

⁹ H. Strauß, *Jüdische Quellen christlicher Kunst: optische oder literarische Anregung*. Zschr. f. neutestamentl. Wissensch. 57 (1966) bes. 128 f.; die Kritik der Besprechung von K. Schubert (Kairos NF 16 [1974] 88–93) erscheint mir ungerechtfertigt; *ders.*, *Die Kunst der Juden im Wandel der Zeit und Umwelt. Das Judenproblem im Spiegel der Kunst* (Tübingen 1973) bes. 30–39; *ders.* in: Zschr. f. neutest. Wiss. 64 (1973) 323 f.

¹⁰ Strauß, *Kunst* 39.

werden kann¹¹. Dies setzt eine andersartige Weise der Kommunikation zwischen Juden und Christen als die von ihm beschriebene voraus.

Im folgenden soll zunächst versucht werden, das Verhältnis von Juden und Christen zur alttestamentlichen Überlieferung und die damit zusammenhängenden Beziehungen der zwei Gruppen untereinander zu skizzieren. Unter Zugrundelegung dieser Tatsachen soll sodann eine Reihe byzantinischer Illustrationen dieser Überlieferung analysiert werden. Dabei werden sich Folgerungen für die Beziehungen dieser Illustrationen zum jüdischen Altertum einerseits und zum byzantinischen Mittelalter, in dem sie entstanden, andererseits ergeben.

Das Alte Testament in der Gestalt der Übersetzung der Septuaginta hat in den christlichen Kirchen eine höchst verschiedene Bewertung erfahren. Für die ersten christlichen Gemeinden, die ihre Lehre als Erfüllung des mosaischen Gesetzes ansahen, blieb es weiterhin die „Schrift“ schlechthin. Damit wurden naturgemäß alle die Schwierigkeiten übernommen, die deren Verständnis dem Judentum bot, und ebenso die Methoden, die das Judentum entwickelt hatte, sie zu verstehen. In dieser Hinsicht stellt die Geschichte der Exegese des Alten Testaments in der frühchristlichen Kirche keinen Bruch oder Neuanfang dar. Nur galt es jetzt, die von den Christen behauptete Erfüllung des Alten Testaments in Jesus nachzuweisen; aber auch diese spezifisch christliche Aufgabe wurde mit den ererbten Mitteln der jüdischen Interpretation unternommen.

Der Umfang der als autoritativ angenommenen Literatur war dabei weder im Judentum noch in den christlichen Gemeinden streng festgelegt. Die jüdischen exegetischen Bemühungen haben ihren Niederschlag unter anderem in einer reichen pseudepigraphischen Literatur gefunden, die ebenso von den Christen gelesen wurde. Erst im 2. Jahrhundert setzte im Judentum eine Bewegung zur Bewahrung des echten nationalen Erbes ein, die zur Aufstellung des Schriftkanons führte. Alle nichthebräischen Bücher wurden dabei als apokryph, nicht die Offenbarung enthaltend, ausgeschieden.

Die christlichen Gemeinden nahmen an diesem Prozeß nicht teil. Unter ihnen hingen am stärksten die Judenchristen an der jüdischen Überlieferung¹². In ihren Kreisen wurden die vom Judentum als nichtkanonisch verworfenen Bücher, teilweise überarbeitet, bewahrt. In diesem Vorgang liegt die Erklärung für die Tatsache, daß jüdische Anschauungen auch in der christlichen Literatur angetroffen werden.

¹¹ Vgl. zuletzt *M. D. Levin*, Some Jewish Sources for the Vienna Genesis. Art Bulletin 54 (1972) 241–244; *Elisabeth Revel*, Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne. Byzantion 42 (1972) 115–130; *Suzy Dufrenne*, Nouvelles remarques sur la Genèse de Vienne. Ebd. 43 (1973) [1974] 504 f.; *K. Schubert*, Das Problem der Entstehung einer jüdischen Kunst im Lichte der literarischen Quellen des Judentums. Kairos NF 16 (1974) 1–13, bes. 10 ff.; *ders.*, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Katakomben der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition. Ebd. 14–18; mit Zurückhaltung urteilt *G. Stemberger*, Die Patriarchenbilder der Katakomben in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition. Ebd. 19–78.

Indessen setzte auch im Christentum der Prozeß der Kanonbildung ein. Den Umfang des Alten Testaments, der anfänglich einzigen „Heiligen Schrift“, glaubte man in der Gestalt der Septuaginta vorzufinden. Die Bewertung dieser Sammlung veränderte sich, als man auch Schriften christlicher Autoren, als Bürgen der apostolischen Überlieferung, in einem Kanon zusammenstellte und dem Alten Testament gleichsetzte. Dies bedeutete dessen gleichzeitige Zurückdrängung.

Die Verbreitung des nun auch von den christlichen Kirchen als „apokryph“ verworfenen, auf den Alten Bund bezüglichen Schrifttums war damit zunächst stark eingeschränkt. Erhalten blieb es im Altertum vornehmlich in den judenchristlichen Gemeinden. Wenn deren hauptsächliches Ausbreitungsgebiet Syromesopotamien gleichzeitig der Raum ist, in dem man die Entstehung der ältesten christlichen Illustrationen des Alten Testaments vermutet, so besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß auf diesem Wege und nicht durch unmittelbare Einflußnahme des Judentums auf die Kunst zahlreiche ihrem Ursprung nach jüdische Elemente in die ältere christliche Kunst gelangt sind. Auf diese Möglichkeit hatte schon J. Strzygowski, ohne daß sein Hinweis Beachtung fand, hingewiesen¹³.

Das weitere Schicksal des durch das Judenchristentum vermittelten apokryphen Schrifttums in byzantinischer Zeit ist durch die geschilderten Umstände der Kanonbildung bestimmt. Auf der einen Seite unterdrückte die Kirche die außerkanonische Literatur. Daraus resultiert deren heutiger schlechter Überlieferungszustand; Aussagen über den Grad ihrer Verbreitung sind daher von hier aus nicht möglich¹⁴. Nur in solchen Bereichen, die entweder mit dem judenchristlich gefärbten orientalischen Christentum in Kontakt standen oder die abseits vom Einfluß der großen kirchlichen Zentren lagen, blieben die Apokryphen besser erhalten.

Andererseits waren die Kriterien der Kirche selbst für das, was kanonisch sei, unbestimmt. Zwar war der Umfang des Alten Testaments durch die Septuaginta vorgegeben. Jedoch mußte man etwa feststellen, daß auch nicht zu diesem Corpus gehörige Schriften von kanonischen christlichen Autoren benutzt worden waren wie die im Judasbrief (Iud 9) zitierte „Ascensio Mo-

¹² Zum Begriff des Judenchristentums vgl. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* = Bibliothèque de théologie 1 (Paris 1958) 17 ff. – M. Simon faßt den Begriff so: „Un judéo-chrétien est un homme qui se sent, qui veut être et qui est en fait, dans les différentes manifestations de sa vie religieuse, à la fois juif et chrétien. [...] Il n'est pas très facile, en particulier, de préciser le dosage des deux éléments requis pour qu'il y ait vraiment judéo-christianisme“; *Problèmes du judéo-christianisme*, in: *Aspects du judéo-christianisme. Colloque des Strasbourg 1964* (Paris 1965) 1.

¹³ Strzygowski, *Orient* 37.

¹⁴ Wenn etwa nur aus dem Londoner Psalter eine Illustration nach den außerkanonischen *Paralipomena Ieremiae* bekannt ist, so folgt daraus nicht deren geringe Verbreitung, wie *Sirarpie der Nersessian* annimmt; *L'illustration des Psautiers grecs du moyen âge II*. Londres, Add. 19. 352 = *Bibliothèque des Cahiers archéol.* 5 (Paris 1970) 84 f.

sis“¹⁵. Zudem gaben außerkanonische Schriften teilweise Informationen, die für das Dogma außerordentlich wichtig, in der kanonischen Literatur aber nicht enthalten waren; so wird der Fall Satans nur in den Apokryphen berichtet. Dies trug um so mehr zum Weiterleben außerkanonischer Vorstellungen auch im Bereich der Kirche bei, als das kanonische Alte Testament seine ursprüngliche Vorrangstellung als alleinige „Heilige Schrift“, wie erwähnt, schon durch die Schaffung des neutestamentlichen Kanons verloren hatte. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß der Begriff des Alten Testaments im byzantinischen Mittelalter nicht festumrissen war. Wenn man Moses zitierte, vom „Gesetz“, von „dem Propheten“ oder vom „Alten Testament“ (παλαιόν) sprach, so meinte man damit nicht immer das kanonische Alte Testament, sondern sämtliche im Umlauf befindlichen Traditionen über Ereignisse zwischen der Welterschöpfung und der Geburt Christi¹⁶. Zeuge dafür ist etwa Pseudo-Kaisarios, der unter dem Namen des Moses Sätze aus nicht erhaltenen außerkanonischen Werken zitiert, oder Ioannes Kantakuzenos, der den außerkanonischen Bericht vom Fall Satans als Bestandteil des biblischen Schöpfungsberichtes hinstellt¹⁷.

Die alttestamentlichen, aus dem Judentum ererbten Vorstellungen wurden in verschiedener Weise überliefert. Sie liegen teilweise in einzelnen Erzählungen vor, häufig im Titel mit der Bemerkung versehen, diese stammten aus dem „Alten Testament“ (ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ, *otv palee*). Manchmal sind mehrere Stücke in Sammelhandschriften vereinigt worden; Beispiele hierfür sind besonders im slavischen Raum erhalten. Ein weiteres Sammelbecken solcher Überlieferungen war die Literatur der ἐρωταποκρίσεις [Fragen und Antworten], die bis in das 19. Jahrhundert lebendig geblieben ist¹⁸.

Schließlich wurde auch der Versuch gemacht, das kursierende außerkanonische Erzählgut mit dem kanonischen Alten Testament selbst zu vereinen und so eine „Biblische Geschichte“ zu schaffen. Erhalten ist uns ein Werk, das in der Forschung den aus der russischen Terminologie stammenden Titel

¹⁵ R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English II* (Oxford 1913) 407–413. – E.-M. Laperrousaz, *Le Testament de Moïse (généralement appelé „Assomption de Moïse“)* = *Semitica* 19 (Paris 1970) 36–39.

¹⁶ Zur Bedeutung von προφήτης [der Prophet] vgl. J. C. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus* [...] (Amsterdam 21728) s. v.; C. B. Hase im Kommentar zu Leo Diaconus (Bonn 1828) 491. – Zum Begriff παλαιόν [Altes (Testament)] vgl. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961) 998 s. v. – Zur Geschichte des Kanons vgl. M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe* = *Etudes de théologie orientale* 1 (Paris 1909).

¹⁷ R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage* = *Byz. Archiv* 12 (München 1969). – Ioannes Kantakuzenos, PG 154, 440 f.

¹⁸ C. F. G. Heinrici, *Griechisch-byz. Gesprächsbücher und Verwandtes*. Abh. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 28, 8 (1911). – R. Stichel, *Zur Ikonographie des Isaakopfers in der romanischen Kunst Spaniens und im byz. Bereich*. Akten des 23. Int. Kongresses für Kunstgeschichte (Granada 1973) (im Druck).

„(Historische) Palaia“ trägt¹⁹. In den Handschriften selbst wird es mit demselben Namen wie das Alte Testament, τὸ παλαιόν, oder als Auszug aus ihm bezeichnet²⁰; offenbar hatte der Kompilator nicht das Bewußtsein, ein vom Alten Testament wesentlich verschiedenes Werk zu schaffen.

Die Palaia in der von V. Vasil'ev veröffentlichten Gestalt erzählt die biblische Geschichte von der Erschaffung der Welt noch nicht bis zur Geburt Christi, sondern nur bis zum Ende der Regierung Davids (mit einigen Nachträgen), wobei sie reichlich außerkanonische Quellen mitverarbeitet. Ihr kompilativer Charakter geht aus verschiedenen Erzähldoubletten hervor²¹; für die Rekonstruktion der Textgestalt sind die Redaktionen in den slavischen Sprachen von Bedeutung²².

Der späteste in der Palaia zitierte Autor ist Theodoros Studites; dies und die Nennung der Häresie der Phundagiagiten geben den *terminus post quem* für die Entstehung des Werkes²³. Wie die ebenfalls die Phundagiagiten erwähnende Liturgieerklärung des Bischofs Theodoros von Andida dürfte die Palaia in Kleinasien, wo die Sekte verbreitet war, und zur selben Zeit entstanden sein²⁴. Gerade dieser Raum stand in enger Beziehung zum christlichen Orient, von wo das apokryphe Material ererbt werden konnte.

¹⁹ A. Vasil'ev, *Anecdota graeco-byzantina* = *Učenyja zapiski imp. mosk. univ.-a., otd. ist.-filol.* 11 (Moskau 1893) 188–292. – Eine Inhaltsübersicht mit Hinweisen auf jüdische Entsprechungen gibt D. Flusser, *Palaea Historica. An Unknown Source of Biblical Legends. Scripta Hierosolymitana* 22 (1971) 48–79; der Stand der Forschung ist ihm unbekannt geblieben.

²⁰ Cod. Par. Suppl. Gr. 928: τὸ παλαιόν [das Alte (Testament)]; *Cb. Astruc-M.-L. Concasty, Le Supplement Grec III* = *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Catalogue de manuscrits grecs* 3 (Paris 1960) 28. – Cod. Vat. Ottobon. Gr. 205: ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ λόγοι [Reden aus dem Alten (Testament)]; Vasil'ev 188. – Cod. Vindob. Theol. 210: ἱστορία τοῦ παλαιοῦ [Geschichte des Alten (Testaments)]; ebd. – Die Ungenauigkeit der heutigen Bezeichnung führt in der Forschung gelegentlich zu Schwierigkeiten, den Begriff ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ zu verstehen. Er bedeutet nur „aus der biblischen Geschichte des Alten Bundes“, wobei kanonische und außerkanonische Überlieferungen zusammen gemeint sind; vgl. V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den bibl. Apokryphen* 1. Die altkirchenslav. Texte des Adambuches. *Denkschriften d. kais. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Kl.* 42, 1 (Wien 1893) 17 f.; I. A. Jacimirskij, *Bibliograf. obzor apokrifov v južnoslav. i russk. pis'mennosti I* (Petrograd 1921) 77, 1; M. Nagel, *La Vie grecque d'Adam et d'Eve (Apocalypse de Moïse). Thèse (théol. cath.)* (Strasbourg 1972) I 1, 86; I 2, 122, Anm. 46 (vgl. die Besprechung dieser wichtigen Arbeit von A.-M. Denis, *Journ. for the Study of Judaism* 3 [1972] 188).

²¹ Vgl. etwa Vasil'ev 238–242.

²² E. Turdeanu, *La Palaea byz. chez les Slaves et chez les Roumains. Rev. des études slaves* 40 (1964) 195–206.

²³ Vasil'ev XLVIII ff.

²⁴ Zum Werk des Theodoros vgl. R. Bornert, *Les commentaires byz. de la divine liturgie du VII^e au XV^e s.* = *Archives de l'orient chrétien* 9 (Paris 1966) 181–206; zu den Phundagiagiten zuletzt J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byz. des origines au XII^e s.* *Travaux et mémoires* 1 (1965) 315 und A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World* (London 1973) 690.

Von der Tendenz, eine vollständige biblische Geschichte zusammenzustellen, zeugt ein weiteres, in Rußland im 13. Jahrhundert entstandenes Werk, dessen Inhalt von Weltbeginn bis zur Geburt Christi und dann in Form einer Chronik bis in die Zeit der Kompilation reicht. Es trägt den Namen *Tolkóvaja Palejá* [Kommentierendes Altes (Testament)].

Allgemein verbreitet ist die Meinung, in der Historischen Palaia und in der *Tolkovaja Paleja* lägen zwei wesentlich verschiedene Werke vor; die erstere sei „historisch“ orientiert, die zweite typologisch und sei aus dem aktuellen Anlaß der Bekämpfung des Judentums im 13. Jahrhundert entstanden. Nun weist jedoch einerseits die Historische Palaia ebenfalls gelegentlich typologische Erklärungen auf; gegen Schluß befindet sich ein versprengter antijüdischer Passus, wie er sonst für die *Tolkovaja Paleja* kennzeichnend ist²⁵. Andererseits beschränkt sich die typologische Beweisführung und antijüdische Polemik der *Tolkovaja Paleja* im wesentlichen auf die Mosesbücher; andere Teile wie die Bücher der Könige, in denen das Leben Davids besten Anlaß zu typologischen und polemischen Anmutungen gegeben hätte, sind davon ganz frei. Daraus folgt, daß beide Werke in der gleichen Intention, aber unter Zugrundelegung verschiedener Quellen kompiliert wurden, wobei in der *Tolkovaja Paleja* weit umfassenderes Material, darunter auch antijüdisches, verarbeitet wurde. Im folgenden wird daher zwischen den beiden Werken nicht eigens unterschieden; gleichzeitig wird unter der Voraussetzung der Einheit der byzantinischen Kultur angenommen, daß die slavischen Denkmäler auf griechische zurückgehen²⁶.

Im Lichte der skizzierten Entwicklung seien nun einige byzantinische Darstellungen alttestamentlicher Ereignisse analysiert, die außerkanonische Bildelemente aufweisen. Dabei soll gezeigt werden, daß ihre Beziehung zu jüdischen Quellen nur mittelbar ist und in welchem Zusammenhang sie mit der gleichzeitigen lebendigen Überlieferung außerkanonischer Vorstellungen stehen.

Ich beschränke mich hier im wesentlichen auf solche Bilddarstellungen, deren außerkanonische Elemente durch die Palaia erklärt werden können. Dabei lassen sich mehrere Gattungen unterscheiden. Die eine Gruppe von Bildern enthält auf jüdische Quellen zurückgehende Elemente, deren Vorstellungen auch in der Palaia bezeugt werden; ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dieser und den Bildern besteht jedoch nicht. Der zweiten Gruppe sind die Bilder zuzurechnen, die direkte Illustrationen der Palaia sind (Nr. 6: 1. 4. 6) (ihre Bildelemente müssen nicht mehr jüdischen Ursprungs sein). Diese Gruppe führt zum Bereich der illustrierten Palaia, deren

²⁵ Vasil'ev 210; 291 f.

²⁶ Zu diesem Problem vgl. E. Turdeanu, Les apocryphes slaves et roumains: leur apport à la connaissance des apocryphes grecs. Studi biz. e neoellenici 8 (1953) 47–52. – A. de Santos Otero, Das Problem der kirchenslav. Apokryphen. Zschr. f. Balkanologie 1 (1962) 123–132.

Beispiele hier jedoch nicht behandelt werden sollen. Daneben stehen zwei Bildbeispiele (5; 6. 2) für solche außerkanonischen Vorstellungen, die nach meiner Kenntnis in keine Sammlung der Palaia aufgenommen wurden. Sie sind Zeugnis dafür, daß die Überlieferung des außerkanonischen Materials in den verschiedensten Bereichen der Literatur greifbar sein kann.

Die Beispiele zeigen mehrere Möglichkeiten, gängige Vorstellungen über die biblische Geschichte zur Geltung zu bringen. Einmal konnte man den biblischen Text selbst in der Weise verändern, daß er der eigenen Vorstellung besser entsprach. Diese Möglichkeit war allerdings aufgrund des Begriffs der Kanonizität des biblischen Textes, seiner Inspiration und Unwandelbarkeit recht begrenzt; jede Textveränderung, soweit sie nachprüfbar war, stellte sich automatisch außerhalb des Kanons. Die Beispiele Nr. 1 und 2 bezeugen die Existenz und Verbreitung solcher Veränderungen.

1. 1. Ayvalı Kilise (Kappadokien). Malerei aus der Zeit zwischen 922 und 930. Durchgang zwischen den beiden Kapellen, westliche Nische. Abrahamsopfer (Tf. 5) ²⁷.

Beischrift:

ΙΣΑΑΚ

ΑΒΡΑΑΜ ΑΒΡΑΑΜ ΜΙ ΕΠΙΒΑΛΙΣ Τ. Ν ΜΑΧΕΡΑΝ ΣΟΥ
ΕΠΙ ΤΟ ΠΕΛΑΡΙΟΝ

ΚΕ ΗΛΟΥ ΚΡΙΟΣ ΚΑΤΕΧΟΜΕΝ.. ΤΟΝ ΚΕΡΑΤΟΝ ΕΝ
.. Τ. ΣΑΒΕΚ

1. 2. Balık Kilise (Kappadokien). Malerei vor 1051. Auf der Nordseite des Pfeilers zwischen den beiden Schiffen befand sich ein Fresko des Abrahamsopfers, dessen Beischrift mit der der Ayvalı Kilise übereinstimmte ²⁸.

ΑΒΡΑΑΝ ΤΗ Μ

ΑΒΡΑΑΝ ΑΧΕΡΑ

[μ] Η ΕΠΙ ΣΟΥ Ε [π] Η

[βαλης] ΤΟ ΠΕΛΑ

[ριον]

1. 3. Lychny (Abchasien). Malerei des 14. Jahrhunderts. Im Altarraum befinden sich drei Illustrationen der Abrahamserzählung ²⁹:

Philoxenie.

Wanderung Abrahams und Isaaks zur Stätte des Opfers.

²⁷ Nicole und M. Thierry, Ayvah Kilise ou Pigeonnier de Gülli Dere. Eglise inédite de Cappadoce. Cahiers archéol. 15 (1965) 119 ff.; Abb. 14.

²⁸ G. de Jerphanion, Une nouvelle province de l'art byz. Les églises rupestres de Cappadoce = Bibliothèque archéol. et hist. 5 (Paris 1925) 257; 269. – Jacqueline Lafontaine-Dosogne, Note sur un voyage en Cappadoce (été 1959). Byzantion 28 (1958) [1959] 469.

²⁹ M. Brosset, Rapports sur un voyage archéol. dans la Géorgie et dans l'Arménie [...] (Sanktpeterburg 1849) VIII, 116. – I. V. Pomjalovskij, Sbornik greč. i lat. nadpisej Kavkaza (Sanktpeterburg 1881) 41, No. 64. – T. S. Kauchčivili, Greč. nadpisi Gruzii (Avtoreferat dissertac. raboty) (Tbilisi 1952) 21. – L. A. Šervašidze, Nekotorye srednevekove steny rospisi na territorii Abchazii (Tbilisi 1971) 30–34 mit weiterer Literatur.

Vater und Sohn gehen zu Fuß, ein Esel trägt das Brennholz. L. A. Šerovašidze glaubte hier, eine außerkanonische ikonographische Besonderheit festzustellen, da nach der biblischen Erzählung Isaak selbst das Holz trägt³⁰. Indessen handelt es sich wohl nur um die aus einem vollständigen Bildzyklus der Erzählung entstandene verkürzte Komposition. So zeigen die vatikanischen Oktateuchkatenen die Wanderung Abrahams mit dem Sohne in zwei Bildern. Im ersten erhält Abraham von Gott den Befehl, Isaak zu töten; die zwei Diener brechen mit Isaak und dem holzbeladenen Esel auf. Das zweite Bild zeigt, wie Diener und Esel zurückgelassen werden; Isaak trägt nun selbst das Holz und in der Hand die Schale mit dem Feuer³¹. In der monumentalen Darstellung sind offenbar nur Elemente beider Szenen miteinander verbunden worden.

Opferung Isaaks (Tf. 6)³².

Das Bild ist fragmentarisch erhalten und läßt nur noch den Kopf Abrahams und den vom Himmel herabschwebenden Engel erkennen.

Beischrift:

ABP(α)AM ABPAAAM MI EPIBAΛHΣ THN MAXEPAN ΣΟΥ
EΠI TO ΠAIΔAPION ΣΟΥ
Π(ατε)P ΙΔΟΥ ΠHP KAI TA EΙΛ(α). ΠΟΥ ΗΣΗΝ TO ΠΡΟ-
BAT(ον) ΗΣ ΟΛΟΚΑ(ο)ΠΙΟΣΗΝ TO Θ(ε)Ω;

Die in den drei Darstellungen gleichlautende Rede des Engels stimmt nicht genau mit dem biblischen Text (Gen 22, 11 f), sondern mit der Palaia überein:

P a l a i a

Ἀβραάμ, Ἀβραάμ [...] μὴ
ἐπιβάλλῃς τὴν μάχαιραν ἐπὶ τὸ
παιδάριον μηδὲ ποιήσῃς αὐτῷ
μηθ' ἔν³³.
[Abraham, Abraham (...), lege nicht
das Messer an das Knäblein und tu
ihm nichts.

Gen 22, 11 f

Ἀβρααμ, Ἀβρααμ [...] Μὴ
ἐπιβάλλῃς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ
παιδάριον μηδὲ ποιήσῃς αὐτῷ
μηδέν.
Abraham, Abraham (...), lege nicht
deine Hand an das Knäblein und tu
ihm nichts].

Die Variante der Bildbeischriften geht sicherlich nicht auf das Versehen eines Schreibers zurück. Vielmehr wurde damit der bewußte Versuch unternommen, den Text zu glätten: war schon in Vers 10 gesagt worden, daß Abraham ein Messer ergriff, so schien es passender, in Vers 12 nicht von seiner Hand, sondern von seinem Messer zu sprechen.

Diese Veränderung des Textes, die durch die Kunstdenkmäler schon für die Zeit vor der Entstehung der Palaia belegt ist, war nach der Zahl der uns

³⁰ Šerovašidze 67 ff. – Ich bin Frau Dr. Nicole Thierry für die Übersendung einer ausgezeichneten Photographie und für ihre Hinweise zu Dank verpflichtet.

³¹ Cod. Vat. Gr. 746, fol. 81^r, 82^r; Vat. Gr. 747, fol. 43^r.

³² Šerovašidze 38; 69 ff.; teilweise sichtbar auf Tf. IX.

³³ Vasil'ev 221.

erhaltenen Zeugnisse offenbar recht verbreitet. Ihr Vorkommen in Denkmälern Kleinasiens und des Kaukasusgebiets läßt ihren Ursprung im christlichen Orient vermuten. Dem entspricht, daß die einzige bekannte Bibelhandschrift, die ebenfalls diese Variante aufweist, der Cod. Vindob. Theol. Gr. 23 des 13. Jahrhunderts, aus Süditalien stammt, einem Gebiet, in dem viele Traditionen aus dem christlichen Osten weiterlebten³⁴.

2. Hosios Lukas. Muttergotteskirche. Malerei von 955. Bei den Restaurierungsarbeiten wurde an der ursprünglichen Außenwand der Kirche neben dem Eingang ein Wandbild freigelegt, das die Erscheinung des Erzengels Michael vor Josue zeigt (Tf. 7a)³⁵. Die Beischrift des Bildes weicht vom Text des Josuebuches (Jos 5, 13 f.) ab, stimmt aber weitgehend mit der Palaia überein:

Hosios Lukas	Palaia	Ios 5, 14
Ἐγώ εἰμι	Ἐγώ εἰμι	Ἐγώ
Μιχαὴλ ὁ ἀρχιστράτηγος	ἀρχιστράτηγος	ἀρχιστράτηγος
τῆς δυνάμεως κυρίου	κυρίου,	δυνάμεως κυρίου
καὶ ἦλθον	ἐγὼ νυνὶ παραγέγονα	νυνὶ παραγέγονα.
τοῦ ἐνισχυσαί σε.	τοῦ βοηθησαί σοι ³⁶ .	
[Ich bin	Ich bin	Ich,
Michael, der Feldherr	der Feldherr	der Feldherr
der Macht des Herrn,	des Herrn.	der Macht des Herrn,
und kam,	Ich bin jetzt da,	bin jetzt da].
dich zu stärken	dir zu helfen.	

E. G. Stikas sah in der Darstellung des Josue, des Vorbildes der griechischen Feldherren, eine Anspielung auf den Strategen, der den Bau der Kirche unterstützt hatte. Nach A. Grabar ist die Erweiterung des biblischen Textes in der Inschrift im Zusammenhang mit den Kriegen zu sehen, die das Reich in jener Zeit gegen die Feinde im Osten zu bestehen hatte³⁷.

Wie das Vorkommen der Variante in der Palaia bezeugt, ist die Erweiterung der Rede des Engels kein durch historische Umstände bedingter Einzelfall. Vielmehr ist der biblische Text auch hier aus interpretatorischen

³⁴ A. E. Brooke – N. McLean, *The Old Testament in Greek I* (Cambridge 1917) 53 f.; vgl. G. de Jerphanion, *Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie*. *Biblica* 3 (1922) 444 f.; vgl. A. Vaccari, *La Grecia nell'Italia meridionale* [...]. *Orientalia christiana III*, 3 (13) (1925) 290 ff.

³⁵ A. K. Orlandos, *Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχ. εταιρείας* 1964 (1966) 184 f. – E. G. Stikas, *Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς μονῆς ὁσίου Λουκά Φωκίδος* = *Βιβλ. τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχ.* ἐτ. 65 (Athen 1970) 174; 178 mit vollständiger Beschreibung der Inschrift; Farbtaf. A. B.; *ders.*, *Nouvelles observations sur la date de construction du catholicon et de l'église de la Vierge du monastère de S. Luc en Phocide*. *Corsi di cultura sull' arte ravennate e biz.* (1972) 320.

³⁶ *Vasil'ev* 259 f.

³⁷ Stikas, *χρονικὸν* 178. – A. Grabar, *La décoration architecturale de l'église de la Vierge à Saint-Luc en Phocide, et les débuts des influences islamiques sur l'art byz. en Grèce*. *Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* (1971) 36 f.

Gründen verändert worden. Der Satz, der sonst plötzlich endete, erhält jetzt eine Begründung für das Kommen des Engels. Die Variante wird hier wiederum in der Kunst eher als in der Literatur bezeugt.

Die Beispiele 1 und 2 zeigen, daß der alttestamentliche Text gelegentlich in variiertem Form geläufig war. In der Überlieferung der Bibelhandschriften war er gegen solche Veränderungen verhältnismäßig gesichert; dagegen boten die Inschriften der Kunstdenkmäler neben der außerkanonischen Palaia die Möglichkeit, diese wohl hauptsächlich mündlich und im Gedächtnis überlieferte Gestalt des Textes sichtbar zu machen.

Eine derartige interpretatorische Behandlung des kanonischen Textes durch Veränderung oder Erweiterung geht auf das Judentum zurück³⁸. Daß diese exegetischen Verfahren im Mittelalter durchaus lebendig waren, beweist der Vergleich der Inschrift des Wandbildes in Hosios Lukas mit der Palaia. Die jeweils angewandte Methode zur Erklärung des biblischen Textes und das Ergebnis sind gleich: der Engel kam, um zu helfen. Die Formulierung dieses Ergebnisses ist jedoch unterschiedlich, woraus auf das Vorhandensein einer lebendigen vorliterarischen Tradition geschlossen werden kann.

Die geschilderte Form der Auseinandersetzung mit dem kanonischen Text durch seine Modifizierung in der Beischrift eines Bildes ist nicht häufig bezeugt. Weitaus zahlreicher sind die Beispiele, in denen der zu illustrierende Text unverändert hingenommen wird; dabei werden aber dem Bild Elemente hinzugefügt, die der Text nicht aussagte. Ohne den geheiligten Text im Buchstaben anzutasten, konnten die Maler tatsächlich seinen Inhalt verändern, indem sie die betreffende Begebenheit so wiedergaben, wie sie ihrer Vorstellung nach geschehen war. Zu dieser Gruppe gehören die folgenden Beispiele.

3. Viele byzantinische Darstellungen der Salbung Davids weisen einen Zug auf, der nicht durch den biblischen Bericht erklärt wird: Samuel hält das Salbhorn mit der Öffnung nach oben über dem Haupt Davids; das Öl fließt über den Rand des Horns herab. Die Erklärung dieser Eigenart gibt die jüdische Literatur: Als Samuel den zu Salbenden unter den Söhnen Jesses suchte, sei kein Öltropfen aus seinem Horn herausgekommen; erst über dem Haupt Davids sei das Öl von selbst aus dem aufrechten Horn hervorgeflossen³⁹.

In der Palaia wird das Ereignis so geschildert: Ἐλθὼν δὲ ἀπὸ τοῦ ποιμνίου ὁ Δαυὶδ ἀνερχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εὗρεν τὸ κέρας τοῦ ἐλαίου καὶ ἐχρίσθη ἐξ αὐτόν. Καὶ ὡς εἶδεν (αὐτόν) Σαμουὴλ, ἀνέστη καὶ προσεκύνησεν αὐτόν εἰπὼν ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ [Als aber David von der Herde kam

³⁸ Vgl. dazu einführend R. Le Déaut, Tradition juive et exégèse chrétienne. Jalones de la historia de la salvacion en el antiguo y nuevo testamento. 26 semana biblica espanola II (Madrid 1969) 7–33; ders., La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive. Rev. d'hist. et de philos. rel. 51 (1971) 31–50.

³⁹ Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leiden 1893) 193 f.

und da er ging in das Haus seines Vaters, fand er das Ölhorn und ward gesalbt aus ihm. Und als Samuel (ihn) sah, stand er auf und verneigte sich vor ihm und sprach: Siehe (dieser ist) der König Israels] ⁴⁰.

Hier wird das Wunder nur angedeutet. Daß die Erzählung im Mittelalter ausführlicher bekannt war, bezeugen besser das im Londoner Psalter des Jahres 1066 bei Psalm 151 befindliche Gedicht, das von dem wundersamen Ölstrom spricht ⁴¹, sowie eine Bemerkung des Michael Glykas ⁴². Ausführlich schildert die Vita Davids im Psalter der Sammlung Uvarov No. 13 (592) des Jahres 1548 ⁴³ das Wunder: *i priat samoil rog smaslom i pomaza d(a)v(y)da posredě bratia ego. i bystb egda v̄zložī samoil na glavu d(a)v(y)du rog smirom, i v̄skipě na glavě ego. i by(stb) v istinnu pomazannik b(o)žij* [Und es nahm Samuel das Horn mit Öl und salbte David inmitten seiner Brüder. Und es geschah, als Samuel auf das Haupt Davids das Horn mit Myron legte, da schäumte es über auf seinem Haupte. Und er ward in Wahrheit „der Gesalbte Gottes“ (Ps 2,2 u. ö.)].

Von den zahlreichen byzantinischen Bildbeispielen sei hier eine Illustration des Barberini-Psalters (Cod. Barb. Gr. 372) zu Ps 88, 21 genannt (Tf. 7b). Auf fol. 152^v zeigt dieser die Salbung Davids unter der Beischrift Δα(υ)δ χρηόμε(ε)νος [David, gesalbt werdend]. Deutlich ist der Strom des Öls aus dem aufrechten Horn auf das Haupt Davids erkennbar.

4. Illustrationen der Oktateuchkatenen.

Die erhaltenen Illustrationen der Oktateuchkatenen weisen, wie K. Weitzmann festgestellt hat, eine Fülle ikonographischer Besonderheiten auf, die außerkanonische Vorstellungen wiedergeben. Einige Beispiele seien im folgenden kurz analysiert.

4.1. Cod. Vat. Gr. 747, fol. 26^v. Lamech tötet Kain (Tf. 8).

Die Illustration geht, wie E. V. Rědin und F. Uspenskij bemerkt haben ⁴⁴, auf eine auch in der Palaia überlieferte Legende zurück. Nach dieser trifft der blinde Lamech, von einem Knaben auf die Jagd geführt, versehentlich Kain und den Knaben selbst ⁴⁵. Die Erzählung, die auch in anderen illustrierten

⁴⁰ *Vasil'ev* 279.

⁴¹ London, British Museum, MS Add. 19352, fol. 190^r; der Nersessian Tf. 104–106; *F. Piper*, Verschollene und wiederaufgefundene Denkmäler. Theol. Studien und Kritiken 34 (1861) 485–488. – Die Bedeutung des Gedichts ist von S. der Nersessian (S. 58; 99 ff.) nicht erkannt worden.

⁴² *Michael Glykas*, Ann., ed. I. Bekker (Bonn 1836) 327.

⁴³ Moskau, Staatl. Histor. Museum, Uvarov No. 13 (592), fol. 2^v, 3^r; *Leonid* (archimandr. Kavelin), Sistemat. opisanie slavjano-ross. rukopisej sobranija A. S. Uvarova I (Moskau 1893) 12; *I. A. Jacimirskij* 176, No. 4.

⁴⁴ *E. K. Rědin*, Legenda o smerti Kaina. Archeol. izvēstija i zamětki 1 (1893) 257 ff.; vgl. *M. N. Speranskij*, ebd. 443 ff. – *F. Uspenskij*, K/pol'skij seral'skij kodeks vos'mi-knižija. Izvēstija russk. archeol. inst-a. v K/polě 12 (1907) 117 ff.; vgl. auch die Andeutung von *N. P. Kondakov*, Histoire de l'art byz. considéré principalement dans les miniatures II (Paris 1891) 79.

⁴⁵ *Vasil'ev* 194 f.

Oktateuchkatenen dargestellt ist, geht über die orientalisch-christlichen Adambücher auf die jüdische Literatur zurück⁴⁶.

4.2. Cod. Vat. Gr. 747, fol. 29^r. Noe versammelt die Tiere in die Arche (Tf. 9).

Das Bild stellt die bis heute lebendige Legende dar, Noe habe ein Semantron geschlagen, um die Tiere in die Arche zu versammeln. Die Vorstellung wird in der *Tolkovaja Paleja* angetroffen und kann bis in das Judentum zurückverfolgt werden⁴⁷.

4.3. Cod. Vat. Gr. 746, fol. 54^r. Noe sendet den Raben aus der Arche (Tf. 10).

Die Tatsache, daß der von Noe ausgesandte Rabe nicht in die Arche zurückkehrte, wurde von der jüdischen Exegese damit begründet, daß er einen Leichnam gefunden und an ihm gefressen habe. Diese Erklärung ist von den christlichen Autoren übernommen worden; auch in der Palaia wird sie vertreten⁴⁸.

4.4. Cod. Vat. Gr. 746, fol. 68^r. Abraham begegnet Melchisedech (Tf. 11a).

Im Vordergrund ist die in der Genesis (Gen 14, 17 f) berichtete Begegnung zwischen Abraham und dem König von Salem Melchisedech dargestellt. Im Hintergrund sieht man eine weitere Szene, deren außerkanonische Grundlage N. P. Kondakov bemerkte⁴⁹. Nach einer dem Athanasios zugeschriebenen Schrift, die auch in die Palaia aufgenommen wurde⁵⁰, lebte

⁴⁶ Cod. Vat. Gr. 746, fol. 47^r; Serail-Oktateuch, fol. 52^r (Uspenskij Tf. XII. 31). – Äthiopisches Adambuch: A. Dillmann, Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Jahrbücher der biblischen Wissensch. 5 (1852/53) 85; S. C. Malan, The Book of Adam and Eve [...] (London-Edinburgh 1882) 122 f. – „Schatzhöhle“: C. Bezold, Die Schatzhöhle [...] (Leipzig 1883) 11 f.; E. A. W. Budge, The Book of the Cave of Treasures [...] (London 1927) 79 f. – Rëdin; L. Ginzberg, The Legends of the Jews I (Philadelphia 1913) 116 f.; V. 1925, 146 f., Anm. 44; A. Scheiber, Antike Elemente in der Aggada. Acta antiqua 18 (1970) 414 ff.

⁴⁷ R. Stichel, Jüdische Tradition in christlicher Liturgie: zur Geschichte des Semantrons. Cahiers archéol. 21 (1971) 213–228; irrigerweise habe ich dort angenommen, Bildzeugnisse der Legende seien nur aus dem slavischen Raum bekannt. – Zur heutigen Überlieferung der Legende vgl. auch C. D. Ioannides, Quasi-Liturgical Hymns. Κυριακαὶ σπουδαὶ 33 (1969) 123 ff., No. 38. – Die Maler des Cod. Vat. Gr. 746 haben die Szenen durcheinandergebracht: auf fol. 53^v wird der Einzug der Tiere in die Arche gezeigt; Noe schlägt das Semantron erst beim Auszug aus der Arche (fol. 55^v).

⁴⁸ Vasil'ev 199. – Vgl. R. Stichel, Naturwissenschaftl. Kenntnis des Romanos im Noe-Hymnus. Hermes 100 (1972) 249 ff.

⁴⁹ Kondakov II 80 f.

⁵⁰ Vasil'ev 209; Nachweise bei F. Halkin, Bibliotheca hagiograph. graeca III = Subsidia hagiograph. 8a (Brüssel 31957) 48 f.; ders., Auctarium bibliothecae hagiogr. graecae = Subs. hag. 47 (Brüssel 1969) 219 f. – Vgl. G. Wutke, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem [...] = Beih. z. Zschr. f. d. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. älteren Kirche 5 (Berlin 1927) 39 f.; M. de Jonge – A. van der Woude, 11 Q Mechizedek and the New Testament. New Testament Studies 12 (1965/66) 323–326. – Melchisedech wird in der Palaia nicht, wie K. Berger (Journ. for the Study of Judaism 4 [1973] 6) meint, ähnlich wie die bösen Engel beschrieben; die Beschreibung seines Aussehens erinnert vielmehr stark an seine Charakteristik im äthiopischen Adambuch (Dillmann 111–116; Malan 165–172) und in der „Schatzhöhle“

Melchisedech vierzig Jahre in einer Höhle des Berges Tabor, bis Abraham auf Befehl Gottes ihn dort aufsuchte. Diese Begegnung ist der Miniatur als Hintergrundszene hinzugefügt worden.

Die vorgeführten Beispiele aus den Illustrationen der Oktateuchkatenen zeigen, daß deren außerkanonische Elemente kein Argument für die Entstehung der Kompositionen im jüdischen Bereich darstellen. Sie sind vielmehr Zeugnisse für das Weiterleben von Vorstellungen, die über das Judentum aus dem Judentum ererbt worden waren.

Gewöhnlich bezeichnet man die illustrierten Oktateuchkatenen als „Oktateuche“, womit ihr Inhalt nur unvollkommen beschrieben wird. Der biblische Text ist in ihnen vielmehr von einer Fülle von Kommentaren meist christlicher Autoren umgeben. Dem Leser wird so die christliche Deutung des Textes, der schon äußerlich in den ihn umrahmenden Kommentaren ertrinkt, ermöglicht; die ursprüngliche Bedeutung wird entschärft.

Außerkanonische Vorstellungen fanden in diese Kommentare im allgemeinen keinen Eingang. Das einzig der Gestaltung offene Medium blieb so die Illustration. Hier flossen immer wieder die lebendigen außerkanonischen Vorstellungen ein, die in die Texte nicht aufgenommen werden konnten. Das häufige Vorkommen derartiger Elemente in den Miniaturen zeigt, daß die Illustratoren einen weiteren Begriff vom „Alten Testament“ hatten, als ihn die zu illustrierenden Oktateuchkatenen vom Text her beinhalten. Durch die Miniaturen werden diese Handschriften zu einer Art von Palaia umgestaltet.

5. Cod. Vat. Slav. 2. Illustrierte Chronik des Konstantinos Manasses in bulgarischer Übersetzung (zwischen 1339 und 1344)⁵¹.

Auf fol. 13^v ist die Fahrt der Arche Noe über die Sintflut dargestellt (Tf. 11b). Auf dem Heck, am Steuer der als Schiff wiedergegebenen Arche, sitzt ein Engel.

Die Vorstellung vom Engel als Steuermann der Arche begegnet in zwei orientalisches-christlichen Apokryphen. Sowohl das äthiopische Adambuch wie die syrisch und arabisch überlieferte „Schatzhöhle“ sagen, der Engel des Herrn habe auf dem Dach der Arche als Steuermann gestanden⁵². In die Sammlung der Palaia ist die Vorstellung nicht eingegangen. Ihre Verbreitung wird jedoch nicht nur durch die Miniatur, sondern auch durch eine zweifellos auf griechische Quellen zurückgehende altrussische Predigt auf den Erzengel Michael bezeugt, in der es heißt: *i pravitel' byst' agg(e)l' kovčegu v*

(*Bezold* 20; *Budge* 105 f.); vgl. *M. Simon*, Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende. *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 17 (1937) 75 f. (wieder abgedruckt in: *M. Simon*, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* [Paris-La Haye 1962]).

⁵¹ Zuletzt *I. Dujčev*, K izučeniju miniatjur manassievoj letopisi. *Vizantija, južnye slavjane i drevnjaja Rus'* [...] *Sbornik statej v čest' V. N. Lazareva* (Moskau 1973) 272–280 mit weiteren Literaturhinweisen.

⁵² Äthiopisches Adambuch: *Dillmann* 106; *Malan* 155. – „Schatzhöhle“: *Bezold* 23; *Budge* 113. – Sonst findet man die Vorstellung, Christus habe die Arche gesteuert, so bei Meliton von Sardes (fragm. 15, 29); *M. Richard*, *Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes*. *Muséon* 85 (1972) 319; 325.

zělnych vodach i vetrach [Und Steuermann ward der Engel der Arche in den stürmischen Wassern und den Winden] ⁵³.

6. Cod. Monac. Slav. 4. Der in der Zeit zwischen 1375 und 1390 entstandene Münchener serbische Psalter ⁵⁴ enthält eine Reihe alttestamentlicher Illustrationen, die in den Einzelheiten der Darstellung durch außerkanonische Überlieferungen geprägt sind. C. O. Nordström hat einige von ihnen zum Erweis jüdischer Bildquellen der christlichen Kunst herangezogen ⁵⁵. Wie jedoch anhand der folgenden Bildbeispiele dargelegt werden soll, erklären sich deren außerkanonische Elemente wiederum durch Erzählungen, die auch in der Palaia enthalten sind.

6.1. In sehr vielen Psaltern geht dem Psalmentext eine wechselnde Anzahl von exegetischen Einleitungen voraus; dazu gehörte häufig eine Vita des Autors David und insbesondere eine Erzählung über die Entstehung der Psalmen. Im Münchener Psalter steht der gesamte Einleitungsteil in engstem Zusammenhang zur Palaia, was an einem Beispiel verdeutlicht werden soll.

Die ganzseitige Miniatur auf fol. 2^v zeigt in mehreren Szenen die Erhebung Sauls zum König (Tf. 12) ⁵⁶. Abweichend vom biblischen Bericht, folgt sie dabei einer außerkanonischen Erzählung, die in der Palaia erhalten ist: Saul habe als Hirte die Esel seines Vaters verloren. Als er sich zu Samuel begibt, um diesen bei der Auffindung der Tiere um Hilfe zu bitten, findet er die Tore Jerusalems schon verschlossen und nächtigt vor der Stadt. Samuel hatte seinerseits von Gott den Befehl erhalten, den zum König zu salben, der am nächsten Morgen als erster die Stadt betrete ⁵⁷. Auf dem Bild sieht man, von oben rechts beginnend, den Ablauf der Erzählung in fünf Szenen.

⁵³ Die Predigt findet sich im gedruckten Prolog von 1675 zum 8. November (fol. 247^v. Inc. *Mnogi i veliki bl(a)godějanija b(o)žija k č(e)l(ovč)kom byša agg(e)ly b(o)žiumi* [Viele und große waren die Wohltaten Gottes an den Menschen durch die Engel Gottes]); vgl. *K. G. Tichomirova*, Geroičeskoe skazanie v drevnerusskoj živopisi. Drevnerusskoe iskusstvo, Chudožestv. kul'tura Moskvy i priležaščich k nej knjažestv XIV–XVI v. (Moskau 1970) 14. Eine ganz ähnliche Predigt ohne den Passus steht zum selben Tag in den Lese-menäen des Metropoliten Makarij; Velikija minei četii sobrannija vseross. mitropolitom Makariem. Nojabr', dni 1–12 (Sanktpeterburg 1897) 234 ff. Die griechische Vorlage wird vermutlich in der variantenreichen Überlieferung der Michaelspredigt des Pantoleon zu suchen sein; PG 140, 573–592 (lat. Übersetzung); vgl. *Halkin*, Bibliotheca I, 119 (No. 1885–1888b), 121 (No. 1289); *ders.*, Auctarium 134 (No. 1285, 1288d); *H. G. Becke*, Kirche und theol. Literatur im byz. Reich = Handb. d. Altertumswiss. 12 Abt., 2. Teil, Bd. 1 (München 1959) 636.

⁵⁴ *J. Strzygowski* – *V. Jagić*, Die Miniaturen des serbischen Psalters [...] = Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. 52, 2 (Wien 1906). – Zur Datierung: *I. A. Jacimirskij*, Otčet [...] o komandirovkě za granicu i po Rossii v 1910–11 g. Otčet o dčjatel'nosti Otdělenija russk. jazyka i slovesnosti imp. Ak. Nauk za 1911 g. (1912) 10; *S. Radojić*, Minhenski srpski psaltir. Zbornik filozofskog fakulteta 7, 1 (Beograd 1963) 281.

⁵⁵ Weitere Bemühungen in dieser Richtung auch bei *Mara Harisijadis*, Beogradski psaltir. Godišnjak grada Beograda 19 (1972) 213–251.

⁵⁶ *Strzygowski-Jagić* S. XIV; 13 f.; Tf. II. 3.

⁵⁷ *Vasil'ev* 276 f. – Zur Geschichte der Palaia in Serbien vgl. *M. N. Speranskij*, Istorijaska paleja, njeni prevodi i redakcija u staroj slovenskoj književnosti. Spomenik srpske kraljevske akademiji 16 (1892).

Die Miniatur war vermutlich nicht die einzige dieser Art. Dies geht aus der Tatsache hervor, daß auch zahlreiche russische Psalterhandschriften als Einleitung einen Abschnitt wechselnden Umfangs aus der Palaia aufweisen, der in einigen Fällen illustriert ist. So findet sich in dem aus dem Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts stammenden Psalter der Sammlung Uvarov No. 134 (506) eine längere Erzählung über Saul und David, die der Palaia entnommen ist⁵⁸ (sie vertritt eine andere Rezension als die durch Vasil'ev veröffentlichte Fassung).

Auf fol. 42^r dieser Handschrift (Tf. 13a) sieht man unter der Beischrift *saul poset osly* [Saul weidet die Esel] eine mit Bäumen bestandene Berglandschaft, in der Saul sechs Esel hütet. Auf der rechten Bildseite entfernt er sich auf der Suche nach den Tieren. Das folgende Bild auf fol. 42^v (Tf. 13b) zeigt unter der Beischrift *pomaza samoil vo c(a)rja saula* [es salbte Samuel zum König den Saul] links den schlafenden Saul. Rechts treten aus dem Tor Jerusalems Menschen hervor, einige proskynieren. In der Bildmitte ist die Salbung Sauls durch Samuel dargestellt.

Das Bild der Krönung Sauls im Münchener Psalter, dessen außerkanonische Elemente wohl nicht auf jüdische Ursprünge zurückgehen, ist – ebenso wie die anderen hier nicht behandelten Illustrationen der Psaltervorrede – keine mit außerkanonischen Details angereicherte Illustration zu den Königsbüchern, es illustriert vielmehr unmittelbar den Text der Palaia.

6.2. Fol. 7^v. David schreibt die Psalmen (Tf. 14a)⁵⁹.

Beischrift: *d(u)chv s(ve)ty učitv d(a)v(i)da c(a)ra pisati psaltir* [der heilige Geist lehrt den König David den Psalter schreiben].

Das gewöhnlich zu Beginn der Psalmen befindliche Autorenbild weist im Münchener Psalter eine Besonderheit auf. Abgesehen von dem üppigen Rankenwerk, das wie eine wild in das Bild hineinwuchernde Bordüre erscheint – ähnliche Dekorationen finden sich in manchen Oktateuchminiaturen⁶⁰ –, sieht man hinter David einen geflügelten und nimbierten Jüngling stehen, der ihm ins Ohr flüstert; die Beischrift bezeichnet ihn als den heiligen Geist. Es ist dies nicht einfach die in der zeitgenössischen Malerei häufig, etwa in Evangelistenbildern, vorkommende Personifikation der Inspiration⁶¹. Vielmehr handelt es sich um die Darstellung einer außerkanonischen Erzählung,

⁵⁸ Moskau, Staatl. Histor. Museum. Sammlung Uvarov No. 134 (506), fol. 41^v. *O saulě c(a)rě. pervyi c(ar) vo ier(usa)(i)mě*. Inc. *Se saul bě niščich roditelei* [Von dem König Saul, der erste König in Jerusalem. Inc. Dieser Saul war von armen Eltern]. – Vgl. Leonid 84 f.; E. K. Rědin, *Licevyja rukopisi sobranija A. S. Uvarova*. Drevnosti. Trudy imp. archeol. obšč.-a. 20, 1 (1904) 83–88.

⁵⁹ *Strzygowski-Jagić* S. XV; 18; Tf. V. 8. – *Strzygowski*, ebda. 18, liest die Inschrift im Buch Davids ungenau; sie lautet richtig *blaž(e)nb / mužb* [Selig der Mann (Ps. 1, 1a)].

⁶⁰ Cod. Vat. Gr. 747, fol. 2^v (Uspenskij Tf. VII. 2), fol. 6^r (ebd. Tf. VII. 4), fol. 6^v (ebd. Tf. VII. 5), fol. 10^v (ebd. Tf. VIII. 7), fol. 27^r, 28^v. – Serail-Oktateuch, fol. 11^v (ebd. Tf. VII. 1).

⁶¹ *Ljubica D. Popovich*, *Personifications on Paleologan Painting (1261–1453)*. Bryn Mawr College Diss. (1963) 162 f.; 430 f.

nach der ein Mann drei Nächte lang beobachtete, wie ein Jüngling dem David die Psalmen diktierte. Diese Legende, die derjenigen von der Inspiration des Ioannes Chrysostomos nachgebildet sein dürfte⁶², ist nicht in die Palaia aufgenommen worden; sie ist in zahlreichen Sammelhandschriften apokrypher Erzählungen überliefert⁶³.

6.3. Fol. 102^r. Wasserwunder des Moses. Zu Ps 77, 20 (Tf. 14b)⁶⁴. Bei schrift: *prorazi moisi kamenb iz nježože istekoše / 12 istočnika vodi* [es schlug Moses den Fels, aus welchem hervorflossen zwölf Wasserquellen].

Das Ereignis wird so dargestellt, wie es die der jüdischen Tradition folgende Palaia beschreibt: der Fels habe sich, vom Stab des Moses berührt, losgelöst und sei mit seinen zwölf Quellen auf einem Wagen mitgeführt worden⁶⁵. Auf byzantinische literarische Zeugnisse ähnlicher Vorstellungen hatte schon G. Millet hingewiesen⁶⁶; als Beweisstück für die Existenz einer jüdischen Buchillustration kann das Bild nicht verwandt werden⁶⁷.

6.4. Fol. 135^r. Pharao krönt Joseph. Zu Ps 104, 21 (Tf. 16a)⁶⁸.

Pharao setzt Joseph mit der Rechten die Krone auf, mit der Linken überreicht er ihm ein im Bibeltext (Gen 41, 42) nicht erwähntes Schwert. Der Vorgang wird in der *Tolkovaja Paleja* berichtet:

*i snem̄b faraon perstemb s ruky svoea v̄zložī na ruk(u) iosifovu.
i obleče i vrizu červlenu. i v̄zložī grivnu zlatu na vyju eg(o). i
dastb emu oružie svoe vtoroe i kolesnicu vtoruju.*

⁶² A. Xyngopoulos, "Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος" Πηγὴ τῆς σοφίας". Ἀρχαιολ. ἐφημερίς 1942/44 (1948) 1–36.

⁶³ N. A. Načov, Tikveški räkopis. Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina 8 (1892) 389–418; weitere Nachweise bei I. A. Jacimirskij, Obzor 181–184.

⁶⁴ Strzygowski-Jagić S. XXVI; 16; Tf. XXVII. 59.

⁶⁵ Vasil'ev 256; zum Wunder vgl. E. Testa, Il targum di Isaia 55, 1. 13, scoperto a Nazaret e la teologia sui pozzi dell'acqua viva. Studii bibl. franciscani liber annuus 17 (1967) 266 f.; 278 f.

⁶⁶ G. Millet, Byzance et non l'Orient. Revue archéol. 4^e série, 11, 1 (1908) 179 f.; vgl. D. V. Ajnalov. Viz. Vremennik 14 (1909) 616. – Auch Suzy Dufrenne verwirft, Millet folgend, die These Nordströms in einem demnächst erscheinenden Beitrag, den ich einsehen durfte; er wird in der durch H. Belting herausgegebenen Facsimile-Ausgabe des Münchener Psalters veröffentlicht werden. – Der Stein wurde an verschiedenen Orten als Reliquie gezeigt: bei Petra: Eusebios, Onomastikon, s. v. ^ϞΩϞ (*Klostermann* 176, 7); auf dem Sinai: F. Zarncke, Der Priester Johannes. Abh. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 8 (1883) 163, 8; A. V. Veselovskij, K voprosu ob obrazovanii męstnyh legend v Palestině. Žurnal min-a. nar. prosvěščenija 239 (Mai 1885) 168 f.; Strzygowski-Jagić 99; S. Saller, The Memorial of Moses on Mount Nebo = Publications of the Studium bibl. franciscanum 1 (Jerusalem 1941) 336 f.; in der Markuskirche von Venedig: M. Misson, Voyage d'Italie I (Paris 1743) 207; in S. Giovanni in Laterano: J.-A.-S. Collin de Plancy, Dictionnaire crit. des reliques et des images miraculeuses II (Paris 1821) 203.

⁶⁷ C. O. Nordström, The Water Miracles of Moses in Jewish Legend and Byzantine Art. Orientalia suecana 7 (1958) 98–105 (No Graven Images 297–304); ders., Rabbinische Einflüsse auf einige Miniaturen des serbischen Psalters in München. Akten des 11. int. Byzantinistenkongresses (1958) (München 1960) 416 ff.

⁶⁸ Strzygowski-Jagić S. XXIX; 53 f.; Tf. XXXIII. 76.

[Und es nahm Pharao den Ring von seiner Hand und legte ihn an die Hand Josephs. Und er gewandete ihn in ein Purpurgewand und legte ihm eine goldene Kette um seinen Hals. Und er gab ihm sein zweites Schwert und seinen zweiten Wagen] 69.

Wie es scheint, handelt es sich hier nicht um ein aus jüdischen Quellen ererbtes Detail; die Einfügung wird wohl eher aus dem mittelalterlichen Brauch der Schwertübergabe als Symbol der Verleihung der Feudalgewalt zu erklären sein 70. In Byzanz gehörte das Schwert nicht zu den Krönungsinsignien 70a, jedoch war seine Übergabe Bestandteil des Krönungsritus in Westeuropa und in Georgien 70b.

Mehrere illustrierte Oktateuchkatenen zeigen die Erhöhung Josephs unter Hinzufügung eines anderen außerkanonischen Elements: der thronende Pharao überreicht Joseph und einer hinter diesem stehenden Frau ein rotes Objekt, wohl einen Ring. Die Beischrift lautet: *ἐνθα φαραώ ἀποκαθιστῶν ἄρχοντα πάσης Αἰγύπτου τὸν Ἰωσήφ, παρέχων αὐτῷ καὶ τὴν Ἀσενέθ* [Wo Pharao zum Herrscher von ganz Ägypten den Joseph einsetzt, indem er ihm auch die Aseneth übergibt]. Der Illustrator spielt so auf den im Mittelalter weit verbreiteten jüdischen Roman „Joseph und Aseneth“ an 71.

6.5. Fol. 141r. Phinees. Zu Ps 105, 30 (Tf. 15a) 72.

Beischrift: *i za preljudodčistvo, eže sčtvoriše židove sь ženami moavit - skim(i), posekoše moavitěne iusu navinu voiske 300* [und für die Unzucht, welche die Juden mit den moabitischen Frauen trieben, schlugen die Moabiter dem Josue, (Sohn) des Nun, vom Heer dreihundert Mann. – *i vidě fineesь bratъ i(i)s(us)u navinu bezakonujuštee / i pronuzi kopiemь i přesta sěčb* [und es sah Phinees, der Bruder des Josue, (Sohn) des Nun, sie sündigen, und er durchbohrte sie mit der Lanze, und das Gemetzel hörte auf (verkürzte Paraphrase von Num 25, 7 f.)].

Die Darstellung weicht von der biblischen Erzählung (Num 25) sowohl im Bild wie in der Beischrift ab und folgt einer Tradition, die sich auch in der

69 Tolkovaja Paleja 1477 goda. Vosproizvedenie sinodal'noj rukopisi No.210 = Izdaniya imp. obšč-a. ljubitelej drevnej pis'mennosti 93 (Sanktpeterburg 1892) fol. 123v.

70 Vgl. O. I. Podobedova, Miniatury russkich istor. rukopisej. K istorii russk. licevogo letopisanija (Moskau 1965) 42 f.

70a N. P. Kondakov, Izobraženija russkoj knjažeskoj sem'i v miniatjurach XI vėka (Sanktpeterburg 1906) 104.

70b Tina B. Virsaladze, Freskovaja rospis' chudožnika Mikaela Maglakeli v Maschvariši. Ars Georgica 4 (1955) 172–196.

71 Cod. Vat. Gr. 746, fol. 125r; Oktateuch von Smyrna (Uspenskij 138); Serail-Oktateuch, fol. 130v (ebd. Tf. XVII. 72), ohne Beischrift; im Cod. Vat. Gr. 747, fol. 61v steht Joseph allein vor Pharao. – Vgl. M. Philonenko, Joseph et Aseneth [...] (Studia post-biblica 13 (Leiden 1968)); dazu C. Burchard, Zum Text von „Joseph und Aseneth“. Journ. for the Study of Judaism 1 (1970) 3–34. – Eine Darstellung von Joseph und Aseneth, frontal stehend, befindet sich auch in einer armenischen Bibel des 17. Jahrhunderts (Jerusalem, armen. Patriarchat, No. 1927, fol. 40v); M. E. S[tone]. Encycl. Judaica IV (1971) 862.

72 Strzygowski-Jagić S. XXX; 56 f.; Tf. XXXVI. 84.

Palaia findet und letztlich auf jüdische Quellen zurückgeht⁷³. Die Palaia verbindet die Episode mit der vorangegangenen Erzählung von den Segnungen Balaams: nach dem vergeblichen Versuch, die Israeliten durch Balaam verfluchen zu lassen, ersinnt der Moabiterkönig Balak, vom Teufel beraten, eine neue List. Er stellt längs des Weges Zelte mit Frauen, Tische mit Wein und Fleisch und eine Statue des Bel (der mit Kronos identifiziert wird) auf und verführt so die Israeliten zu Rassenschande, Völlerei und Götzendienst. Wie von Balak vorhergesehen, wird Gott darüber zornig und gibt die Israeliten in die Hände der Moabiter, die viele von ihnen erschlagen. Auf diese Erzählung spielt offenbar die Tötungsszene der Miniatur und die Beischrift an, die von dem Bericht, wie ihn die bisher veröffentlichten Texte enthalten, jedoch leicht abweicht.

Die Versöhnung Gottes geschieht sodann durch die Tat des Phinees, die in der Palaia so geschildert wird: Καὶ ἦλθεν ὁ Φινεὺς εὗρεν ἰουδαῖον πορνεύοντα μετὰ τῆς μωαβίτιδος καὶ κεντήσας μετὰ δόρατος⁷⁴ ἤγουν κονταρίου ἤρεν αὐτοὺς καὶ ἤξαστο τῷ θεῷ τοῦ μὴ γενέσθαι αὐτῷ εἰς ἁμαρτίαν [Und es kam Phinees und fand einen Juden Unzucht treiben mit der Moabiterin. Und er durchbohrte beide mit dem Speer, das ist mit der Lanze, und erhob sie und betete zu Gott, dies möge ihm nicht (angerechnet) werden zur Sünde]⁷⁵. Die Miniatur zeigt deutlich, wie Phinees die Getöteten auf seiner Lanze emporhält. Noch klarer wird der Vorgang in den slavischen Übersetzungen berichtet. So heißt es in der Handschrift von Kolomna der *Tolkovaja Paleja* aus dem Jahre 1406: *i podsjja pred soňtom vyspr̃ da vid'jaščii vsi ubojats(ja)* [Und er (Phinees) erhob sie vor der Gemeinde empor, damit alle sie sähen und sich fürchteten]⁷⁶; ähnlich sagt eine Handschrift der *Tolkovaja Paleja* aus dem 16. Jahrhundert: *i pronze i oba kopiem. i vs zdviže ich gorě na kopii* [Und er durchbohrte sie beide mit der Lanze. Und er erhob sie hoch auf der Lanze]⁷⁷. Die so für das Mittelalter bezeugte Tradition macht es unmöglich, einen unmittelbaren Einfluß der zugrunde liegenden jüdischen Erzählung auf die Miniatur des Münchener Psalters anzunehmen⁷⁸.

Eine ähnliche Darstellung befindet sich als Federzeichnung in dem 1634

⁷³ Ginzberg III (1911) 380 ff.; 387. – G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies = Studia post.-biblica* 4 (Leiden 1973) 162 ff.

⁷⁴ Die Palaia folgt hier der Lesart des „Syrers“ anstelle des schwierigen σειρομάστης der Septuaginta; die Variante wird im Cod. Vat. Gr. 746, fol. 359^v (und Cod. Vat. Gr. 747, fol. 177^v) zusammen mit der Übersetzung des Aquila (κοντόν) angeführt; zum „Syrer“ vgl. G. Mercati, *A quale tempo risale „Il Siro“ dei commentatori greci della bibbia?* *Biblica* 26 (1945) 4 f.

⁷⁵ *Vasil'ev* 255.

⁷⁶ *Paleja Tolkovaja po spisku, sdělanomu v g. Kolomně v 1406 g. Trud učeníkov N. S. Tichonravova* (Moskau 1892/96) fol. 246^r, col. 582.

⁷⁷ Moskau, Staatl. Leninbibliothek, Fond 304 (Sammlung der Troice-Sergieva Lavra), No. 730, fol. 56^v; vgl. A[rseni]j (ieromon.), *Opisanie slav. rukopisej biblioteki svjato-troickoj Sergievoj lavry. Čtenija v imp. obšč-ž. istorii i drevnostej ross.* (1879) 2, 119.

⁷⁸ So Nordström, *Einflüsse* 419; *ders.*, *Rabbinica* 38–47.

in Moskau gedruckten Psalter⁷⁹ als Illustration zum selben Psalmvers; Phinees durchbohrt zwei am Boden liegende Gestalten und trägt sie dann hoch erhoben auf der Lanze.

6.6. Fol. 186^v. Gesang der Mariam. Titelbild der ersten der neun biblischen Oden (Tf. 15b)⁸⁰.

Beischrift auf dem oberen Rand der Seite: *mariamii sestra moiseova přěsďši ęčrbmnoe more igraetb choro(mb), sb pročimi d(ě)vami* [Mariamii, die Schwester des Moses, nach dem Durchschreiten des Roten Meeres, frohlockt im Reigen mit den übrigen Jungfrauen]⁸¹.

Beischrift zwischen Ornamentfeld und Bild: *ὠδ(ῆ) α'. τῆς Μαριαμίης ἀδελφῆς τοῦ Μωυσέως...* [Erste Ode, von Mariamia, der Schwester des Moses].

Fol. 187^r. Beginn des Textes der ersten Ode unter der Überschrift: *pěs(nb) mariamii sestry moiseovy / vb ischodě. 1* [Lied der Mariamia, der Schwester Moses, beim Auszug. Erste (Ode)].

Die Psalter bezeichnen die erste der biblischen Oden, dem Buche Exodus (15, 1–18) entsprechend, gewöhnlich als Gesang des Moses. Der Münchener Psalter folgt jedoch einer anderen Überlieferung, die auch in der *Tolkovaja Paleja* enthalten ist:

Viděvši ž(e) m(a)rijamb sestra moisiova i aaronova čjudesa preslavna, slavljaše b(og)a, i sobravši lik žen, sama že vzja buben, a iněm ženamb povelě dvě mědině plesnici vzjat(i), iněm ž(e) rukama plěskati, sama že napolnivšis(ja) d(u)cha s(vja)t(a)go, načat vospět(i) sice g(ospod)a gl(ago)l(ju)šče: poemь g(ospode)vi, slavno bo proslavis(ja), konja i vsadnikiy vverže v more. Lik že sobrannych žen otpěvachu ei sice g(lago)l(ju)šče: slavno bo proslavis(ja). I pak(i) mariamb [...].

[Da Mariam, die Schwester Mosis und Aarons, sah die herrlichen Wunder, verherrlichte sie Gott und versammelte den Chor der Frauen. Sie selbst ergriff die Zimbel; die einen Frauen hieß sie, zwei ehernen Schellen zu nehmen, andere aber, in die Hände

⁷⁹ Moskau, Staatl. Leninbibliothek, Abt. seltener Bücher, fol. 140^r. – Vgl. *M. V. Tolstoj*, *Něskol'ko slov o licevych psaltirjach*. Trudy 3go archeol. s-ězda (1874) II (Kiev 1878) 138 f.; 144 f.; *F. I. Buslaev*, *Sočinenija* II (Sanktpeterburg 1910) Abb. S. 21; 297; 401 f.; *N. N. Rozov*, *Illjustracii kievskoj psaltyri 1397 g. na poljach staropečatnoj knigi*. Trudy otdela drevnerusskoj literatury 24 (1969) 341, 4.

⁸⁰ *Strzygowski-Jagić* S. XLI; 68 f.; Tf. XLVI. 10.

⁸¹ *Strzygowski* und *Jagić*, ebd., lesen hier wie in den beiden folgenden Inschriften wohl irrig *mariamni*, Μαριάμνης. Die richtige Lesung bei *A. I. Jacimirskij*, *Opisanie južno-slav. i russk. rukopisej zagraničnych bibliotek I*. Sbornik Otdělenija russk. jazyka i slovesnosti 98 (Petrograd 1921) 561. Dieselbe Namensform weist der Cod. Monac. Slav. 6, ein russischer Psalter des 16. Jahrhunderts, auf; die Überschrift der ersten Ode lautet dort (fol. 260^r): *pěs(nb) 1. sestry moiseovy i aaronovy mariamii v ischodě* [Erste Ode, von der Schwester Mosis und Aarons Mariamia, beim Auszug] (zur Handschrift vgl. *Jacimirskij*, *Opisanie* 572 ff.). In einem serbischen Psalter des Jahres 1346 (Bukarest, Akademie d. Wiss., Nr. 205, fol. 386^v) lautet die Überschrift ähnlich: *pěs(nb) Marije sestry Moiseovi vb ischodě* [Ode von Maria, der Schwester Mosis, beim Auszug]; *P. P. Panaitescu*, *Manuscrisele din Biblioteca Academiei RPR I* (Bukarest 1959) 301.

zu klatschen. Sie selbst aber ward des heiligen Geistes erfüllt und begann, den Herrn zu besingen, indem sie sprach: „Singen wir dem Herrn, denn herrlich hat er sich verherrlicht, Roß und Reiter warf er ins Meer.“ Der Chor aber der versammelten Frauen antiphonierte ihr und sprach so: „Denn herrlich hat er sich verherrlicht.“ Und wiederum Mariam (. . .)]⁸².

Die offenbar mechanisch aus der Bildvorlage kopierte griechische Bildbeischrift zeigt, daß die auch von der *Tolkovaja Paleja* bezeugte Erzählung schon die Gestaltung der Vorlage der Handschrift bestimmt hat. Nachdem es feststeht, daß der Münchener Psalter als Ganzes auf griechische Vorbilder zurückgeht⁸³, wird man aus diesem Bildbeispiel schließen dürfen, daß auch die außerkanonischen Bildelemente anderer Miniaturen der Handschrift auf die griechische Vorlage zurückgehen.

Die Ursache der Abweichung vom kanonischen Bibeltext ist in diesem Fall in dessen widersprüchlichen Angaben zu suchen; einmal ist Moses als Sänger des Liedes genannt (Deut 15, 1), gleich darauf (v. 20 f.) seine Schwester Mariam. Schon die jüdischen Exegeten unternahmen verschiedene Glättungsversuche⁸⁴. Eine andere Erklärung als das Bild des Münchener Psalters gibt der vatikanische Psalter, Cod. Vat. Gr. 752, nach dem die erste Ode von Moses und Mariam gemeinsam gesungen worden sei⁸⁵; in der gleichen Weise wird der Vorgang in der Palaia berichtet⁸⁶.

Der wenige Jahrzehnte früher als der Münchener Psalter entstandene bulgarische Tomić-Psalter weist als Titellustration zur ersten Ode eine Folge von drei Bildern auf⁸⁷. Die dritte der Miniaturen stimmt in Bild und Beischrift im wesentlichen mit der des Münchener Psalters überein, jedoch fehlt die in jenem befindliche griechische Beischrift. Die Überschrift der Ode selbst lautet *pěsnb moise/ova vb ischodě* [Lied des Moses beim Auszug]⁸⁸. Es führt über die Aufgabe dieser Untersuchung hinaus, anhand dieses Komplexes die Frage des Verhältnisses der zwei südslavischen Psalter zueinander und zu den griechischen Vorlagen zu erörtern. Jedoch ist es m. E. nicht wahrscheinlich, daß die in beiden Handschriften bemerkbaren ikonographischen Besonderheiten wie auch die Unterschiede in vielen ihrer Illustrationen slavische Schöpfungen sind. Es scheint vielmehr, daß sie zwei Entwicklungsstadien des ihnen eigentümlichen Psaltertyps widerspiegeln, die schon auf griechischem Boden entstanden waren⁸⁹.

⁸² *Tolkovaja Paleja* 1477 goda, fol. 207^{rv}; ähnlich die Handschrift von Kolomna, fol. 126^r (col. 502).

⁸³ *Suzy Dufrenne*, Rayonnement des psautiers byz. chez les Slaves du sud. Actes du 22^e Congr. Int. d'Hist. de l'art (1969) I (Budapest 1972) 151–163. – *R. Stichel*, Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyz. Vergänglichkeitsdarstellungen [. . .] = *Byzantina Vindobonensia* 5 (Wien 1971).

⁸⁴ *Ginzberg* III (1911) 31–36.

⁸⁵ Fol. 450^r: Ὡδὴ Μουσεως καὶ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ ἐν τῇ ἐξόδῳ [Ode Mosis und Marias, seiner Schwester, beim Auszug]; *E. T. de Wald*, *Vaticanus Graecus 752 = The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint* III 2 (Princeton 1942) 41.

⁸⁶ *Vasil'ev* 236 f.

⁸⁷ Moskau, Staatl. Histor. Museum, Cod. 2752 der Museumssammlung, fol. 248^v–249^v; *Ščepkina-Dučev* 75; Tf. XLII–XLIV.

⁸⁸ Ebd., Tf. LXVII.

⁸⁹ *S. Dufrenne*, Rayonnement, nimmt an, gewisse Eigentümlichkeiten der beiden Psalter seien auf die Tätigkeit der südslavischen Maler zurückzuführen.

6.7. Fol. 229^r. Die Philoxenie. Zum Troparion *Poklonimse otcu i togo s(i)novi i s(ve)tomu d(u)chu* [Laßt uns verehren den Vater und dessen Sohn und den heiligen Geist] der Eulogetaria anastasima⁹⁰ (Tf. 16b).

Vor dem Tisch, an dem die drei Engel zum Mahle sitzen, steht ein Tier; es blickt auf ein zweites kleineres Tier, das vom Tisch herabspringt. Die Palaia berichtet, die Mutterkuh des von Abraham zur Bewirtung der Engel geschlachteten Kalbes sei nach dem Mahl auf der Suche nach dem Kalb muhend zum Tisch gekommen; ἀναστάντων δὲ τούτων τῆς τραπέζης συνανέστη καὶ ὁ τεθυμμένος μόσχος καὶ ἠκολούθησεν τῇ μητρὶ αὐτοῦ [da sie aber vom Tische aufstanden, erstand auch das geopferte Kalb und folgte seiner Mutter]⁹¹.

Diese haggadische Erweiterung des biblischen Berichts löst das exegetische Problem, ob die unkörperlich vorgestellten Engel irdische Speise zu sich nahmen. Zurückhaltender wandelt der Targum Neophyti den Genesistext ab und sagt: „Und sie (die drei Engel) erschienen, wie wenn sie aßen und tranken“⁹². Ähnlich beantwortet Theodoret von Kyrrhos die Frage: οὕτως ἐσθίοντες ὄφθησαν, οὐ στόματι καὶ γαστρὶ τὴν τροφὴν προσενεγκόντες [so wurden sie speisend gesehen, ohne (jedoch) dem Mund und Magen die Nahrung zuzuführen]⁹³. In einer byzantinischen Sammlung von Ἐρωταποκρίσεις wird das Essen der drei Engel mit der Sonne verglichen, die die Feuchtigkeit aufsaugt, aber nicht in sich aufnimmt⁹⁴.

Kuh und Kälbchen beim Gastmahl Abrahams sieht man auch auf einer Illustration zur Engelpredigt des Pantoleon in der Handschrift No. 1844 der Sammlung Egorov aus dem 16. Jahrhundert⁹⁵.

Vielleicht erklärt sich aus der Erzählung auch die Tatsache, daß auf manchen Bildern der Philoxenie ein vor dem Tisch ruhendes Rind dargestellt ist⁹⁶.

⁹⁰ Προσκυνοῦμεν πατέρα καὶ τὸν τοῦτου υἱόν; E. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae graecae III = Studi e testi* 213 (Vatikan 1962) 362.

⁹¹ Vasil'ev 215; vgl. A. Gorskij – K. Nevostruev, *Opisanie rukopisej mosk. sinod. biblioteki II 3* (Moskau 1862) 594. – Zum Motiv des wunderbar verlebendigten Tieres vgl. A. N. Veselovskij, *Alatyr' v městnych predanijach Palestiny i legendy o Gralě. Sbornik otdělenija russk. jazyka i slovesnosti* 28, 2 (1881) 32, 2.

⁹² A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana I = Textos y estudios* 7 (Madrid – Barcelona 1968) cap. 18, 8 (S. 96, 394, 539).

⁹³ PG 80, 177 D.

⁹⁴ *Heinrici* 35, Nr. 23; das Stück wird in derselben Hs. an anderer Stelle Maximos dem Bekenner zugeschrieben; E. v. Dobschütz, *Eine Sammelhandschrift des 16. Jahrhunderts. Dresden MS. A 187. Byz. Zschr.* 15 (1906) 258; zur Überlieferung des Werks des Maximos vgl. U. Riedinger, *Byz.-neugriech. Jahrb.* 19 (1966) 260–276.

⁹⁵ Moskau, Staatl. Leninbibliothek, Fond 98, No. 1844, fol. 194^r. Der Text entspricht inhaltlich der in den Großen Lesemenäen enthaltenen Fassung, weicht aber im Wortlaut ab (*Velikija minei četii* 250 ff.).

⁹⁶ Cod. Barb. Gr. 372, fol. 85^v, zu Ps 49, 14 (*F. I. Buslaev, Iz Rima. Dva pis'ma. Věstnik obšč.-a. drevne-russk. iskusstva* [1875] 6/10, IV, 70); Cod. Vat. Gr. 746, fol. 22^r; Serail-Oktateuch, fol. 78^r (*Uspenskij Tf. XIV.* 46).

Die Untersuchung des vorgeführten Bildmaterials hat zu zwei Hauptergebnissen geführt, die abschließend nochmals zusammengefaßt seien:

1. Es ist nicht möglich, die byzantinischen Bilddarstellungen, die außerkanonische Bildelemente enthalten, als Argumente für eine nicht erhaltene, der christlichen Kunst vorangegangene jüdische Kunst anzuführen. Sie sind vielmehr Zeugnisse des Weiterlebens jüdischer exegetischer Methoden und deren Ergebnisse, die dem Mittelalter durch das Judenchristentum vermittelt wurden (diese Feststellung gilt m. E. in gleicher Weise für westeuropäische Darstellungen mit jüdischen Elementen).

2. Für die Kirche bestand die Notwendigkeit, einen Kanon der autoritativen Literatur aufzustellen. Jedoch verfügte sie über keine eindeutigen Kriterien, um die Grenze zwischen kanonischer und außerkanonischer Literatur zu definieren. Eine solche Scheidung konnte wegen der wesentlichen Gleichartigkeit beider Literaturgruppen immer nur eine von außen aufgelegte sein⁹⁷.

Im Bereich der Textüberlieferung war eine solche äußerliche Scheidung verhältnismäßig einfach durch das Mittel der Unterdrückung der als außerkanonisch indizierten Literatur durchführbar. Bei dem daraus resultierenden schlechten Überlieferungszustand der außerkanonischen Literatur ist es schwierig, ihre tatsächliche Verbreitung abzuschätzen. Die Beispiele aus dem Bereich der Kunst zeigen jedoch, daß außerkanonische Vorstellungen weiter verbreitet waren, als dies aus der Textüberlieferung der Apokryphen erkennbar ist.

Die zum Text hinzutretende Illustration gibt die durch ihn hervorgerufene Vorstellung wieder. Wenn kanonische Texte immer wieder von Illustrationen mit außerkanonischen Elementen begleitet werden, so geht daraus hervor, daß die Illustratoren zwischen beiden Überlieferungen nicht unterschieden; in ihrer Vorstellung bildeten die kanonischen Elemente der biblischen Geschichte mit den außerkanonischen eine untrennbare Einheit.

⁹⁷ W. Speyer hat in seiner verdienstvollen Untersuchung, in dieser Tradition stehend, den nutzlosen Versuch unternommen, Kriterien für die Scheidung der „echten“ religiösen Pseudepigraphie von der literarischen Fälschung aufzustellen. Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum [...] = Handb. d. Altertumswiss. 1. Abt., 2. Teil (München 1971); *ders.*, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum. *Jahrb. f. Antike u. Christent.* 8/9 (1965/66) 88–125; *ders.*, Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und „echte religiöse Pseudepigraphie“. *Pseudepigrapha I = Entretiens sur l'antiquité class.* 18 (Vaudœuvres–Genf 1972) 331–366, Diskussion 367–372.

Für die Beschaffung des Abbildungsmaterials spreche ich den folgenden Personen und Institutionen meinen herzlichen Dank aus:

5 Nach N. und M. Thierry (Anm. 27). – 6 V. Beridze, Tbilisi. – 7a E. G. Stikas, Athen. – 7b–11 Bibliotheca Apostolica Vaticana. – 12, 14–16 Bayerische Staatsbibliothek, München. – 13 Staatliches Historisches Museum Moskau.

Zwei beneventanische Evangelistare in der Vaticana

Von SIEGHILD REHLE

Die erste Handschrift, der Codex Vat. lat. 5100, ist bis jetzt kaum beachtet worden¹. Das Evangelistar enthält die Evangelien für die größeren Feste des ganzen Kirchenjahres – mit Ausnahme einer Lücke nach der *Feria II in albis* – sowie für eine Reihe von Commune-Messen. Das Buch umfaßt drei Lagen, fol. 1–8; 9–16; 17–24. Die Lücke von vermutlich einer Lage befindet sich zwischen fol. 8 und 9. Bei fol. 24v ist die zweite Spalte der Seite noch zu einem Drittel beschrieben. Das Evangelistar ist damit zu Ende.

Die zweite Handschrift stellt nur ein Fragment dar, das die Evangelien für die Feste von *Natale sci Iohannis* bis zur *Assumptio sce Marie* bringt. Es wird in der Sammelhandschrift Cod. Vat. lat. 10644 aufbewahrt (fol. 28–31). *Lowe* hat bereits darauf aufmerksam gemacht². Hier handelt es sich um das zweite und dritte Doppelblatt einer Lage. Die Paginierung unserer Blätter in der ehemaligen Handschrift ist: fol. 140–141 (Lücke), fol. 144–145.

Die Handschrift Vat. lat. 5100 hat ein schönes, kräftiges Pergament, dessen Fleischseite weiß und dessen Haarseite dunkelgelb erscheint. Der Text ist in zwei Spalten auf 29 Zeilen geschrieben. Vat. lat. 10644 wurde dagegen in Langzeilen angelegt und hat 21 Zeilen pro Seite. Das Pergament ist hier gegen den unteren Rand hin stark vergilbt.

Die in beneventanischer Minuskel des ausgehenden 11. Jh. geschriebenen Evangelistare stammen aus Süditalien; Vat. lat. 5100 allem Anschein nach aus Montevegine, worauf auch *Salmon* hinweist³. Das Wertvolle an unseren Handschriften sind die bunten ornamentalen sowie mit Miniaturen ausgestatteten Initialien. Sie sind besonders kunstvoll im 2. Codex ausgeführt (Bari-Stil). Für sie wurde auch Gold verwendet. Die Großbuchstaben im Text sind zweifarbig. Die Rubriken wurden mit roter, der übrige Text mit brauner Tinte geschrieben.

Die Blätter von Vat. lat. 5100 messen 35:24,5 cm, der Schriftspiegel ist 26,5:17,5 cm. Hingegen ist Vat. lat. 10644 wesentlich kleiner: Blattgröße 25:17 cm, Schriftspiegel 17,5:10,5 cm. Hier wird außer für die bis 10 cm

¹ Vgl. dazu *K. Gamber*, *Codices Latini Liturgici Antiquiores = Spicilegii Friburgensis Subsidia I*, 2. Aufl. (Freiburg/Schweiz 1968), Nr. 1172; abgekürzt: CLLA.

² Siehe *E. A. Lowe*, *A new List of Beneventan Manuscripts*; in: *Collectanea Vaticana II = Studi e Testi 220* (Roma 1962) 236; sowie CLLA Nr. 1179 b.

³ Dazu siehe *P. Salmon*, *Les Manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane, II. Sacramentaires Epistoliers Evangeliaires Graduels Missels*, (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1969) Nr. 135. Der Verfasser datiert den Codex ins 12. Jh.

großen Initialen auch für das *In illo tempore* Gold verwendet. Majuskeln in brauner Tinte stehen auf Goldgrund.

Die Initialen sind meist mit den Symbolen der Evangelisten ausgeschmückt bzw. mit Symbolen, die den Inhalt des Evangeliums betreffen. So finden wir bei Mariae Verkündigung einen Engel, bei *Natale sci Iohannis Baptiste* sowie an Allerheiligen Christus, beim Petrusfest und an der Vigil von Matthäus Apostel dargestellt. Bei der *Assumptio sce Marie* haben wir ein Marienbild, beim Matthäusfest ein Vogel-, bei Andreas ein Fisch- und bei *Natale unius Virginis* ein Esel-Motiv in die Initiale eingearbeitet.

Das im folgenden in Übersicht edierte Evangelistar – wir geben nur Anfang und Schluß der Perikopen an – vergleichen wir mit den Evangelien im »Comes Parisinus« (= CoP)⁴, einem oberitalienischen Lectionarium Plenarium aus der Zeit um 800. Dadurch erübrigt sich ein Vergleich mit den von *Klauser* herausgegebenen *Capitularia evangeliorum*⁵, mit denen unsere Evangelistare nur indirekt zu tun haben. Der Codex VI, 33 des Erzbischöflichen Archivs von Benevent (= B)⁶, ein Plenarmissale aus der Zeit um 1000, das wir ebenfalls heranziehen, hat nahezu dieselben Evangelien für das Kirchenjahr. Hinsichtlich der Commune-Messen, die von B nicht erhalten sind, kollationieren wir das beneventanische Missale von Baltimore (= Ba)⁷, das allerdings bedeutend weniger Perikopen aufweist als unser Evangelistar.

Eine liturgiegeschichtliche Würdigung der beiden Handschriften wird erst dann möglich sein, wenn auch die übrigen Evangelistare aus dem Raum von Benevent ediert sind⁸. Doch stellen bereits diese beiden eine bedeutungsvolle Ergänzung zu den nur unvollständig erhaltenen älteren Plenarmissalien dieses Gebiets dar. Leider fehlen bei uns die Evangelien der Fastenzeit ganz. Es sind in den bekannten beneventanischen Evangelistaren und Missalien andere Perikopen als in den römischen verzeichnet⁹. Die Festordnung geht von *Annuntiatio sce Marie* (Nr. 21) unmittelbar zum Palmsonntag (Nr. 22) über. Der zwischen dem Johannesfest (24. 6.) und der Vigil von Peter und Paul (28. 6.) verzeichnete *Guilielmus* (Wilhelm), kann

⁴ R. Amiet, Un „Comes“ carolingien inédit de la Haute-Italie, in: *Ephemerides liturgicae* 73 (1959) 335–367.

⁵ Th. Klauser, Das römische Capitolare evangeliorum, I. Typen = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 28 (Münster 1935).

⁶ S. Rehle, Missale Beneventanum. Der Codex VI, 33 des erzbischöflichen Archivs von Benevent, in: *Sacris erudiri* (in Druck), abgekürzt: B.

⁷ S. Rehle, Missale Beneventanum von Canosa (Baltimore, Walters Art Gallery MS W 6) = *Textus Patristici et Liturgici* 9 (Regensburg 1972), abgekürzt: Ba.

⁸ Siehe CLLA S. 465 Nr. 1170–1179. Auch über die Evangelistare außerhalb des Raumes von Benevent liegen kaum perikopengeschichtliche Arbeiten vor (vgl. CLLA Nr. 1115 ff.).

⁹ Vgl. K. Gamber, Die kampanische Lektionsordnung, in: *Sacris erudiri* 13 (1962) 326–352, bes. 345 ff.

nur der im Martyrologium Romanum am 25. Juni genannte Wilhelm, der Vater des Eremiten von Montevegine (Provinz Benevent), sein. Da sich nur wenige Heiligenfeste in unserem Evangelistar finden, kommt dem Gedächtnis des hl. Wilhelm besondere Bedeutung zu als ein Hinweis auf die Heimat unserer Handschrift. Von den kleineren Heiligen wird sonst nur noch Maria Magdalena genannt.

Unsere Beachtung verdienen noch die beiden neumierten Evangelien, nämlich für die Vigil von Epiphanie und Mariae Geburt. Eine Neumierung des ersteren kommt auch im beneventanischen Plenarmissale Cod. Vat. Barb. lat. 603 (fol. 10v–11r) aus dem 12. Jh. vor. Eine Neumierung des zweiten Evangeliums findet sich auch in nicht-beneventanischen Liturgiebüchern, so unter den Oxforder Handschriften in zwei Evangelistaren des 11. Jh. aus St. Emmeram in Regensburg bzw. dem deutschen Raum, und in einem gleichzeitigen aus St. Augustin in Canterbury¹⁰. Die Neumierung der Evangelien der Vigil von Epiphanie im Cod. Vat. Barb. lat. 603 wird weder von *Ebner* noch von *Salmon* erwähnt¹¹.

I

Evangelistar Vat. lat. 5100

- | | | |
|-----|---|------|
| | Dominica prima aduentus | [1r] |
| 1 – | (Lc 21, 26–33): Erunt signa in sole et luna . . . uerba autem mea non transient. (CoP 402, B lac.) | |
| | Dominica II | [1r] |
| 2 – | (Mt 11, 2–10): Cum audisset iohannes in uinculis . . . qui preparauit uiam meam ante te. (CoP 404, B lac.) | |
| | Dominica III | [1v] |
| 3 – | (Jo 1, 19–28): Miserunt iudei ab ierusalimis sacerdotes et leuites ad iohannem . . . facta sunt trans iordanem ubi erat iohannes baptizans. (CoP 406, B lac.) | |
| | Dominica IIII | [1v] |
| 4 – | (Lc 3, 1–6): Anno quinto decimo imperii tiberii . . . et uidebit omnis caro salutare dei. (CoP 418, B lac.) | |
| | Vigilia natalis domini | [2r] |
| 5 – | (Mt 1, 18–21): Cum esset desponsata mater ihu maria . . . saluum faciet populum suum a peccatis eorum. (CoP 3, B 1) | |

¹⁰ Vgl. *W. H. Frere*, *Bibliotheca Musico-Liturgica* I. 1, 2 (Nachdruck Hildesheim 1967) S. 85 Nr. 237, 238, 226 (mit Abb.).

¹¹ *A. Ebner*, *Iter Italicum* (Freiburg i. Br. 1896) 149; *P. Salmon*, a. a. O. 112.

- Missa in nocte [2r]
- 6 – (Lc 2, 1–14): Exiit edictum a cesare augusto . . . et in terra pax hominibus bone uoluntatis. (CoP 6, B 2)
- Mane primo [2v]
- 7 – (Lc 2, 15–20): Pastores loquebantur ad inuicem . . . sic dictum est ad illos. (CoP 9, B 3)
- (In die) [2v]
- 8 – (Jo 1, 1–14): In principio erat uerbum . . . plenum gratia et ueritatis. (CoP 12, B 4)
- In sci stephani [3r]
- 9 – (Mt 23, 34–39): Ecce ego mitto ad uos prophetas . . . benedictus qui uenit in nomine dni. (CoP 14, B 5)
- Natale sci iohannis [3v]
- 10 – (Jo 21, 19–24): Dixit ihs petro. Sequere me . . . et scimus quia uerum est testimonium eius. (CoP 17, B 7)
- Natale scorum innocent. [3v]
- 11 – (Mt 2, 13–23): Angelus dni apparuit in somnis ioseph . . . et noluit consolari quia non sunt. (CoP 19, B 8)
- Octaba domini [4r]
- 12 – (Lc 2, 21–32): Postquam consummati sunt dies octo . . . priusquam in utero conciperetur. (CoP 24, B 10)
- Dominica II post natale domini [4r]
- 13 – (Lc 2, 33–40): Erant ioseph et maria mater ihu . . . plenus sapientia et gratia dei erat in illo. (CoP 26, B 11)
- Vigilia epyphaniae [4r]
- 14 – (Mt 2, 19–23): Defuncto herode ecce apparuit angelus dni in somnis ioseph . . . quoniam nazareus uocabitur. (CoP 28, B 12)
- [Text mit Neumen:] [4v–5v]
- 15 – (Lc 3, 21–4, 1): Factum est autem cum baptizaretur omnis populus hiesus autem plenum spiritu sancto regressus est a iordane. (CoP –, B –)
- In epiphania [5v]
- 16 – (Mt 2, 1–12): Cum natus esset ihs in bethlehem . . . per aliam uiam reuersi sunt in regionem suam. (CoP 30, B lac.)
- Dominica infra octauam [6r]
- 17 – (Lc 2, 42–52): Cum factus esset ihs annorum duodecim . . . et gratia apud deum et homines. (CoP 32, B 14)
- Octaba epiphaniae [6r]
- 18 – (Mt 3, 13–17): Venit ihs a galilea in iordanem ad iohannem . . . hic est filius meus dilectus in quo mihi complacuit. (CoP –, B lac.)

- Purificatio sce marie [6v]
 19 – (Lc 2, 22–32): Postquam impleti sunt dies purgationis . . . ad reuelationem gentium et gloriam plebis tue israhel. (cf. CoP 60, B 28)
- In sci benedicti [7v]
 20 – (Mt 19, 27–29): Dixit symon petrus ad ihm. Ecce nos reliquimus . . . centuplum accipiet. et uitam eternam possidebit. (CoP –, B 34)
- Annuntiatio sce marie [7v]
 21 – (Lc 1, 26–38): Missus est angelus gabrihel a domino in ciuitatem . . . fiat mihi secundum uerbum tuum. (cf. CoP 538, B 36)
- Dominica in palmis [7v]
 22 – (Mt 21, 1–9): Cum appropinquasset ihs ierosolimis . . . benedictus qui uenit in nomine domini. osanna in altissimis. (CoP –, B lac.)
- Cena domini [7v]
 23 – (Jo 13, 1–32): Ante diem festum pasche . . . ut quemammodum ego feci uobis. ita et uos faciatis. (CoP 170, B 85)
- Sabbato sancto [8r]
 24 – (Mt 28, 1–7): Vespere autem sabbati . . . ibi eum uidebitis. ecce predixit uobis. (CoP 185, B 88)
- Dominica in pasca [8v]
 25 – (Mc 16, 1–7): Maria magdalena et maria iacobi . . . ibi eum uidebitis. sicut dixit uobis. (CoP 187, B 90)
- Feria II in albis [8v]
 26 – (Lc 24, 13–35): Duo ex discipulis ihu ibant ipsa die . . . oculi autem tenebantur. ne eum [. . .] (cognouerunt eum in fractione panis). (CoP 189, B 91)
- (Natale scorum philippi et iacobi) [9r]
 27 – (Jo 14, 1–13): (Non turbetur cor uestrum) [. . .] uado. et quodcumque petieritis in nomine meo hoc faciam. (CoP 207, B 110)
- In sci angeli [9r]
 28 – (Mt 18, 1–10): Accesserunt ad dnm (!) ihm discipuli eius dicentes. Quis putas maior esse in regno . . . semper uident faciem patris mei qui in celis est. (CoP 368, B 113)
- Vigilia sci iohannis baptiste [9v]
 29 – (Lc 1, 5–17): Fuit in diebus herodis . . . parare dno plebem perfectam. (CoP 274, B 136)
- Missa mane primo [9v]
 30 – (Lc 1, 18–25): Dixit zacharias ad angelum . . . respexit auferre obprobrium meum inter homines. (CoP –, B 137)

- Natale sci iohannis baptiste [10r]
 31 – (Lc 1, 57–68): Helisabeth impletum est tempus pariendi . . . et fecit redemptionem plebi sue. (CoP 276, B 138)
- In sci guilielmi confessoris [10v]
 32 – (Lc 11, 33–36): Nemo accendit lucernam . . . et sicut lucerna fulgoris illuminabit te. (CoP –, B –)
- Vigilia sci petri apostoli [10v]
 33 – (Jo 21, 15–19): Dixit ihs petro. Symon iohannis diligis me . . . qua morte clarificaturus esset deum. (CoP 280, B 140)
- In die [10v]
 34 – (Mt 16, 13–19): Venit dns(!) ihs in partes cesaree philippi . . . et quodcumque solueris super terram erit solutum et in celis. (CoP 282, B 141)
- Octaba apostolorum [11r]
 35 – (Mt 14, 22–33): Iussit dns ihs discipulis suis ascendere in nauiculam . . . et adorauerunt eum dicentes. uere dei filius es. (CoP 290, B 144)
- In sce marie magdalene [11v]
 36 – (Lc 7, 36–50): Rogabat ihm quidam phariseus ut manducaret cum illo . . . fides tua te saluum fecit. uade in pace. (CoP –, B –)
- In sci iacobi [12r]
 37 – (Mt 20, 20–23): Accessit ad ihm mater filiorum zebedei . . . et dare animam suam redemptionem pro multis. (CoP –, B 147)
- Transfiguratio domini [12v]
 38 – (Mt 17, 1–9): Assumpsit ihs petrum et iacobum . . . donec filius hominis a mortuis resurgat. (CoP–, B aliter)
- In sci laurentii [12v]
 39 – (Jo 12, 24–26): Amen amen dico uobis. nisi granum frumenti . . . honorificabit eum pater meus qui in celis est. (CoP 319, B 158)
- Vigilia sce marie [13r]
 40 – (Lc 1, 39–47): Exurgens maria habiit in montana . . . et exultauit spiritus meus in deo salutari meo. (CoP –, B 160)
- Assumptio sce marie [13r]
 41 – (Lc 10, 38–42): Intrauit dns(!) ihs in quodam castellum. et mulier quedam . . . maria autem optimam partem elegit. que non auferetur ab ea. (CoP 324, B 161)
- Decollatio sci iohannis [13r]
 42 – (Mc 6, 17–29): Misit herodes ac tenuit iohannem. et uincxit eum . . . et tulerunt corpus eius. et posuerunt illud in monumento. (CoP 330, B 165)

- In natiuitate sce marie [13v]
 [Text mit Neumen:]
- 43 – Dominus uobiscum. Et cum spiritu tuo. Initium sancti euangelii secundum matheum. Gloria (Mt 1, 1–16): Liber generationis iesu xpisti filii dauid . . . maria de qua natus est ihs qui uocatur xps. Te deum laudamus. (CoP –, B aliter)
- Exaltatio sce crucis [14v]
- 44 – (Jo 12, 31–36): Dixit dns(!) ihs turbis iudeorum. Nunc iudicium est mundi . . . ut filii lucis sitis. (CoP –, B aliter)
- In Vigilia sci mathei apostoli [15r]
- 45 – (Lc 5, 27–32): Vidit ihs publicanum nomine leui . . . sed peccatores ad penitentiam. (CoP –, B –)
- In die eius [15r]
- 46 – (Mt 9, 9–13): Cum transiret dns(!) ihs uidit hominem sedentem in theloneo matheum nomine . . . sed peccatores ad penitentiam. (CoP –, B 172)
- Vigilia omnium sanctorum [15r]
- 47 – (Lc 6, 20–23): Eleuatis dns(!) ihs oculis in discipulos suos dicebat. Beati pauperes . . . ecce merces uestra multa est in celo. (CoP –, B –)
- In omnium sanctorum [15v]
- 48 – (Mt 5, 1–16): Videns ihs turbas ascendit in montem . . . quia merces uestra multa est in celis. (CoP –, B 178)
- Vigilia sci andree apostoli [15v]
- 49 – (Jo 1, 35–51): Stabat iohannes et ex discipulis¹ eius duo. Et respiciens ambulans . . . et descendentes supra filium hominis. (CoP 391, B lac., Ba 73)
- In sci andree [16r]
- 50 – (Mt 4, 18–22): Ambulans ihs iuxta mare galilee. uidit duos fratres . . . et patre. secuti sunt eum. (CoP 393, B lac, Ba 74)
- *
- In uigiliis unius apostoli [16v]
- 51 – (Jo 15, 7–11): Si manseritis in me et uerba mea in uobis . . . et gaudium uestrum impleatur. (CoP –, von hier ab B lac., Ba –)
- In natale apostolorum [16v]
- 52 – (Jo 15, 12–16): Hoc est preceptum meum. ut diligatis inuicem . . . petieritis patrem in nomine meo. det uobis. (CoP 455, Ba 75)

¹ Das Schluß-s ist ausradiert, so daß es „exdiscipuli“ heißt.

- [ohne Überschrift] [16v]
 53 – (Jo 15, 17–25): Hec mando uobis ut diligatis inuicem . . . quia odio habuerunt me gratis. (CoP 456, Ba 76)
- [ohne Überschrift] [17r]
 54 – (Lc 10, 1–7): Designauit dns(!) ihs: et alios septuaginta duos discipulos . . . dignus est enim operarius. mercede sua. (CoP 435, Ba –)
- [ohne Überschrift] [17r]
 55 – (Jo 15, 1–11): Ego sum uitis uera . . . quodcumque uolueritis. petetis et fiet uobis. (CoP 450, Ba –)
- [ohne Überschrift] [17v]
 56 – (Mt 10, 16–22): Ecce ego mitto uos sicut oues in medio luporum . . . Qui autem perseuerauit usque in finem. hic saluus erit. (CoP 482, Ba –)
- [ohne Überschrift] [17v]
 57 – (Mt 10, 1–15): Conuocatis dns(!) ihs discipulis suis. dedit illis potestatem spirituum . . . et gomorreorum in die iudicii. quam illi ciuitati. (CoP –, Ba –)
- Natale unius martyris [18r]
 58 – (Mt 16, 24–28): Si quis uult post me uenire abneget . . . non gustabunt mortem. donec uideant regnum dei. (im Titel irrtümlich: Lc!) (CoP –, Ba 77)
- Aliud euangelium [18v]
 59 – (Lc 14, 26–33): Si quis uenit ad me. et non odit patrem suum . . . non potest meus esse discipulus. (CoP 471, Ba –)
- Aliud euangelium [18v]
 60 – (Mt 10, 37–42): Qui amat patrem aut matrem plus quam me . . . amen dico uobis non perdet mercedem suam. (im Titel irrtümlich: Lc!) (CoP –, Ba –)
- In natale plur. martyrum [19r]
 61 – (Lc 6, 17–23): Descendens ihs de monte stetit in loco campestri . . . ecce enim merces uestra multa est in celis. (CoP –, Ba –)
- Aliud euangelium [19r]
 62 – (Lc 21, 9–19): Cum audieritis prelia et seditiones . . . in patientia uestra possidebitis animas uestras. (im Titel irrtümlich: Mt!) (CoP 483, Ba 78)
- [ohne Überschrift] [19v]
 63 – (Mt 24, 4–13): Videte ne quis uos seducat . . . usque in finem hic saluus erit. (im Titel irrtümlich: Mc!) (CoP –, Ba –)

- Aliud euangelium [20r]
 64 – (Mt 10, 23–32): Cum persequentur uos in ciuitate ista . . . confitebor et ego eum coram patre meo. (CoP –, Ba –)
- [ohne Überschrift] [20r]
 65 – (Lc 12, 1–8): Attendite a fermento phariseorum . . . filius hominis confitebitur illum coram angelis dei. (CoP –, Ba –)
- In natale unius confessoris
 66 – (Mt 25, 14–23): Homo quidam peregre proficiscens . . . intra in gaudium dni tui. (cf. CoP 536, Ba –)
- [ohne Überschrift] [21r]
 67 – (Lc 19, 12–29): Homo quidam nobilis abiit . . . et quod uidetur habere auferetur ab eo. (CoP –, Ba –)
- Aliud euangelium [21v]
 68 – (Mt 24, 42–47): Vigilate quia nescitis qua hora dns uester uenturus sit . . . amen dico uobis. quoniam super omnia bona sua constituet eum. (im Titel irrtümlich: Lc!) (cf. CoP 422, Ba 79)
- Aliud euangelium [21v]
 69 – (Mt 5, 13–16): Vos estis sal terre . . . et glorificent patrem uestrum qui in celis est. (CoP 544, Ba –)
- Aliud euangelium [21v]
 70 – (Lc 12, 35–40): Sint lumbi uestri precincti . . . quia qua hora non putatis. filius hominis ueniet. (im Titel irrtümlich: Mt!) (CoP 475, Ba –)
- In natale unius uirginis [22r]
 71 – (Mt 13, 44–52): Simile est regnum celorum thesauro abscondito . . . qui profert de thesauro suo. noua et uetera. (CoP 487, Ba 81)
- Aliud euangelium [22r]
 72 – (Mt 25, 1–13): Simile est regnum celorum decem uirginibus . . . uigilate itaque quia nescitis diem neque horam. (CoP 488, Ba 82)
- In dedicatione ecclesie [22v]
 73 – (Lc 19, 1–10): Egressus ihs perambulabat iericho . . . querere et saluum facere quod perierat. (im Titel irrtümlich: Mt!) (CoP 507, Ba 84)
- Aliud euangelium [23r]
 74 – (Lc 6, 43–48): Non est arbor bona que facit fructus malos . . . Fundata enim erat supra petram. (CoP –, Ba –)
- Euangelium de rogation. [23r]
 75 – (Lc 11, 5–13): Quis uestrum habebit amicum . . . dabit spiritum bonum petentibus se. (CoP –, Ba –)

II

Evangelistar-Fragment Vat. lat. 10 644 (fol. 28–31)

[...]

- (In natale sci iohannis baptiste) [14or]
 101 – (Lc 1, 57–68): Elisabeth impletum est tempus pariendi . . . et fecit redemptionem plebi sue. (CoP 276, B 138)

- Scorum iohannis et pauli [14ov]
 102 – (Lc 12, 1–8): Attendite a fermento phariseorum . . . et filius hominis confitebitur illum coram angelis dei. (CoP 278, B 139)

- Vigilia sci petri apostoli [141r]
 103 – (Jo 21, 15–19): Dixit ihs petro. symon iohannis diligis me . . . significans qua morte clarificaturus esset deum. (CoP 280, B 140)

- In die [141v]
 104 – (Mt 16, 13–19): Venit ihs in partes cesaree philippi . . . sed pater meus qui in celis est. Et [...] (erit solutum et in celis.) (CoP 282, B 141)

[Lücke von zwei Blättern]

- 105 – (Lc 11, ? 47–54): [...] illos profecto testificamini . . . [144r]
 ex ore eius. ut accusarent eum. (CoP –, B –)

- Transfiguratio domini [144r]
 106 – (Mt 17, 1–9): Assumpsit ihs petrum et iacobum et iohannem . . . nisi cum filius hominis a mortuis resurrexerit. (CoP –, B aliter)

- In sci ciriaci [145r]
 107 – (Mc 16, 15–18): Euntes in mundum uniuersum. predicate euangelium . . . manus imponent. et bene habebunt. (CoP –, B 156)

- Vigilia sci laurentii [145r]
 108 – (Mt 16, 24 ff.): Si quis uult post me uenire abneget. (CoP 317, B 157)

- In die [145r]
 109 – (Jo 12, 24–26): Amen amen dico uobis nisi granum frumenti . . . honorificauit eum pater meus. qui est in celis. (CoP 319, B 158)

- Vigilia assumptionis sce dei genitricis et uirginis marie [145v]
 110 – (Lc 1, 39–47): Exurgens maria abiit. *Require in feria VI ante nat. dni.* (CoP –, B 160)

- In die [145v]
 111 – (Lc 10, 38–42): Intrauit ihs in quodam castellum . . . dic ergo illi ut me adiu(uet) [...] (quae non auferetur ab ea.) (CoP 324, B 161)

[...]

Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation

Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543¹

Von REINHARD BRAUNISCH

Daß die reformationsgeschichtliche Forschung im Zuge der Wiederentdeckung und Würdigung der Vielfalt und Bedeutsamkeit katholischer Reform- und Theologieentwürfe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch der Person und theologischen wie kirchenpolitischen Leistung des Scholasters von St. Gereon in Köln, Propstes am Bonner Münsterstift und designierten Kardinals Johannes Gropper verstärkt ihr Interesse zuwenden würde, überrascht nicht². „Schon sein Anteil an den Religionsgesprächen und seine Beziehungen zum kaiserlichen Hof, zuletzt auch seine Rolle in der kurialen Politik sichern ihm einen festen Platz in der deutschen Reformationsgeschichte.“³ Darüber hinaus bleibt sein Name verbunden mit den wegweisenden Reformbeschlüssen der Kölner Provinzialsynode von 1536, mit dem erfolgreichen Widerstand gegen den Versuch des Kurfürsten und Erzbischofs Hermann von Wied, das Kölner Erzstift der Reformation zuzuführen, und mit einem literarischen Werk, das – in seiner Originalität und systemfreien Traditionsverbundenheit dem Dienst an der theologischen Verständigung, der religiös-kirchlichen Erneuerung und der Bewahrung und Verteidigung katholischen Glaubensgutes gleichermaßen verpflichtet – nicht selten in den Trienter Konzilsberatungen berücksichtigt wurde und über die Grenzen Deutschlands hinaus große Wertschätzung erfuhr, das sich aber aufgrund verschiedener vermittelnder Positionen in dogmatischen Fragen immer wieder auch der Kritik im eigenen Lager ausgesetzt sah. Es gibt gute Gründe, Stupperichs Urteil nicht für übertrieben zu halten: „Unter den deutschen katholischen Theologen der vortridentinischen Epoche verdient Johann Gropper, abgesehen von Johann Eck, die meiste Beachtung.“⁴

¹ Der vorliegende Text stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Referats dar, das am 5. 10. 1973 auf der Mitgliederversammlung der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum“ im Rahmen der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Würzburg gehalten wurde. Die Anmerkungen beschränken sich aufs Notwendigste.

² Über Stand und Aufgaben der Gropper-Forschung unterrichtet: R. Braunsch, Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (Münster 1974) 1–26.

³ R. Stupperich, Unbekannte Briefe und Merkblätter Johann Gropplers aus den Jahren 1542–1549, in: WZ 109 (1959) 97.

⁴ Ebd.

I.

Die Versuche einer Bestimmung des geistigen Standorts Groppers bis Anfang 1543, als er sich nach längerem Zaudern schließlich entschlossen an die Spitze der Kölner Oppositionspartei gegen den reformationsfreundlichen Erzbischof Hermann von Wied stellte, besonders einer Beurteilung seiner theologischen Position, die er nach seinem seit dem Augsburger Reichstag 1530 betriebenen privaten Theologiestudium in den Jahren 1536/38 bezogen hatte und in seinem Haupt- und Erstlingswerk, dem „Enchiridion christianae institutionis“, vertrat, blieben angesichts unzureichender Quellenbezogenheit bislang weitgehend unbefriedigend. Wie hilflos man im Grunde noch heute dem „verschlungenen Wesen“⁵ dieses Mannes gegenübersteht, bestätigt ein Blick in die Literatur: Gilt Gropper dem einen als halber Lutheraner, so dem anderen als der orthodox-katholische Theologe mit fast tridentinisch-gefestigter Doktrin und einem dritten als der typische Vertreter eines vermittlungsbeflissenen Erasmianismus. Vorschnelle Klassifizierungen und abschließende Etikettierungen sind nun aber gerade dem Verständnis der ersten Jahrzehnte des reformatorischen Umbruchs, vor allem einer realistischen Würdigung der theologischen wie kirchenreformerischen und gesellschaftskritischen Exponenten dieser Epoche am wenigsten dienlich. Die herrschende Ambivalenz in Theologie und Kirchenpolitik, die Komplexität verwandter und entgegengesetzter Strömungen politischer, sozialer, kultureller und religiös-theologischer Art, die sich erst in den 60er Jahren herausbildende konfessionsbewußte Frontenbildung⁶ machen allzu definitive Deutungen verdächtig. „In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren es noch Hunderte von verschiedenen Lösungen des Reformproblems, die miteinander konkurrierten und die Christenheit des Westens zuzerreißen drohten: konservativ-kirchliche, humanistische, lutherische, zwinglische, spiritualistische, anti-trinitarische, wiedertäuferische und praktisch-politische Programme gab es um die Wette, von Ort zu Ort verschieden, neben-, gegen- und miteinander in allen erdenklichen Kombinationen und Permutationen. Fünfzig Jahre später aber war vieles davon, wenn nicht gar das meiste, wieder resorbiert. An Stelle der unübersehbaren Fülle von Tendenzen und Bestrebungen treten uns nun die großen konfessionellen Gruppierungen entgegen.“⁷ Simplifizierungen und Vergrößerungen werden deshalb dort am

⁵ J. Hansen, Die erste Niederlassung der Jesuiten in Köln 1542–1547, in: Beiträge zur Geschichte vornehmlich Kölns und der Rheinlande (Köln 1895) 187.

⁶ Vgl. A. Franzen, Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein im 16. Jahrhundert, in: AHVNrh 158 (1956) 164–209; ders., Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jahrhundert als Aufgabe der Geschichtsschreibung. Zu Arbeiten von E. W. Zeeden, in: Theol. Revue 63 (1967) 361–370; E. W. Zeeden, Probleme und Aufgaben der Reformationsgeschichtsschreibung, in: GWU 6 (1955) 201–217. 278–300.

⁷ P. Fraenkel, Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege – zwei Motive (Wiesbaden 1965) 4 f.

ehesten Eingang finden, wo man am schnellsten geneigt ist, allen reformerischen Aufbruch, jede – mitunter auch nur scheinbar – neue Idee auf die humanistische oder reformatorische Quelle zurückzuführen. „Man kann überhaupt nicht dringend genug davor warnen“, so H. Jedin, „in den 1530er Jahren überall da, wo der Ruf nach Versöhnung und Annäherung der kirchlichen Standpunkte hörbar, Abneigung gegen die Scholastik und die Kontroverstheologie spürbar wird, wo man nach der Konzentration auf das Wesen des Evangeliums strebt, den Geist des Erasmus am Werke zu sehen.“⁸ In dieselbe Richtung zielt das, was mit Blick auf die gelegentlich zu großzügige Vereinnahmung Groppers für einen dezidiert erasmischen Humanismus A. Franzen zu bedenken gab: warum die der Provinzialsynode von 1536 vorausgegangenen kurkölnischen Rechts- und Verwaltungsreformen, an denen Gropper maßgebenden Anteil hatte, nicht zunächst schlichtweg von der Staatsräson diktiert gewesen sein sollen. „Reformen dieser Art entsprachen der fortgeschrittenen Entwicklung und ergaben sich aus den geänderten Verhältnissen, etwa der Einführung des römischen Rechts, der kaiserlichen Halsgerichtsordnung (1532), des Landfriedens und aus den wirtschaftlichen Umstellungen.“⁹

Die Studien zu der für die Erforschung der Gropperschen Reformideen wichtigen Kölner Provinzialsynode 1536¹⁰ sind mit der quellenkritischen Bearbeitung ihrer Statuten und der Publizierung der Akten zu den ihr vorausliegenden und nachfolgenden Verhandlungen zwischen Kurköln und Jülich-Kleve durch G. Pfeilschifter¹¹ auf eine neue Basis gestellt worden. Es wird nunmehr darauf ankommen, einerseits die Canones innerhalb ihres ideengeschichtlichen Gesamtrahmens zu werten, andererseits in Verfolgung ihrer verschiedenen Redaktionsstufen zu prüfen, ob und inwieweit sich in Groppers Statuten spezifisch erasmische Elemente niedergeschlagen haben, die bereits 1532 in der klevischen Kirchenordnung und ihrer „Declaratio“ von 1533¹² Eingang gefunden hatten. Hier können nur einige grundsätzliche Beobachtungen vorgetragen werden.

Zunächst ist festzuhalten, daß sich hinsichtlich des Prinzips erasmischer Kirchenreform, die Erneuerung des religiösen Lebens ohne Bruch mit Rom anzustreben, die Ordnung und Deklaration von Kleve mit den Kölner Canones in Übereinstimmung befinden. Dort wie hier ging es um eine „reformation der misbruych“¹³, ohne daß an den Grundlagen von Lehre,

⁸ H. Jedin, Fragen um Hermann von Wied, in: HJ 74 (1955) 691 f.

⁹ A. Franzen, Hermann von Wied (1477–1552), in: Rhein. Lebensbilder III (1968) 66.

¹⁰ Genannt sei hier nur A. Franzen, Das Kölner Provinzialkonzil von 1536 im Spiegel der Reformationsgeschichte, in: Die Kirche im Wandel der Zeit. Fs. f. Kard. Höffner (Köln 1971) 95–110 (Lit.).

¹¹ Acta Reformationis Catholicae (= ARC) II (Regensburg 1960) 118–318.

¹² O. R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit I (Bonn 1907) 246–252. 259–279 (Nr. 240 u. 249).

¹³ ARC II 137 (Nr. 52).

Kultus und Gesetz gerüttelt oder Neuerungen eingeführt werden sollten. Hatte Hermann von Wied in der Eröffnungssitzung der Synode am 6. März erklärt, daß die zur Beratung stehenden Reformartikel nichts enthielten, was gegen die Heilige Schrift, die kirchlichen Bestimmungen, päpstlichen Verordnungen und kaiserlichen Gesetze verstoße oder überhaupt gegen überkommene und bewährte kirchliche Gewohnheiten gerichtet sei¹⁴, so beteuerte Gropper 1538¹⁵ und später¹⁶, er wolle alle Arbeiten dem Urteil des Apostolischen Stuhles anheimstellen. Über seine konsequent kirchliche Gesinnung in Reformtätigkeit und theologischer Reflexion läßt er in der Tat nie einen Zweifel aufkommen. Für ihn gab es keine Reform außerhalb der Kirche, sondern nur in ihr, keine gegen sie, sondern mit ihr. Er wollte eine „katholische Reformation“. Wie dringend notwendig sie ihm erschien, bezeugen außer der Vorrede zu den *Canones*¹⁷ die Briefe an Butzer 1541/42¹⁸ ebenso wie etwa das Reformgutachten für Karl V. von 1546¹⁹. Und in der „Wahrhaftigen Antwort“ von 1545 bekennt er: „Ich weiß leider uß anderer leuthe anzeigen wol, das zu Rom wie auch anderßwo die dyng nit allenthalten so gar christlich in leben und wandel zugehen, und das auch sunst daselbst allerley mißbreuch eingerissen und vorhanden . . . Soelichs ist mir aber von hertzen leidt. Darumb ich dan . . . uß hertlicher begirde oft wünsche und Christum Jesum, den gesponß seiner kirchen, trewlich bitten, das durch darreichung und mittheilung seins gnadreichen geists soelche mißbreüch und mængel durch ordenliche abstellung und besserung derselbigen und christliche anrichtung eyner heilsamer *catholischer reformation* vom hæupt an biß zu füeßen hinauß abgeschafft, hingenommen, und die gewesenn unfüge durch nachfolgende christliche erbarkeit bedeckt werde.“²⁰ Geißelung der Mißstände und leidenschaftliche Appelle an das

¹⁴ ARC II 181 (Nr. 66); vgl. ebd. Nr. 70.

¹⁵ Ench. fol. 48r. 113v; vgl. ARC II 196 (Nr. 72).

¹⁶ „Wahrhaftige Antwort und gegenberichtung“ (1545), fol. 36r; „Institutio catholica“ (1550), Bl. d4a; Brief vom 11. 12. 1552 an J. Pflug: *M. Chr. G. Müller*, *Epistolae Petri Mosellani* . . . (Leipzig 1802) 116; Groppers Selbstverteidigung (1559): *W. E. Schwarz*, *Römische Beiträge zu Joh. Groppers Leben und Wirken II*, in: HJ 7 (1886) 603. 606.

¹⁷ ARC II 194–196 (Nr. 72).

¹⁸ *M. Butzer*, „Von den einigen rechten wegenn . . .“ (1545) 93 ff.; *C. Krafft*, *Briefe Melancthons, Bucers und der Freunde und Gegner derselben* . . ., in: *Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Prediger-Verein II* (1874) 22 ff.

¹⁹ „O quis det hanc optabilem reformationem in capitibus? A quibus sane reformationem ordiri est necesse, nam qui fieri potest, ut consulatur corpori, si languor non fuerit curatus in capite? Et frustra fuerit de disciplina multa meditari, nisi sint idonei episcopi, qui eam diligenter observent et observari procurent, et qui ad curam aliorum positi in se ipsis ostendant, qualiter alios in domo Dei oporteat conversari“: „Unica ratio reformationis . . .“, fol. 141r, s. *H. Lutz*, *Reformatio Germaniae*. Drei Denkschriften Johann Groppers (1546, 1558), in: QFIAB 37 (1957) 271.

²⁰ „Wahrhaftige Antwort“ (1545), fol. 47r.

Verantwortungsbewußtsein der Kirchenführer entsprangen der Sorge um die und dem Leiden an der Kirche, trugen indessen nie die Tendenz in sich, das loyale Verhalten zu dieser Kirche aufzukündigen. Im „Enchiridion“ heißt es, daß zu scheiden sei zwischen der Kirche als einer Stiftung Gottes und absolut notwendigen Heilsanstalt auf der einen Seite und ihren unwürdigen Gliedern auf der anderen²¹; die wahre Kirche weise sich aus durch die „concors doctrina“ und die „legitima episcoporum successio“²²; diese „notae ecclesiae“ könnten durch Mißstände und schlechten Lebenswandel der Diener des Wortes und der Sakramente nicht verdunkelt werden; so müsse sich der Gläubige bei seiner Entscheidung für die Kirche an ihnen orientieren. Von einer solchen Basis aus leistete Gropper seinen Beitrag zur Reform; und sie gab seiner Theologie jenen durchgängig katholischen Charakter, den eine von Illusionen genährte Kompromißbereitschaft während der Unionsgespräche von Worms/Regensburg wohl zuweilen ins Zwielficht zu rücken, nie aber ernsthaft und grundsätzlich zu gefährden imstande war. Unter dem Aspekt also, daß Düsseldorf wie Köln Reform ohne Reformation wollten, verwundert es nicht, wenn Melancthon weder das eine noch das andere Unternehmen sympathisch findet, ja behauptet, zwischen beiden Reformintentionen sei kaum ein Unterschied auszumachen. Man wolle zwar in Jülich-Kleve „die misbreuch verwerffen“, so schreibt er 1539 an Herzog Wilhelm, „aber die messen und alle ceremonien also glosieren, das das papistische wesen ganz bleybet, alleyn, das es mit neuen glosen solle geferbet seyn; und pleiben also die irtumb im grund, wie die colnische reformation ist, und ist die vorige julichische reformacio derselben fast gleich“²³.

Wenn Gropper – und hier in auffallender Übereinstimmung mit den klevischen Reformdokumenten – auf die Notwendigkeit einer gemeinverständlichen, unpolemischen, alle Fabeln und dunklen Paradigmen meidenden, Heiligengeschichten und Wundererzählungen nur selten und kritisch einbeziehenden Wortverkündigung abhebt, die der kirchlichen Tradition und Auslegung der Väter gemäß sein muß²⁴, so spiegelt diese Forderung ebenso wie die nach der Bildungsförderung des Klerikerstandes und allgemeinen Reform des Schulwesens gewiß und nicht zuletzt auch die pädagogische Zielsetzung des Humanismus wider. Der Bildungsreform als pastorale Verpflichtung der Kirche galt immer das besondere Interesse Groppers. „Vor allem erachte ich es als notwendig“, so äußert er am

²¹ Ench. fol. 66v.

²² Ebd. fol. 68r; vgl. R. Braunnisch, *Theologie der Rechtfertigung* 276–285.

²³ C. Krafft in: *Theol. Arb.* II 15; O. R. Redlich, *Kirchenpolitik* I 306 (Nr. 275).

²⁴ Vgl. die pars sexta der *Canones* („De disseminatione verbi“): *ARC* II 246–255 mit den entsprechenden Passagen der klevischen Kirchenordnung und ihrer Erklärung: O. R. Redlich, *Kirchenpolitik* I 250 (Nr. 240), 264 ff. (Nr. 249).

10. Oktober 1541 Butzer gegenüber, „daß den Pfarrkirchen geeignete Diener gegeben werden, die das Gotteswort dem Volk rein weitergeben wollen und können . . ., und daß überall Schulen eingerichtet werden, zumal ein Priesterseminar, ohne die wir binnen kurzem den größten Mangel an guten Hirten werden erleiden müssen.“²⁵ Den gleichen Tenor prägt ein noch unbekanntes Schreiben Groppers vom September dieses Jahres an den Kanzler Johann Gogreve, in welchem er sich gemäß der Aufforderung des letzten Reichstagsabschiedes um die Wiederaufnahme der seinerzeit ergebnislos verlaufenen Reformverhandlungen mit Jülich-Kleve bemühte²⁶. Der gegenüber den Protestanten immer bedrohlicher zutagetretende Fehlbestand an Lehr- und Lernmaterial auf katholischer Seite war Gropper ein entscheidendes Motiv für die fast ausschließliche Ausrichtung seines literarischen Werkes auf die kirchliche Praxis. Bereits sein „Enchiridion“ ist der Pastoral- und Verkündigungstheologie zuzuweisen, ist weniger eine abstrakt wissenschaftliche als „eine für die Seelsorge zweckmäßig ausgearbeitete theologische Summe“²⁷. In der „Epistola dedicatoria“ seiner „Institutio catholica“ von 1550 bietet Gropper gleichsam den Abriss einer theologischen Literaturgeschichte und stellt eine Bedarfsliste für den Bücherschrank des Seelsorgers auf, wobei er davon ausgeht, daß den von den Reformatoren für Verkündigung und Unterricht eingesetzten lateinischen und deutschen Katechismen, Loci communes, Postillen und Agenden in der kirchlichen Bildungsarbeit der Katholiken zumindest Gleichwertiges entsprechen müsse²⁸. Bereits vier Jahre vor Erscheinen seines Katechismus – es ist die Zeit, in der auch zwei Briefe Groppers Bemühungen um eine Universitätsreform belegen²⁹ – hatte er Karl V. einige Gedanken zu dem Problem unterbreitet: „Quomodo puritas doctrinae restitui et retineri possit.“ Er schlägt vor: 1. Die Revision der Vulgata nach den hebräischen und griechischen Texten; 2. eine deutsche Bibelübersetzung mit Kommentar; 3. eine erläuternde Zusammenstellung von Loci communes, besonders der Kontroverslehren, nach den Sentenzen des Petrus Lombardus; darüber hinaus die Erstellung einer Predigtpostille für den Klerus; 4. die Aufstellung

²⁵ M. Butzer, „Von den einigen rechten wegenn“ (1545) 93. 97; C. Krafft in: Theol. Arb. II 23.

²⁶ Brühl, 18. 9. 1541: HA Stadt Köln, Domstift Köln Akten Nr. 495.

²⁷ G. G. Meersseman, Groppers Enchiridion und das tridentinische Pfarrerrideal, in: Reformata Reformanda II. Fg. f. H. Jedin (Münster 1965) 25. Vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 45–50.

²⁸ „Institutio catholica“ (1550), Bl. a2a – d5b; vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 50 Anm. 247.

²⁹ J. Gropper an J. Hoetfilter (26. 2. 1546): B. Duhr, Der erste Jesuit auf deutschem Boden, insbesondere seine Wirksamkeit in Köln, in: HJ 18 (1897) 826 f. (Nr. 5); G. Schotburch an J. Gropper (4. 7. 1546): H. Keussen, Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388–1559, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Köln 15 (1918) 446.

eines Häresienkatalogs; 5. die Ausgabe einer „*Institutio puerilis ad pietatem catholica*“³⁰, wie sie dann im selben Jahr noch aus seiner Feder erschien³¹.

Konnte sich Gropper auch mit den humanistischen Erziehungs- und Bildungsbestrebungen im Grunde identifizieren – mit der auf kirchlich-theologischem Gebiet eher unverbindlichen Einstellung des Humanismus Beschwerdeartikel³², die neben der Behandlung jurisdiktioneller und erasmischer Provenienz hatte er nichts gemein. Hier liegt denn auch die entscheidende Differenz zwischen den Synodalstatuten und der Klever zeigen allein die 1535 Kurkölfn von seiten Jülich-Kleves zugestellten Kirchenordnung beziehungsweise Deklaration, wo weder die von den Reformatoren aufgeworfenen Fragen Berücksichtigung finden, noch zu altkirchlichen Institutionen und theologischen Sätzen eindeutig Stellung bezogen wird. Wie wenig das Groppersche Reformprogramm der 30er Jahre dem geistigen Bereich der Düsseldorfer Erasmianer zuzuordnen ist, fiskalischer Interessengegensätze die Forderung nach Gestattung der Priesterehe und des Laienkelchs sowie nach Lockerung der Klostersgelübde enthalten³³. Die kritischen Anmerkungen des herzoglichen Rates Konrad Heresbach, des Autors der klevischen Reformschriften, zu den der Neusser Konferenz 1535/36 vorliegenden *Canones*³⁴ nebst den Vorschlägen der Düsseldorfer Gesandten zur Abänderung des Konstitutionenentwurfs³⁵ sind nicht minder aufschlußreich: Werden insbesondere bezüglich des bischöflichen Visitationsrechtes, des kirchlichen Disziplinar- und des pfarrlichen Investiturrechtes allenthalben nachdrücklich die landesherrlichen Interessen ins Spiel gebracht³⁶, so wendet Heresbach gegen Groppers Funktionsbestimmung des priesterlichen Amtes ein, daß die Auffassung, der Priester opfere für die Sünden des Volkes, der Schriftgrundlage entbehre, da Christus das Sühnopfer der Sünden sei³⁷. Zur Siebenzahl der Sakramente, an der Gropper ausdrücklich festhält, bemerkt er: „Diese Zahl findet sich weder bei den Vätern, noch waren immer die gleichen Sakramente im

³⁰ H. Lutz, *Reformatio Germaniae* 255–257; vgl. 259 ff.

³¹ „*Capita institutionis ad pietatem . . . in usum pueritiae apud divum Gereonem Coloniae Agrippinae*“ (Köln 1546). Zusammen mit dem „*Libellus piarum precum ad usum pueritiae . . .*“ (Köln 1546) von J. v. Gennep übersetzt und 1547 in Köln herausgegeben unter dem Titel: „Hauptartikell Christlicher underrichtung zur gottseligkeit. Auch ein Betbüchlein, uß Göttlicher Schriftt und den heiligen Väteren gezogen.“ Ohne das „Betbüchlein“ ediert von Chr. Moufang, *Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache* (Mainz 1881 / Hildesheim 1964) 243–316.

³² ARC II 139–142 (Nr. 53).

³³ Ebd. 141.

³⁴ Ebd. 142–156 (Nr. 54).

³⁵ Ebd. 157–165 (Nr. 55).

³⁶ Vgl. ebd. 142 f., 146 f., 155, 156 Anm. 32, 157 ff.

³⁷ Ebd. 144 Art. 5; vgl. *Canones* p. 2, c. 4: ebd. 216.

Gebrauch.“³⁸ Am Düsseldorfer Hof ebensowenig wie im Kölner Stadtrat fand Groppers Reformkonzept schließlich Zustimmung; der einen Seite ging es nicht weit genug, die andere glaubte in ihm gefährliche Neuerungen entdecken zu können und verwies auf das Allgemeine Konzil³⁹. „Quando erit istud in tempore longo?“ schrieb Gropper resigniert an den Rand der stadtkölnischen Stellungnahme und fügte mit Blick auf den Magistrat hinzu: „Si non vultis videre, maneat caeci!“⁴⁰

So stand Gropper zwar den allgemeinen auf Erneuerung des religiösen und staatlichen Lebens gerichteten Ideen und Idealen des Humanismus zeit seines Lebens aufgeschlossen gegenüber, doch zählte er als Theologe und Kirchenmann nie zur Gefolgschaft des Erasmus. Wir wissen es nicht, ob und inwieweit Gropper – aufgewachsen in der geistigen Atmosphäre eines gerade am Niederrhein lebendigen „reformfreudigen humanistischen Fortschrittsoptimismus“⁴¹, anfangs noch ohne tieferes Verständnis für die theologischen Hintergründe der sich abzeichnenden Glaubens- und Kirchenspaltung – in den Jahren bis zum Augsburger Reichstag 1530 Kontakte pflegte zu jenen Erasmus-Zirkeln, die an den Fürstenhöfen ebenso wie im städtischen Patriziat, beim Landadel wie in den Kollegiatstiften Gleichgesinnte zusammenführten, zu denen in Köln Männer wie der Zögling der niederländischen Brüder vom gemeinsamen Leben Johannes Caesarius, der Ratsherr Johannes Rinck, der Bürgermeister Johannes von Reidt und der Dompropst und Kanzler der Universität Hermann Graf von Neuenahr gehörten⁴². Die Tatsache, daß Gropper bis zum Magisterexamen der dem Humanismus zugeneigten Bursa Corneliiana angehörte und 1525 Offizial seines Förderers Hermann von Neuenahr wurde, kann zwar vorsichtige Vermutungen in dieser Richtung rechtfertigen; aus den mageren Quellen nun aber gleich herauszulesen, Gropper wäre damals einer jener forschen Humanisten gewesen, die „auf Mönch und Kloster, Scholastik und theologische Rückständigkeit, Papsttum und Ablass schimpften“⁴³, erscheint mir so methodisch unzulässig wie sachlich unwahrscheinlich. Wohl war der junge Gropper vermutlich eher religiös schwach interessiert als „treu-katholisch“ – die Konversion in Augsburg müßte aber schon recht

³⁸ Ebd. 149 Art. 1; vgl. *Canones* p. 7, c. 1: ebd. 255. Zum „Enchiridion“ vgl. *R. Braunisch*, *Theologie der Rechtfertigung* 285–298.

³⁹ Rat der Stadt Köln an EB Hermann von Wied (3. 3. 1536): ARC II 177–179 (Nr. 63); vgl. ebd. Nr. 61 u. 62.

⁴⁰ Ebd. 179 Anm. 60 u. 63.

⁴¹ *H. J. Limburg*, *Das Votivoffizium von der Menschwerdung in Johannes Groppers „Libellus piarum precum“* (1546). *Theol. Liz. Diss. masch.* (Trier 1967) 3.

⁴² Vgl. *A. J. Gail*, *Johann von Vlatten* (vor 1500–1562), in: *Rhein. Lebensbilder II* (1966) 56 ff.; *J. Niessen*, *Der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann V. von Wied* (1536 bis 1547), in: *Rhein. Vierteljahresblätter* 15/16 (1950/51) 298 f.

⁴³ *W. Lipgens*, *Kardinal Johannes Gropper 1503–1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, in: *RST* 75 (1951) 29.

dramatisch verlaufen sein, wollte man Gropper bis zu diesem Zeitpunkt eine entschieden antikirchliche Gesinnung unterstellen. Es beruht leider auch nur auf Phantasie, wenn der letzte Gropper-Biograph ihn auf dem Reichstag „im irenischen Geist des Erasmus“ an der „Confutatio“ mitarbeiten und den kurkölnischen Kanzler Bernhard von Hagen daselbst „auf das Entschiedenste für eine humanistische Verständigungspolitik instruieren“ läßt⁴⁴. Tatsache ist, daß Groppers Name nur ein einziges Mal in den Listen der Theologenkommission auftaucht⁴⁵ und er nach den neuesten Forschungen H. Immenkötters⁴⁶ sicherlich keinerlei Anteil an der Erstellung der „Confutatio“ hatte; dagegen bezeugen die Quellen, so die Mainzer Reichskanzleiakten und – ihnen folgend – das Protokoll Valentins von Teteleben⁴⁷, daß Gropper zusammen mit dem Kölner Dompropst im Gravamina-Ausschuß saß und demgemäß die diesbezüglichen Ergebnisse im Endabschied vom 19. November mitformuliert haben wird. Das deckt sich mit Groppers eigener Aussage, daß er „oft bey hohen trefflichen rathschlagen, als unter anderem bei berathschlagung des Augspurgischen Abschieds und dem rathschlage über die geystliche und weltliche Beschwerde daselbst . . ., neben anderen seiner C. G. verordneten gesessen und gewesen und solchs alles mit handeln, rathschlagen und beschließen helfen . . .“⁴⁸ Als Beobachter der theologischen Szenerie aber wurde ihm Augsburg zur Wegscheide. Das Scheitern der Ausgleichsverhandlungen führte ihn zu der Erkenntnis, daß fruchtbare Dialoge nur zu erwarten waren, wenn jeder Gesprächsteilnehmer über die eigene theologische Position wie über die des Gegners gründlichere Kenntnisse besaß. So widmete sich Gropper – wie er später Kaspar Hoyer erzählt⁴⁹ – seit 1530 dem Bibel- und Väterstudium.

Man hat gelegentlich schon deshalb Gropper zur geistigen Verwandtschaft des Erasmus rechnen wollen, weil er – der als promovierter Jurist erst spät zur Theologie gestoßen war und nicht die Schule der Spätscholastik durchlaufen hatte – seine Theologie an der Bibel und den Vätern orientierte.

⁴⁴ Ebd. 43 f., nach *W. van Gulik*, Johannes Gropper (1503–1559). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der Rheinlande im 16. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1906) 43.

⁴⁵ Vgl. die „Wahrhaftig anzaygung“ (Ev, Dv) des Reichsherolds Caspar Sturm; *V. Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535 (Wiesbaden 1970) 224 und Anm. 33.

⁴⁶ *H. Immenkötter*, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530, in: *KLK* 33 (1973). I. s. Arbeiten an der kritischen Edition der „Confutatio“ stehen kurz vor ihrem Abschluß.

⁴⁷ *H. Grundmann* (Hrsg.), Valentin von Teteleben. Protokoll des Augsburger Reichstages 1530, in: *SVRG* 177 (1958) 85. 132. 151. 196; *ARC* I 489 Anm. 54; vgl. ebd. 584 Anm. 78.

⁴⁸ „Warhafftige Antwort“ (1545), fol. 43r.

⁴⁹ Ende Januar 1556: *W. E. Schwarz*, Römische Beiträge I 412 – 422, hier 417 f. Vgl. *R. Braunisch*, Theologie der Rechtfertigung 34 und Anm. 182.

Hier wäre aber zu bedenken, daß zu jener Zeit in ganz Westeuropa der sogenannte „Evangelismus“⁵⁰ lebendig war, eine Bewegung, die in und aus dem Geiste der Heiligen Schrift die Erneuerung des christlichen Daseins anstrebte. Das Zurückgehen auf die Bibel, die Normierung von Theologie und Leben am Evangelium kennzeichnete eine damals allgemeine und „moderne“ Geistesrichtung, wohl beeinflusst vom Ideengut des Humanismus und der Reformation, nicht indessen ausschließlich dort beheimatet. Man wird also gerade für eine Periode, in der – wie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts – hinsichtlich theologischer Methodik und Doktrin noch vieles in Fluß ist, übereilte ideengeschichtliche Festschreibungen vermeiden müssen.

II.

R. Stupperich hat als erster darauf aufmerksam gemacht, daß Gropper sich für die Auseinandersetzung mit den reformatorischen Gedanken in seinem Hauptwerk von 1538 Melanchthons „Loci communes“ in der Auflage von 1535 zur Vorlage genommen hat⁵¹. Nicht Luther also war Groppers literarischer Gesprächspartner, wie immer wieder zu lesen ist. Wenn sich Gropper mit dem reformatorischen Bekenntnis zuerst in der Form Melanchthons vertraut machte, so trug dazu gewiß nicht zuletzt der Eindruck bei, den der gelehrte Theologe der Neugläubigen mit seinem versöhnlich-irenischen Auftreten in Augsburg bei ihm hinterlassen hat. Die sachlich-faire Behandlung seines ungenannten Dialogpartners im „Enchiridion“ bestätigt denn auch die ernsthafte und lernbereite Auseinandersetzung mit dem Anliegen der Reformation. Gropper löste ein, was er im Vorwort versprochen hatte: kein Gegner solle persönlich angegriffen werden; er wolle nur die falschen Lehren zurückweisen; im übrigen stehe er nicht an, Gedanken und Formulierungen seiner theologischen Kontrahenten, sofern sie der „doctrina hactenus recepta“ nicht zuwiderlaufen, zu übernehmen⁵². In der Zeit des Kölner Kirchenkampfes, als die einstmaligen freundschaftlichen Beziehungen zueinander längst abgebrochen waren, urteilte Butzer einmal über Groppers „Enchiridion“: „Da ist aber nichts besonderes würckliches außgerichtet worden, ohne das der Gropper ein groß buch zusammengetragen, und nicht des geringen theils aus unsern Büchern; aber

⁵⁰ P. *Imbart de la Tour*, *Les origines de la reforme III: L'Evangelisme* (Paris 1948) 398–400; H. *Jedin*, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts I* (Würzburg 1937) 135 ff.; *ders.*, *Geschichte des Konzils von Trient I* (Freiburg i. Br. 1951) 294 ff.; M. *Batallon*, *Erasmus y España* (Mexiko 1950) I 170 ff., II 103 ff.; E. M. *Jung*, *On the Nature of Evangelism in 16th Century Italy*, in: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) 511–527; A. *Franzen*, *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Wende und Ausklang der erasmischen Reformbewegung im Reformationszeitalter*, in: *HJ* 83 (1964) 88.

⁵¹ R. *Stupperich*, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, in: *SVRG* 160 (1936) 18 Anm. 3.

⁵² *Ench. fol.* 47r–48r.

indem alles dahin gekrümmt, das er die alten mißbreuch wider malet und schmuckete.“⁵³ Melanchthon hatte bereits im März 1539 gegenüber Hermann von Wied dem Gropperschen Werk eine ebenso scharfe wie undifferenzierte Absage erteilt⁵⁴. Dabei konnte gerade er kaum übersehen haben, wie großzügig dem Gedankenansatz der „Loci“ im „Enchiridion“ Raum gegeben worden war; wie weitgehend Naturrechtslehre⁵⁵, Urstand- und Erbsündenvorstellung⁵⁶, Konkupiszenz- und Gesetzeswertung⁵⁷, die Begriffe von Buße⁵⁸ und Glaube⁵⁹, die Anerkennung der Heilsgewißheit⁶⁰ und Betonung der Christusgerechtigkeit⁶¹ sich zum Teil bis in die formale Struktur seinen Darlegungen anschlossen. Man darf den Gropper nach 1543 nicht einfachhin mit dem gleichsetzen, der zwischen 1536 und 38 am „Enchiridion“ arbeitete. Den Kampfschriften gegen Butzer⁶² haftet ohne Zweifel eine gewisse apologetische und inquisitorische Enge der Argumentation an; sie spiegelt die damalige kirchenpolitische Situation in Köln. Das „Enchiridion“ widmet sich hingegen noch unbefangen, ja geradezu wohlwollend der reformatorischen Theologie. Tritt Gropper auch in grundsätzlichen Fragen kompromißlos für die kirchliche Lehre ein, etwa in der Beurteilung der Konkupiszenz des renatus⁶³, in der Behandlung des Kirchen-⁶⁴, Sakramenten-⁶⁵ und Gnadenbegriffs⁶⁶, so ist er doch weitherzig genug, nicht schon einen Gedanken einer Formel wegen zu verurteilen. Und nicht nur, daß er bemüht war, starre Begrifflichkeit und lebendigen Inhalt voneinander zu trennen, er hat es auch weitgehend verstanden, zwischen gegensätzlichen Sachverhalten einerseits und verschiedenen schwerpunktsbedingten Ansichten eines Sachverhalts andererseits zu

⁵³ W. van Gulik, Gropper 53 Anm. 2.

⁵⁴ CR III 652 (Nr. 1784). Vgl. das von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon unterzeichnete Schreiben an die Nürnberger Geistlichen (Febr. 1540): WA/Br. IX 52, 49 ff. (Nr. 3444).

⁵⁵ Vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 69–81.

⁵⁶ Vgl. ebd. 67 ff., 88 ff.

⁵⁷ Vgl. ebd. 88 ff., 135 ff.

⁵⁸ Vgl. ebd. 183 ff.

⁵⁹ Vgl. ebd. 298 ff.

⁶⁰ Vgl. ebd. 322 ff.

⁶¹ Vgl. ebd. 404 ff.

⁶² Auf das von Butzer und Melanchthon gemeinsam verfaßte „Einfaltigs bedencken“ (1543) antwortete Gropper mit seiner „Christlichen und Catholischen gegenberichtung“ (1544); gegen Butzers Schrift „Wie leicht unnd füglich Christliche vergleichung“ (1545) richtete sich Groppers „Warhafftige Antwort und gegenberichtung“ (1545). Die genauen Titel siehe bei Th. Schlüter, Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied aus den Jahren 1542 bis 1547. Ein Beitrag zur rheinischen Reformationsgeschichte und -Bibliographie. Diss. phil. masch. (Bonn 1957), Kat. Nr. 25, 29, 70, 71.

⁶³ Vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 95 ff., 126 ff.

⁶⁴ Vgl. ebd. 267 ff.

⁶⁵ Vgl. ebd. 285 ff.

⁶⁶ Vgl. ebd. 207 ff., 364 ff., 372 ff., 398 ff.

unterscheiden. Man ist nicht von vornherein gezwungen, die gelegentliche Rezeption evangelischer Formeln einem unkritischen Eklektizismus zuzuschreiben. Der jeweilige Zusammenhang erweist, daß Gropper vielen melanchthonischen Begriffsprägungen und Satzgefügen einen „katholischen“ Inhalt abzulauschen vermochte. Unbelastet von scholastischen Distinktionen und Definitionen, geschult an Bibel- und Vätertheologie konnte er manche alte und fast vergessene Wahrheit neu entdecken, manche im Verlauf der Geschichte verschütteten Aspekte wieder ins Licht setzen. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß Groppers offene, weithin systemunabhängige Art zu reflektieren, daß seine weniger definierende als beschreibende Sprache manchmal den Eindruck des Unpräzisen und Disparaten hinterläßt. Und die Gefahr der Mißdeutung des Gegners wie der Verdunkelung der eigenen Position, die mit der Inanspruchnahme von zumeist doch inhaltlich festgelegten Formeln des anderen heraufbeschworen wird, hat Gropper wohl zu gering veranschlagt. Wo er die Terminologien Melanchthons nicht mit Zeugnissen der Tradition inhaltlich stützt, ausweitet und ergänzt, scheut er sich nicht, sie auch bisweilen in neue Zusammenhänge einzufügen und in seinem Sinne umzubiegen. Butzers „krümmen“ ist daher sicherlich nicht ganz aus der Luft gegriffen. Um die Mauern des Unverständnisses, des Dogmatismus und selbstsicheren Formalismus auf beiden Seiten abzubauen, erschien Gropper diese Methode jedoch legitim; sie konnte immerhin dazu beitragen, erstarrte Begriffs- und Formelhülsen aufzubrechen und einen weiteren, tieferen Inhalt zu erschließen, der hüben wie drüben als anerkanntes theologisches Geistesgut vorzusetzen war. Mit Groppers „Enchiridion“ besitzen wir eines der wenigen Zeugnisse vortridentinischer Theologie, in denen der Mut und die Bereitschaft bekundet werden, der unfruchtbaren Polemik zu entsagen und die Konsequenz im Stehen zur eigenen Sache mit der Konzilianz dem konfessionellen Gegner gegenüber und der Einfühlung in seine Gedankenwelt über formale Barrieren hinweg zu verbinden.

Es hätte freilich schon einer unvoreingenommenen Lektüre bedurft, die – hinter eine Formel zurückgehend – sich noch der Sache selbst annimmt, um dem Buch das Schicksal der 1596 unter Clemens VIII. erfolgten Indizierung zu ersparen⁶⁷. Die Ursachen dafür, daß das „Enchiridion“ bereits seit dem Ende der 50er Jahre mehr und mehr in Vergessenheit geraten war, daß nicht das „Enchiridion“, sondern der Große Katechismus des Petrus Canisius und der Catechismus Romanus die maßgebenden theologischen Leitfäden für den Seelsorgsklerus wurden, hat Jedin benannt: Einerseits verdrängte die von Spanien ausgehende neuere Scholastik die von Gropper gepflegte

⁶⁷ *A.a.Sotomaïor*, Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus (Madrid 1667), fol. 374. Zu dem für das gegen Gropper um die Wende 1558/59 laufende römische Inquisitionsverfahren von seinem Denunzianten Zaccaria Delfino zusammengetragene Anlagematerial vgl. *R. Braunisch*, Theologie der Rechtfertigung 42–44.

Schrift- und Vätertheologie, andererseits grenzte das Trienter Konzil das katholische Glaubensgut schärfer gegen den protestantischen Lehrbegriff ab, als es im „Enchiridion“ geschah, und schuf neue, verbindliche Formulierungen des katholischen Dogmas⁶⁸.

Der gern wiederholten, wenn auch nie bewiesenen Behauptung, Groppers „Enchiridion“ sei vom Geist des Erasmus inspiriert, hat erst jüngst H. J. Limburg überhaupt eine erste konkrete Stütze geben können, als er verschiedene Textparallelen zwischen Groppers Werk und der „Explanatio symboli“⁶⁹ des Erasmus nachwies und damit die Basis für eine quellenbezogene Prüfung der geistigen Beziehungen zwischen Gropper und dem Humanisten aus Rotterdam schuf⁷⁰. Die sorgfältige Überprüfung des „Enchiridion“ ergab nun, daß Gropper auch dessen „Exomologesis“⁷¹ von 1524 und den „Ecclesiastes“⁷² von 1535 bei der Abfassung seines Erstlingswerks zu Rate gezogen hat. Das theologische Gewicht aller Entlehnungen erwies sich indessen als nicht allzu bedeutend. Lediglich der Groppersche Kirchen- und Glaubensbegriff trägt in einigen Details das deutliche Signum des Erasmus, wobei allerdings gerade hier nicht übersehen werden sollte, daß die gemeinsamen Gedanken ihren ursprünglichen Ort zumeist bei Augustinus und Bernhard von Clairvaux haben, Autoren, auf die Gropper in seinem gesamten literarischen Werk immer wieder mit besonderer Vorliebe direkt Bezug nimmt. Bei Erasmus fand Gropper zudem verschiedene etymologische und philologische Ausführungen, die er gern von einem Kundigeren übernahm. Ebenso konnte er manche pastoralen Anweisungen wohl kaum besser formulieren als der Rotterdamer Humanist. Das „Enchiridion“ blieb nichtsdestoweniger das eigenständige und charakteristische Werk einer originellen theologischen Persönlichkeit. Geistige Anleihen, ob von Erasmus, Melanchthon oder den Theologen von Augustin bis Thomas, dienten Gropper zur Klarstellung seiner eigenen Position. Weder seine Kirchen-, noch seine Sakramentenlehre, schon gar nicht seine Rechtfertigungslehre sind erasmisch, vielmehr – wenn man so will – genuin gropperisch.

III.

Groppers Theologie ist landläufig nur hinsichtlich seiner Lehre von der „doppelten Gerechtigkeit“ bekannt, wie sie im „Regensburger Buch“ zum erstenmal von ihm klar formuliert und auf dem Trienter Konzil als die

⁶⁸ H. Hedin, Das Autograph Johann Groppers zum Kölner Provinzialkonzil von 1536, in: Spiegel der Geschichte. Fg. f. M. Braubach (Münster 1964) 289.

⁶⁹ Opera omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata. Recognovit Ioannis Clericus (= Opp.) V (Leiden 1704 / Hildesheim 1962) 1133–1196.

⁷⁰ Siehe oben Anm. 41.

⁷¹ Opp. V 146–170.

⁷² Opp. V 769–1100.

These der „Kölner“ zurückgewiesen worden war. Dennoch gibt es kaum eine Theorie aus jener Zeit, die bis heute gründlicher mißverstanden wurde als diese. Das theologische Problem um die „duplex iustitia“⁷³ soll aber hier nur deshalb noch kurz zur Sprache kommen, weil – wie ich meine – an seiner Behandlung am einleuchtendsten aufgewiesen werden kann, mit welcher leichter Hand man bisweilen glaubt, unserem Autor seine geistige Heimat zuweisen zu können.

Das fundamentale Mißverständnis, das seit Stupperichs Arbeit von 1936 über den „Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen“⁷⁴ die Literatur zur „Duplex-iustitia“-Lehre bis in die jüngste Zeit belastet – wobei nicht verschwiegen werden soll, daß H. Jedin hier eine rühmliche Ausnahme macht⁷⁵ –, ist die Verwechslung von doppelter Rechtfertigung und doppelter Gerechtigkeit. Stupperich vertritt die These, daß die Struktur der Rechtfertigungslehre des Erasmus bei den vermittelnden und verständigungsbereiten Theologen der 30er Jahre (und bis zu den Regensburger Gesprächen) in beiden konfessionellen Lagern, wie Pflug, Gropper, Haner, Witzel, Melancthon und Butzer, nachzuweisen ist, weshalb alle mehr oder weniger als Schüler des Erasmus anzusprechen seien⁷⁶. Das Charakteristikum seiner Rechtfertigungslehre sei die doppelte Rechtfertigung durch Glaube und Werke, der innere Vorgang der purificatio cordis durch den Glauben und Zurüstung des Menschen durch den Heiligen Geist und die opera caritatis. Eine solche Doppelform der Rechtfertigung „bot sich der vermittelnden, die Extreme ausgleichenden Theologie des Erasmus ganz von selbst an“⁷⁷. Obschon Stupperich selbst zugesteht, daß die Wurzeln dieser Rechtfertigungskonzeption über Thomas bis auf Augustin zurückreichen, weshalb sie in der vortridentinischen Theologie in Italien ebenso wie in England und Deutschland anzutreffen sei, gelangt er zu der Schlußfolgerung: „Da alle Erasmus-Schüler ohne Ausnahme die Lehre von der doppelten Rechtfertigung vertreten, so liegt die Annahme nur zu nahe, daß sie dazu von Erasmus selbst bestimmt sind.“⁷⁸ Und an anderer Stelle mit Bezug auf Gropper: „Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Lehre von der doppelten Rechtfertigung, die wir bei allen Schülern des Erasmus bisher gefunden haben, auch bei Gropper auf erasmischen Einfluß zurückführen.“⁷⁹

⁷³ Ausführlich hierzu *R. Braunisch*, *Theologie der Rechtfertigung* 419–431.

⁷⁴ Siehe oben Anm. 51. Vgl. *R. Stupperich*, *Der Ursprung des „Regensburger Buches“ von 1541 und seine Rechtfertigungslehre*, in: ARG 36 (1939) 88–116.

⁷⁵ *H. Jedin*, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggés*, in: RST 55 (1931) 117–123; ders., *Seripando* II 263 f.

⁷⁶ *R. Stupperich*, *Humanismus* 11–36.

⁷⁷ Ebd. 10 Anm. 4.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. 18.

Man kann sich zunächst nicht ganz des Eindrucks erwehren, als sollte eine *sententia a priori* so nachträglich ihre Stützen erhalten. Doch die anzuzweifelnde Versammlung der genannten verschiedenen theologischen Geister unter dem einen Hut des Erasmus einmal dahingestellt, wäre doch zunächst zweierlei zu fragen: 1. Warum sollte eigentlich diese wenig aufregende Parallele, nämlich die allen gemeinsame traditionelle Lehre von der Rechtfertigung aus Glaube und Werken gerade eine Abhängigkeit von Erasmus signalisieren? 2. Warum sollte diese Auffassung, die im Grunde auch von den Reformatoren nicht bestritten wird, überhaupt eine vermittelnde Funktion haben? Auf die letztere Frage erhalten wir von Stupperich folgende Antwort: Während Erasmus die scholastische Terminologie gern gemieden und die Wirkung der *iustificatio prima*, d. h. die „*iustitia infusa*“ der Scholastik, lieber frei mit „*iustitia repurgans*“ umschrieben habe, seien seine Schüler in ihren Ausgleichsbestrebungen schon weitergegangen und hätten stattdessen den reformatorischen Terminus „*iustitia imputata*“ aufgegriffen. „Den Weg hatte ihnen Erasmus geebnet und gewiesen; so fiel es ihnen nicht schwer, diese Wendung zu vollziehen.“⁸⁰

Stupperich ist also der Auffassung, die Vermittlungstheologen hätten an die Stelle der thomistischen „*iustitia infusa*“ – d. i. die mittels des Glaubens eingegossene Gnadengerechtigkeit der ersten Rechtfertigung – die „*iustitia imputata*“ gesetzt. Frage: Und was geschah mit der thomistischen „*iustitia acquisita*“, jener erworbenen Gerechtigkeit, die aus den Werken des bereits Gerechtfertigten erwächst und Ausweis der zweiten Rechtfertigung ist? Will sie der Autor etwa mit der „*iustitia inhaerens*“ identifizieren, da doch auch er wußte, daß die Kompromißformel der Religionsgespräche mit diesen beiden Gerechtigkeiten operiert? Seine Interpretation (noch 1967) des bekannten Artikels V des „Regensburger Buches“ läßt in der Tat daran keinen Zweifel: „Die doppelte Gerechtigkeit wurde festgehalten. Nun hieß es: Der Mensch erlangt im Glauben die zugerechnete Gerechtigkeit (*iustitia imputata*). Dieser rechtfertigende Glaube wird in Werken wirksam und bedeutet somit den Anfang der bleibenden Gerechtigkeit (*iustitia inhaerens*). Der Christ ist also im doppelten Sinn gerecht: 1. aus Gottes Barmherzigkeit (*iustus reputatus*), 2. um seiner Werke willen (*effective*).“⁸¹

Damit ist aber nicht nur die babylonische Begriffsverwirrung nahezu perfekt, die ganze Theorie der Gropplerschen „*duplex iustitia*“ ist mißverstanden. Denn die *iustitia infusa* wurde keineswegs durch die *iustitia imputata* abgelöst, sondern diese trat jener zur Seite und hatte primäre Geltung. Und die *iustitia inhaerens* ist nicht jene bleibende Gerechtigkeit, die aus Werken erwächst, sondern identisch mit der *iustitia infusa* und

⁸⁰ Ebd. 10 Anm. 4.

⁸¹ R. Stupperich, *Geschichte der Reformation* (Münster 1967) 189.

„Prinzip der Mehrung, des Wachstums der aus Gnaden uns kommunizierten Liebe“ (H. Laemmer). Die Ausgleichsbemühungen zielten darauf ab, der Gerechtigkeit Christi (= *iustitia imputata Christi*) im Rahmen der Rekonziliation eine grundlegende rechtfertigende Funktion zuzugestehen, ohne daß die seinshafte Erneuerung als Ermöglichungsgrund der fortschreitenden Rechtfertigung in den Werken aufgegeben werden sollte. Daß damit die erste Rechtfertigung eine unerfreuliche und zu Recht kritisierte Zwittergestalt erhielt, liegt auf der Hand. Zudem hatte bereits die *iustitia inhaerens* in dem Maße an Bedeutung verloren, in dem die *imperfectio operum* auf sie übertragen worden war. Die ursprüngliche Form der „Duplex-*iustitia*“-Lehre bei Seripando zeigt dann recht deutlich, wie sehr die *iustitia inhaerens* von der *iustitia Christi imputata* überlagert und letztlich zu einem leeren Begriff degradiert wird⁸².

Um das Ganze noch zu präzisieren: Groppers Regensburger Artikel V⁸³ lehrt eindeutig, daß der Mensch durch die Gnade Christi Sündenvergebung *und* effektive Erneuerung in der ersten Rechtfertigung erlangt; durch den Glauben empfängt der Sünder die Rekonziliation *und* die *caritas*. Der rekonziliarischen Sündenvergebung wird – wie auf reformatorischer Seite üblich – die *imputatio iustitiae Christi* zugeordnet; neben ihr figuriert die *iustitia* beziehungsweise *caritas infusa* = *iustitia inhaerens* als die Basis der guten Werke. Auf die „*dignitas seu perfectio*“ dieser „*iustitia nobis in Christo communicata*“, überhaupt auf die *iustitia inhaerens*, soll man sich jedoch ihrer Unvollkommenheit wegen nicht stützen, sondern allein auf die imputierte Christusgerechtigkeit. Das ist die „doppelte Gerechtigkeit“ des „Regensburger Buches“, die Gropper dann 1544 in seinem „Antididagma“ als die doppelte *causa formalis* der Rechtfertigung bezeichnete⁸⁴. Darüber hinaus spricht sodann der Artikel V in der üblichen Form von der zweiten Rechtfertigung durch die guten Werke. Die *iustitia inhaerens* ist somit nicht, wie Stupperich will, ein durch gute Werke zu erringender *moralischer* Gerechtigkeitshabitus (der demgemäß der 2. Rechtfertigung zugehörte), sondern der *metaphysische* Gerechtigkeitshabitus, der in der 1. Rechtfertigung eingegossen wird, auf daß er sich in Werken auswirke.

Übrigens ist – um auch dies noch angesichts der Verwirrung in der Literatur hier anzufügen – eine „duplex *iustitia*“ im Sinne einer implizite oder explicite vertretenen Doppelung der rechtfertigenden Formalursache in

⁸² Vgl. J. Henninger, S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia, in: St. Gabrieler Studien III (Mödling b. Wien 1935) 28.

⁸³ K. Th. Hergang, Das Religionsgespräch zu Regensburg i. J. 1541 und das Regensburger Buch, nebst anderen darauf bezüglichen Schriften jener Zeit (Kassel 1858) 98–106; CR IV 198–201. Vgl. R. Braunnisch, Die „Artikell“ der „Warhafftigen Antwort“ (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41), in: Von Konstanz nach Trient. Fg. f. A. Franzen (Paderborn 1972) 519–545 (Lit.).

⁸⁴ Vgl. R. Braunnisch, Theologie der Rechtfertigung 368 Anm. 28.

Groppers „Enchiridion“ von 1538 *nicht* nachweisbar, wenn auch ihre wurzelhaften Elemente vorhanden sind. Doch erscheint die Entwicklung zur Theorie von Regensburg und des „Antididagma“ von den Gedankenansätzen im „Enchiridion“ her gesehen aufgrund ihrer dort eigenartigen Integration keineswegs als a priori zwingend. In der Nachfolge Augustins und Bernhards steht für Gropper der theologischen Maxime hinreichender Gnadenerneuerung die religiöse Empirie ihrer unzureichenden existentiellen Umsetzung entgegen, weshalb der stets Sünder bleibende Gerechtfertigte letztlich nur dort die tröstliche und bergende Gewißheit seiner Versöhnung mit Gott und seiner innerlichen Erneuerung erfährt, wo er sich je aufs neue im Glauben an das Leidensverdienst Christi hält und auf dessen Zuwendung für seine Person fest vertraut. Der Gerechtigkeit Christi kommt jedoch im „Enchiridion“ nirgendwo die Bedeutung einer formell bewirkten Gerechtigkeit im Menschen zu; sie behält die Funktion der absoluten Verdienstursache der Rechtfertigung. Es tritt nicht eine angerechnete Gerechtigkeit Christi neben die inhärierende; vielmehr gewinnt der effektiv Gerechtfertigte aufgrund seiner mit der Rekonziliation und inneren Erneuerung gegebenen Eingliederung in den Leib Christi Zugang zu dessen Gerechtigkeit, indem er glaubend an der Verdienstleistung Christi in der Weise partizipiert, daß diese Christusgerechtigkeit auf imputativem Wege die ungenügenden Heilswerke vervollkommnend ergänzt⁸⁵. Solange aber die *iustitia Christi* innerhalb der Struktur der Rechtfertigungslehre als *causa meritoria* anerkannt blieb, ihre ergänzende Funktion auf den Bereich der 2. Rechtfertigung beschränkt und ihre Inanspruchnahme im Glauben von der Christusgemeinschaft als einer Dimension der effektiven Gerechtigkeitsrealität abhängig gemacht wurde, konnte Groppers besondere Wertschätzung des Aspekts der *iustitia Christi* nicht nur die katholische Theologie an manche nahezu vergessene paulinische und patristische Wahrheit erinnern, hier bot sich auch eine gültige Verständigungsgrundlage mit den Reformatoren an, insofern einerseits das „*simul et peccator*“ der Gerechtigkeitsexistenz ernstgenommen und andererseits ein allzu einseitiges Insistieren auf der *gratia dei innovans* – wie bei den Katholiken üblich – abgelenkt wurde⁸⁶, das heißt der relationale Charakter des Rechtfertigungsgeschehens als Korrektiv übertriebener qualitativer Interpretationsformen gewürdigt werden konnte⁸⁷. Erst mit der späteren Ausweitung der Unvollkommenheit

⁸⁵ Vgl. ebd. 322 ff., 365 ff., bes. 404 ff.

⁸⁶ „Wir sind gerecht nicht nur durch die Gerechtigkeit, die Gott in uns schafft, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes selbst, in dem die Heiligkeit Christi, dessen Glieder wir sind, uns beschattet. Nur darf diese Heiligkeit nicht von der uns in der Gnade verliehenen Heiligkeit getrennt werden“: *M. J. Scheeben*, *Mysterien des Christentums* (Freiburg i. Br. 1865) 537.

⁸⁷ Vgl. hierzu *G. Söhngen*, *Gesetz und Evangelium*, in: *Catholica* 14 (1960) 93 f.; *O. H. Pesch*, *Die Rechtfertigungslehre Luthers in katholischer Sicht*, in: *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther* (Berlin 1967) 70 f.

von den Werken auf die inhärierende Gerechtigkeit selbst und mit dem Zurücktreten des Gedankens der Christugemeinschaft waren die Voraussetzungen für die „Duplex-iustitia“-Theorie geschaffen. Das, was bei Melanchthon vorgezeichnet war, erscheint nunmehr auch bei Gropper: Die iustitia Christi, nicht mehr eingebunden in den Gliedschaftsgedanken und damit bereits isoliert, tritt jetzt als selbständiger, imputativ rechtfertigender Faktor neben die iustitia inhaerens und findet – dieser vorgeordnet und sie immer mehr verdrängend – ihren neuen Anschluß bei der Sündenvergebung. Damit ist offenkundig, daß Gropper seinem Gesprächspartner im „Enchiridion“ drei Jahre später mehr als auf halbem Wege entgegenzukommen bereit war; man wird also die nachträglichen Auswirkungen seiner Melanchthon-Studien bei der Bewertung der Entwicklung der „Duplex-iustitia“-Theorie verstärkt in Anschlag bringen müssen. Daß Erasmus an diesem gesamten theologischen Komplex keinerlei Anteil hat, dürfte jedenfalls hinreichend deutlich geworden sein.

Verpflichtet der kirchlichen Lehrtradition, dabei aufgeschlossen für eine sachgerechte Verständigung, so tritt uns der Gropper des „Enchiridion“ gegenüber. Diese Grundeinstellung kennzeichnet sein gesamtes Lebenswerk, wenn auch die Gewichte sich je nach den Umständen der Zeit verschoben. Forderte der Versuch Hermanns von Wied, das Erzstift zu protestantisieren, ab 1543 den kirchentreuen Theologen zum kämpferischen Widerstand heraus, wobei er in der Wahl der Mittel ebensowenig zimperlich war wie seine Gegner, so verband ihn in den vorausliegenden Jahren der Unionsgespräche mit Butzer eine allzu optimistische Kompromißbereitschaft. Der Enthusiasmus der Stunde, die Hoffnung auf einen greifbaren Einigungserfolg beförderten die Illusion, ein die Differenzen verschleiernendes und disparate theologische Maximen mit vagen Formulierungen zusammenbindendes Verhandlungsergebnis könne dem Ziel der Einheit näherbringen. Es hieße indessen das Gropper-Bild ungebührlich verkürzen, würde man ihn zu einseitig aus der Perspektive der Worms-Regensburger Vermittlertätigkeit oder des Kölner Kirchenstreits beurteilen wollen. Auch der ältere Gropper verleugnete nie jene geistige Grundhaltung, die ihn bis in die 40er Jahre in besonders glücklicher Weise auszeichnete: Das Überlieferte kritisch bewahrend, das Neue unvoreingenommen prüfend, so suchte sich Gropper seinen Weg, der im besten Sinne des Wortes „katholisch“ war – ein Weg zwischen Humanismus und Reformation.

Primat und Episkopat in der deutschen Kanonistik des 18. Jahrhunderts*

Von PETER FROWEIN

Das 18. Jahrhundert ist im Urteil der Nachwelt der Gefahr ausgesetzt, als später Ausläufer des Mittelalters zu gelten. Der Untergang seiner traditionsbefrachteten Strukturen scheint nur noch archivalischem, rein wissenschaftlichem Interesse Raum zu lassen. Insbesondere lief die katholische Kirchengeschichtsschreibung Gefahr, nach dem Ersten Vatikanischen Konzil alle Gedanken, die nicht gradlinig in dessen Definitionen über Primat und Unfehlbarkeit einmündeten, als den leider nicht vermeidbaren Schrott allzu menschlichen Denkens zu den Akten zu legen. Neben dieser „pragmatischen“ Konzeption – das Vaticanum habe mit dem Dogma gleichzeitig ein Urteil über die Katholizität einer längst überlebten Bewegung gefällt¹ – begegnet eine mehr positivistische Interpretation, der Versuch einer gewissen Ehrenrettung: Weil das Tridentinum manche Frage offengelassen habe, konnte lange Zeit ein breiteres Spektrum kanonistischer und theologischer Meinungen das Adjectivum „katholisch“ beanspruchen². Nachdem S. Merkle (1909) einer günstigeren Beurteilung des Aufklärungszeitalters den Weg bereitet hatte, indem er auch auf Ansätze echt katholischer Reform hinwies³, und allmählich eine „zweite Aufklärung“⁴ heraufzog, gewann eine offenerere, ja pluralistische Sicht an Boden, die dem 18. Jahrhundert und seinen theologischen Schulen mehr abzugewinnen suchte⁵. Aus der Sicht des letzten Vaticanums erscheint das erste eher als

* Dieser Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 4. 10. 1973 in Würzburg anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in deren Sektion für Geschichte gehalten hat.

¹ P. Muschard, Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jahrhundert außerhalb des Benediktinerordens, Theolog. Quartalschrift 112 (1931) 362, 383 u. ö., ignoriert fast ganz die Schule Barthels und Nellers und das österreichische Kirchenrecht.

² Vgl. L. Just, Das Erzbistum Trier (Leipzig 1931) 181; E. Hegel, Febronianismus und Aufklärung im Erzbistum Köln, Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein 142/143 (1943) 168.

³ Hegel 147; R. Bäumer in: Lexikon f. Theologie u. Kirche VII² (Freiburg 1962) 308.

⁴ H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte V (Freiburg 1970) S. VI; zum hier behandelten Zeitabschnitt vor allem S. 477–530 (von H. Raab).

⁵ Das verstärkte Interesse in den letzten 50 Jahren wird deutlich an der Vielzahl von Veröffentlichungen von L. Just, M. Braubach, E. Hegel, H. Raab, A. Ph. Brück, H. Mathy, F. Merzbacher, J. Beumer SJ, um nur einige zu nennen; in Vorbereitung sind Arbeiten über Hontheim (H. Raab), Barthel (F. Merzbacher), Neller (P. Frowein); Ende 1973 erschien P. Frowein, Philipp Hedderich (1744–1808). Ein rheinischer Kanonist aus dem Minoriten-

extreme Weite eines ständigen Pendelschlags der Dogmengeschichte, als deren Gegenpol das Konstanzer Konzil angesehen werden kann⁶. Man interpretiert Konzilsdekrete zunehmend aus der jeweiligen akuten Lage und Notlage heraus und versucht damit, das zeitgeschichtliche Moment zu berücksichtigen – theologisch könnte man sagen: das inkarnatorische Moment. Daß dabei heute der Pendelschlag leider bisweilen in die Richtung von Konstanz geht, ist weniger ein Beweis gegen die Berechtigung erneuter Reflexion als ein Beweis eben für die Zeitgebundenheit auch vieler Komponenten heutiger Aussagen. Soviel ist wohl sicher: Man darf in analoger Weise auch von einem genuin katholischen „Pluralismus“ sprechen. Würzburg ist in Deutschland dafür geradezu ein Symbol: Hier tagte 1848 zum ersten Mal die deutsche Bischofskonferenz, und seit 1971 berät hier die Synode der westdeutschen Diözesen. Beide sind Ausdruck für das Bewußtsein, daß neben der Kategorie der Einheit die der Vielheit oder – besser – die der Fülle stehen muß. Das 18. Jahrhundert – um wenigstens eine seiner Funktionen schon hier zu nennen – hat für uns trotz vieler Abwege manches Lehrgeld auf dem Weg zur rechten Mitte bezahlt.

Die Einengung des Themas auf das 18. Jahrhundert bedarf einer Begründung. Das Ende der Epoche ist deutlich, es ist markiert durch die Jahre 1789 und 1803 – Ausbruch der Französischen Revolution und Reichsdeputationshauptschluß. Der Beginn des hier behandelten Abschnittes ist weniger eindeutig. 1648 endete der 30jährige Krieg, von der vollen Souveränität der Reichsfürsten trennte nur noch ein formeller Schritt, und mit dem Abschluß der Religionskriege war die abendländische Kirchenspaltung besiegelt. Wenig später setzte die „Krise des europäischen Geistes“ ein: 1690 erscheint J. Lockes († 1704) wichtiges Werk, 1672 und 1705 die bahnbrechenden staats- und naturrechtlichen Werke S. Pufendorfs († 1694) und Chr. Thomasius' († 1728). Den Zeitgenossen selbst war der Umbruch bewußt. Voller Stolz stellen die Aufklärer „nostra tempora“ den früheren Zeiten gegenüber, andererseits spüren sie voll Sorge, daß ihnen mehr „revolutiones“ bevorstehen, als ihnen lieb sein wird⁷. Gliedern manche

orden im Zeitalter der Aufklärung (Köln), angeregt von E. Hegel; noch nicht gedruckt ist J. Neumann, Die Kirche und die kirchliche Gewalt bei den deutschen Kirchenrechtlern vom Ende der Aufklärung bis zum 1. Vatik. Konzil (Manuskript 1965). Parallel wächst das Interesse am protestantischen Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts (s. vor allem K. Schlaich).

⁶ Einige Beispiele aus der Zeitschrift *Concilium*: A. Franzen, 1 (1965) 556; V. Conzemius, 7 (1971) 263–267; F. A. Fink, 6 (1970) 531–536; P. De Vooght, 7 (1971) 299–305; noch um die Jahrhundertwende wurde ein extrem papalistischer Standpunkt vertreten, vgl. darüber F. Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt* (Göttingen 1964, überarbeitet von G. Maron; zuerst erschienen 1913) 17; das Bemühen um eine amtliche Papst- und Konzilienliste (vgl. Pisanum und Johannes XXIII. senior) spiegelt den jeweiligen Stand der Diskussion um Primat und Episkopat wider; vgl. Franzen 560; Fink 535.

⁷ H. Raab, *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts* (Wiesbaden 1956) 148.

Geschichtsschreiber ihre Darstellungen noch nach dem bisher üblichen, neutralisierenden Saeculum-Schema, so finden andere bereits zur Einteilung nach Epochen, die allerdings oft nach vordergründigen Gesichtspunkten vorgenommen wurde. Dennoch sei angemerkt, wie man damals die eigene Zeit einordnete. Der Protestant L. Th. v. Spittler († 1810) sah 1790 einen wichtigen Einschnitt mit der Gründung der Universität Halle (1694) gegeben. Diese war geradezu die erste Staatsuniversität. Hier lehrte seit 1706 Christian Wolff († 1754), dessen Bedeutung als Philosoph erst von Kant überboten wurde. Und hier gab es einen besonderen Lehrstuhl für Geschichte. Gerade Naturphilosophie und Geschichte wurden bekanntlich die beiden wichtigsten Pfeiler der Aufklärung⁸. Spittler nennt ein zweites Datum – 1763 – und nennt es das Jahr der „katholischen Ideenrevolution“⁹. Damals wurde die Mainzer Akzeptation, die Annahme der Dekrete des Baseler Konzils durch den deutschen König und die Kurfürsten, erstmals der Öffentlichkeit bekannt, und es erschien das berühmte Buch des Febronius. In diesem fanden das theologisch-kanonistische Gedankengut und die Reformideen der Reichskirche programmatischen Ausdruck, und es gab umgekehrt dem nun auch theoretisch unterbauten Reichsepiskopalismus seinen Namen: Febronianismus. Mehrere Fortsetzungen und Auflagen, viele Übersetzungen und zugleich mehrfache Verurteilung des Buches durch Rom markieren seine Bedeutung¹⁰. Das lange und erfüllte Leben seines Verfassers, des Trierer Weihbischofs Joh. Nik. v. Hontheim, umfaßt nahezu das ganze Jahrhundert: 1701 geboren und 1790 gestorben, war er, den man im Trierischen schon 1751 als „Honthemius noster“¹¹ feierte, den deutschen Zeitgenossen das, was Petrus de Marca († 1662) für den Gallikanismus und Zeger Bernard van Espen († 1728) für die Niederländer (Jansenismus) war¹². Als er starb, war es „als ob die alte Metropolis Trevirensis selbst zu Grabe getragen würde“¹³. Als drittes epochales Datum begegnet 1773, das Jahr der Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Das 18. Jahrhundert zeigt ein doppeltes Gesicht: Es ist Übergangsphase mit vielem „noch“ und „schon“.

⁸ Frowein 262; Jedin V, 394; E. C. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (Freiburg 1927) 174. 235 f. 347; ein Höhepunkt war die Errichtung einer eigenen „historisch-statistischen“ Fakultät in Mainz (1784), Scherer 441.

⁹ Raab 79. 125.

¹⁰ J. F. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen u. Literatur d. Canonischen Rechts III, 1 (Stuttgart 1880, Neudruck Graz 1956) 196 f.; Frowein 40; über Hontheim zuletzt H. Raab in: Rhein. Lebensbilder 5 (Bonn 1973) 23–44.

¹¹ L. Just, Hontheim, Archiv f. mittelh. Kirchengeschichte 4 (1952) 204; schon G. Chr. Neller (1751) in Opuscula omnia II, 2 (Köln 1789) 348. 373.

¹² J. Zillich, Febronius (Diss. phil. Halle 1906) 42: Quod Marca est Gallis, Belgis Espenius: Hontheim // Lumine Germanis, sorte, decore fuit (Wien 1790).

¹³ Just, Hontheim 215 (in seinem Verweis auf das Trier. Wochenblatt [1819] muß es Nr. 31 [1. August] statt Nr. 22 [30. Mai] heißen).

Haben wir im Febronianismus die bekannteste kanonistische Äußerung zum Problem Papst – Episkopat vor uns, so ist es doch unerlässlich, zunächst die Hintergründe zu beleuchten. Zeitgeschichte, Biographie und Buch korrespondieren in einer merkwürdig intensiven, fast organischen Weise und wirken befruchtend aufeinander. Und das nicht nur bei Febronius. Ein Vergleich möge das verdeutlichen: Die Qualität eines Tons ist ja erst im Zusammenhang mit den anderen in Melodie und Harmonie zu erkennen, und die Qualität eines Weines erweist sich nicht nur in der Analyse, sondern auch im Abgang.

Das Problem des „stiftischen Deutschlands“ war seit 1648 ein doppeltes. Nachdem die Reformation – wenn auch mit spürbaren Verlusten – überstanden war, galt es einmal, in der Entwicklung zum souveränen Staat mit den protestantischen Fürsten im Reich Schritt zu halten und zugleich, da eine dynastische und expansive Politik im eigentlichen Sinn den geistlichen Fürsten nicht möglich war und der Sog der protestantischen Territorien noch zu fürchten war, Schutz im Schatten größerer katholischer Staaten zu finden. Für den Reichsgedanken waren die Bischöfe, besonders die Kurfürsten, immer noch die wichtigsten Stützen, aber der Kaiser, der „advocatus“ der Kirche, fühlte sich zunehmend in erster Linie als österreichischer Souverän, dessen Blickrichtung nach Osten ging und der an der Unabhängigkeit der geistlichen Fürsten wenig interessiert sein konnte. Zum anderen ging es dem Reichsepiskopat darum, eine entsprechende Selbständigkeit auch der Kurie gegenüber zu entwickeln. Man war aber auch auf das Wohlwollen Roms angewiesen, wenn es um Neubesetzung der Bistümer, insbesondere um die Kontinuität einer fürstlichen Sekundogenitur, ging oder um Bistumskumulationen, an denen mit fortschreitender Konsolidierung des konfessionellen Status quo die Kurie immer weniger Interesse hatte¹⁴. Hier sei wenigstens auf die nicht nur für Würzburg so bedeutenden Schönborns¹⁵ hingewiesen, deren Mitglieder, wenn man die Schwestersöhne mitzählt, von 1642 bis 1797 mehrere, zeitweise sogar sechs Bistümer gleichzeitig innehatten, und für Bayern und Norddeutschland auf die Wittelsbacher (in Kurköln 1583–1761). Rom bediente sich zudem immer regelmäßiger der Nuntien und verband sich gegen die Bischöfe sogar mit weltlichen Reichsfürsten, kurz vor dem Untergang des Reiches auch mit dem protestantischen Preußen¹⁶. Das aus ottonischer Zeit datierende System geistlicher Fürstentümer erwies sich, nachdem die mittelalterliche

¹⁴ Seit 1731 schränkte die Kurie Kumulationen auf 2 Bistümer ein, *H. Raab*, *Clemens Wenzeslaus v. Sachsen und seine Zeit I* (Freiburg 1962) 342.

¹⁵ Zu den 6 Schönborn-Bischöfen (s. Lexikon f. Theologie u. Kirche IX² [Freiburg 1964] 451–454) gehören die Neffen der letzten Bischöfe: A. F. v. Seinsheim (Würzburg, Bamberg), A. v. Limburg-Stirum (Speyer), J. F. C. v. Ostein (Mainz, Worms).

¹⁶ *Hegel* 165; *G. Jansen*, Kurfürst-Erzbischof Max Franz v. Köln und die episkopalist. Bestrebungen seiner Zeit (Wanne-Eickel 1933) 117 u. ö.

Vorstellung der „res publica christiana“ verschwunden war, vielfach als geschichtlicher „Überhang“. Innenpolitisch lebte zwar die Harmonie beider Gewalten fort, von deren Verbindung die „Hofkanonisten“ lehrten, sie sei „optimo jure“ begründet¹⁷. In den vielen kleinen „Versailles“ glaubte man, die „concordia imperii et sacerdotii“ exemplarisch verwirklicht zu haben. Zunehmend wurde aber deutlich, daß Politik vorrangig war. Die Kirchenverwaltung lag oft in der Hand der Weihbischöfe. Manchen geistlichen Fürsten, insbesondere den aus fürstlichen Häusern kommenden, fehlte die theologische Bildung¹⁸. Die Residenzpflicht konnten sie bei Besitz mehrerer Bistümer nicht erfüllen. Manche empfingen nicht einmal die Bischofsweihe. Die finanziellen Aspekte kurialer Maßnahmen beschäftigten sie oft mehr als die theologisch-seelsorglichen Anliegen. Es blieb nicht aus, daß sich weltliches und kirchliches Interesse in Grenzbereichen überschneidet, was sich besonders dort ungünstig auswirken mußte, wo geistliche und weltliche Herrschaft nicht in einer Hand lag. Fast jeder geistliche Fürst regierte ja als Bischof in die Territorien weltlicher Fürsten hinein, die dabei oft Souveränitätsrechte verletzt sahen. Diese wollten selbst „Papst“ sein in ihrem Land¹⁹. Zunehmend wünschten sie die Errichtung von Landesbistümern, deren Grenzen mit denen der weltlichen Territorien übereinstimmen sollten. Zunehmend beanspruchten sie gegenüber bischöflicher und päpstlicher Gesetzgebung das jus placeti, wie es in Frankreich schon seit dem 15. Jahrhundert geübt wurde. Immer mehr versuchte man, den Klerus dem Beamtentum einzugliedern. Mit der Errichtung eines Hofbistums in München (1789) und der Errichtung einer für alle pfälzisch-bayerischen Gebiete zuständigen Nuntiatur in München (1785) fand diese Entwicklung ihren Höhepunkt²⁰. Es fiel dem Reichsepiskopat nicht leicht, sich der Maßnahmen von Kurie und weltlichen Nachbarn zu erwehren. Daß die politische Lage nach 1648 günstiger war, erlaubte ihnen zwar, stärkeren Protest anzumelden. 1673 formulierten die drei geistlichen Kurfürsten ihre Gravamina, und die Kaiserwahl-Tage boten ihnen Gelegenheit, sich im gleichen Sinn Gehör zu verschaffen. Man wünschte wiederholt ein Nationalkonzil zur Verhinderung der Konkordatsverletzungen und dachte sogar an die Errichtung eines Patriarchats. Im Jahre 1769 trafen sich

¹⁷ Zu Hedderich s. *Frowein* 331. 358.

¹⁸ Vgl. *Hegel* 155; Prof. W. Braunfels (München) betonte bei seiner Stadtführung in Würzburg am 5. 10. 1973 allerdings auch den Unterschied zwischen Versailles und der fürstbischöflichen Residenz (Würzburg): hier war der Kaisersaal, dort das königliche Schlafgemach der architektonische Mittelpunkt.

¹⁹ *A. M. Koeniger*, Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts (Köln 1919) 48.

²⁰ Österreich machte unter Joseph II. mit der Errichtung von Landesbistümern Ernst (1783/85), in Frankreich wurde für die trierischen Diözesanen ein Generalvikariat in Longwy eingerichtet; zu den Bestrebungen Bayerns, Jülich-Bergs, Preußens und Luxemburgs (zu Österreich gehörig) s. *Jansen* 101. 104. 138. 141; *L. Just*, Das Erzbistum Trier 185 ff.; *Jedin* 527. 529; *Lexikon für Theologie u. Kirche* X² (1965) 356.

endlich die Delegierten der drei rheinischen Erzbischöfe in Koblenz, im Jahre 1786 in Ems zusammen mit dem von Salzburg. Doch die eigene ängstlich verteidigte Souveränität hinderte sie, im Ernstfall zusammenzugehen. Immer wieder offenbarte sich, daß es auch ihnen neben allen berechtigten Reformwünschen vor allem um Landesherrntum und Landeskirchenhoheit ging. Wenn Max Franz von Kurköln dagegen protestiert, daß durch die Münchener Nuntiatur sein Jurisdiktionsbereich auf zwei Nuntiaturen aufgeteilt und sein Wunsch nach einheitlicher Behandlung seines Gebietes weniger geachtet würde als der des Münchener Kurfürsten Karl Theodor, so gibt er zu, daß er geistliche und politische Argumente auf der gleichen Ebene behandelt und sie damit vermischt²¹. Die berühmte Preisfrage, mit der ein hoher geistlicher Beamter, der Fuldaer Freiherr von Bibra, im gleichen Jahr (1785) die Verfassung der geistlichen Staaten zur Diskussion stellte, zeigt, daß das Dilemma der geistlichen Staaten den eigenen Vertretern bewußt war²².

Der Kampf um die Praxis rief nach theoretischer Untermauerung. Der Blick ging hinüber zum siegreichen Frankreich, wo das Problemfeld Kirche – Staat seit langem zugunsten des weltlichen Armes abgeklärt war. Die Beziehungen der rheinischen Kleinstaaten nach Westen waren nicht nur nachbarlicher Art. Trier – Diözese und Kirchenprovinz – reichte weit nach Frankreich hinein. Man beneidete das Land um seine gallikanischen Freiheiten, die 1594 und 1682 prägnant formuliert worden waren. Man übersah freilich fast ganz, daß in dem „gelobten Land“ die Kirche kaum „Freiheiten“ besaß²³. Diese pflegte zwar das synodale Element, das in Deutschland zu kurz kam, aber der hohe Klerus war mehr oder weniger Hofbeamtentum, und die Rezeption der Reformsynoden von Konstanz und Basel war in einer Weise geschehen, die den Landesherrn und nicht den Episkopat Gewinner sein ließ. Man freute sich (seit 1762) im Reich fast kindlich, mit der Mainzer Akzeptation (1439) eine eigene pragmatische

²¹ *Jansen* 11; vgl. den Vortrag von *H. Hermesdorf*, Die Beziehungen der Kurfürsten-Erzbischöfe v. Köln zur röm. Kurie im 18. Jahrhundert, s. dazu *Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein* 146/147 (1948) 263 f.; bei der Reform des Appellationswesens ging es Max Franz vor allem um Parallelität mit der gleichzeitigen Reform der weltlichen Gerichte, *Jansen* 9; *Hegel* 166; die Bischöfe begründeten mit den gleichen Argumenten (ne sit status in statu) ihren Protest gegen die Nuntien wie die Landesherrn gegen die Kirche, vgl. *Jansen* 7 mit *Raab*, *Concordata* 109. 123; *A. Rösch*, Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 84 (1904) 77 u. ö. Wenn Max Franz seinen Protest gegen die Münchener Nuntiatur auf das kaiserliche Reskript vom 12. 10. 1785 gründet und den Reichstag und die Reichsgerichte anruft, beweist das ebenfalls die Verquickung der beiden Bereiche, *Jansen* 25. 111. 156 ff.

²² *P. Wende*, Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik (Lübeck 1966).

²³ Der Salzburger G. Zallwein OSB († 1766) warnte vor diesem Irrtum, *Raab*, *Concordata* 120.

Sanktion (entsprechend der französischen von 1438) gefunden zu haben²⁴. Kein Wunder, daß ein bedeutender Reichsfürst, der Würzburger Bischof Friedrich Karl von Schönborn, seinen Kanonisten Barthel († 1771) – sein Vorgänger hatte diesen in Rom bei Prosper Lambertini (dem späteren Benedikt XIV.) studieren lassen – beauftragte, nach französischem Vorbild ein den deutschen Verhältnissen angepaßtes, „akkommodiertes“ Kirchenrecht zu lehren. Barthel – das Lexikon für Theologie und Kirche widmet ihm unberechtigtweise in keiner der beiden Auflagen einen Artikel – wurde von seinen vielen Schülern und Bewunderern „Fürst der Kanonisten“ genannt. Er setzte der kanonistischen Klassik des 17. Jahrhunderts, vor allem vertreten von den Ordensleuten V. Pichler SJ († 1736), F. Schmalzengrueber SJ († 1735), F. Schmier OSB († 1728), L. Engel OSB († 1674), A. Reiffenstuel OFM († 1703), eine mehr historisch orientierte Schule entgegen. Die Klassik hatte auf Bellarmins Apologetik und Suarez' christlichem Naturrecht aufgebaut. Sie strebte eine Synthese von Scholastik und *vigens disciplina* der Kirche an, wie es ähnlich die jesuitische *Theologia Wirceburgensis* (1766–1777) für die Dogmatik durchzuführen suchte²⁵. Sie stellte das Papsttum eindeutig an die Spitze der kirchlichen Verfassung²⁶. Von Frankreich kam nun die Anregung zum verstärkten Studium der Geschichte. Die Maurinerschule wirkte schon vor Barthels Zeit befruchtend auf die süddeutschen Benediktiner. Aber auch in Würzburg wurde vor Barthel die Geschichte gepflegt. Als eine der ersten katholischen Universitäten hatte Würzburg einen besonderen Lehrstuhl für Geschichte und Kirchengeschichte (1720)²⁷. Hier fehlte nicht jene andere Komponente der Aufklärung, das Naturrecht. Es wurde seit 1731 von J. A. v. Ickstatt († 1776), einem Schüler Chr. Wolffs, vertreten, der später für die Entfaltung des bayerischen Staatskirchenrechts Bedeutsames leistete. Von Franken verbreitete sich – wie der Barock – die Barthel-Schule in alle von Schönbornbischöfen regierten und ihnen benachbarten Länder²⁸. Die Geschichte lehrte Barthel das Ideal des Mittelweges. Er vertrat ihn gleichsam als die deutsche Lösung zwischen den Extremen des italienischen Kurialismus und französischen Staatskirchentums: den Weg eines Friedens durch Konkordate²⁹. Er beeinflusste sogar das Staatskirchenrecht in Wien.

²⁴ Raab, *Concordata* 137 f.

²⁵ K. Schilling, *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis* (Paderborn 1969) S. 164 nennt diese „eine der bedeutendsten theologischen Leistungen des 18. Jahrhunderts“.

²⁶ Vgl. *Vigener* 19–21.

²⁷ Scherer 293; J. G. v. Eccard (Eckhardt, † 1730), ein Schüler Leibniz', war seit 1724 Hofhistoriograph, *Neue Deutsche Biographie* IV (1959) 270 f.

²⁸ Raab, *Concordata* 94; *ders.*, Neller und Febronius, *Archiv f. mittelh. Kirchengeschichte* 11 (1959) 193 f.; M. H. v. Freeden, *Die Schönbornzeit an Rhein und Main*, *Mainzer Zeitschrift* 58 (1963) 55–71.

²⁹ Raab, *Concordata* 83.

Am bedeutendsten wurde aber Trier, wohin Erzbischof Franz Georg, der Bruder des Würzburger Fürstbischofs, den Barthel- und Ickstatt-Schüler G. Chr. Neller († 1784) berief, der – wie die Forschung bisher ermitteln konnte – bedeutenden Anteil am Febroniusbuch hat³⁰. Hontheim selbst kannte durch seine Tätigkeit als Generalvikar in den französischen Gebieten des Erzbistums den Gallikanismus aus erster Hand. Er hatte im protestantischen Leiden studiert und in Löwen den jansenistisch orientierten Gallikanismus van Espens kennengelernt. Jahrzehntelang erforschte er die Geschichte des Erzstifts und wurde geradezu der Trierer Muratori. Wenn Neller seinen Neffen und Nachfolger G. Ph. Chr. Leuxner außer in Trier in Löwen (hier sollte er das österreichische Kirchenrecht kennenlernen) und Nancy studieren ließ und dann auf Reisen nach Göttingen, Marburg, Gießen und Wetzlar schickte³¹, zeigt sich darin besonders deutlich die Komplexität des Kräftefeldes, in dem die Barthel-Schule stand und in dem sie auf andere wirkte. Gallikanismus und Josephinismus auf der einen Seite, praktischer Episkopalismus auf der anderen, naturrechtliches Interesse hier und historisches dort, ja ein Vorspiel der Romantik. Es ist erstaunlich, wie viele gallikanische und josephinistische Werke an Rhein und Main erneut aufgelegt wurden. Wenn Rösch 1903 zwischen Josephinismus und Febronianismus so säuberlich trennt, ist das nur begrenzt richtig. Er unterscheidet damit vor allem die beiden Interessengruppen. Die ideellen Grenzen hingegen zerfließen³². Der aus Mainz kommende Bonner Kanonist Ph. Hedderich († 1808) konnte in seinem Lehrbuch, wenn er es auch noch traditionell „*Elementa juris canonici*“³³ nannte, eine prägnante Synthese beider Richtungen schaffen³⁴. Seine Lehrer waren die Barthel-Schüler Hillesheim in Köln und Neller in Trier. Seine Vorbilder St. Rautenstrauch OSB († 1785) und P. J. v. Riegger († 1775), deren Kirchenrecht in Österreich seit 1767 eine Art Monopolstellung genoß. Als Minorit neigte Hedderich – wie Riegger, aber aus anderen Motiven – zum extremen

³⁰ Der Titel des Febroniusbuches schließt sich an S. Pufendorf (1667) und der Titel von Nellers *Principia iuris publ. eccles.* (Frankfurt 1746, anonym erschienen) an J. J. Maszkow (1729) an, was den Doppelcharakter des Episkopalismus ebenso beweist wie das ausführliche Vorwort des Febronius an die Fürsten (vor dem für die Bischöfe!) und die Meinung, daß die Wiedervereinigung die Voraussetzung für die Stärkung des Reiches sei, vgl. *Just.*, Hontheim 211; *Raab*, *Concordata* 75. 102.

³¹ B. Fischer, Zu den Anfängen des Trierer Priesterseminars, *Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte* 24 (1972) 192.

³² Rösch selbst schränkt die Richtigkeit der Zweiteilung ein, *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 83 (1903) 448 und 84 (1904) 56.

³³ Vgl. *Rösch* 83, 451 Anm. 1.

³⁴ R. v. Stintzing – E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* III, 1 (München/Berlin 1898) 374 f.; ein vom Verfasser noch nicht verwerteter Nachruf auf das „Orakel des Erzbistums“ und den „Liebling Nellers“, der „durch seine Schriften ewige Ansprüche auf die Dankbarkeit des Staates und der deutschen Kirche erworben“ habe, ist freilich übertrieben, s. *Kölnische Quartalsschrift für katholische Theologen* 1808, S. 114 f.

Spiritualismus, als Berater seines Kurfürsten betrieb er handfeste Politik. Der süddeutsche Minorit Ph. Obernetter († 1784)³⁵, der in Würzburg studiert hatte, begründete sein Staatskirchenrecht offen mit der Absicht, dem Ruf der Bettelmönche, sie seien dem Papst hörig, entgegenwirken zu wollen. L. Just neigt sogar zu der Meinung, der Episkopalismus sei oft nur die „Folie“ gewesen, hinter der landesherrliche Bestrebungen durchgesetzt werden sollten.

Doch nun zur Lehre von Papst und Bischöfen. Gewiß, das Heil liegt im Detail. Es kann jedoch nicht Aufgabe eines kurzen Berichtes sein, die vielen Systeme und Listen der jeweiligen Befugnisse vorzustellen. Es gab im „Zeitalter des Individualismus“ fast ebenso viele Systeme wie Kirchenrechtler, und gerade in Deutschland entstand damals eine große Zahl kirchenrechtlicher Arbeiten³⁶. Lassen wir hier alle die Werke beiseite, die – vor allem von Jesuiten und Benediktinern, aber auch von Weltpriestern und Laien verfaßt – den Weg der Klassik gehen. Die anderen sind mehr oder weniger beeinflusst von den gallikanischen Werken de Marcas (1641), Bossuets (1682/1730), Pithous (1594) und van Espens (1700). Von Österreich her wirkten die Werke Rieggers und Rautenstrauchs. Im Mittelpunkt stand das kompilatorische Werk des Febronius. In Bonn systematisierte dessen Gedanken Hedderich. In Köln gab der Neller-Schüler und Hedderich-Freund J. Weimer († 1793) eine kurze „Idea“ der Hierarchie heraus, die die Lehre der beiden Vorgenannten in Kurzform vorlegte³⁷. Die Straffung ging oft auf Kosten des wissenschaftlichen Wertes. Die Übernahme von Gedanken und ganzen Abschnitten – sie geschah häufig – wurde durch Mangel an Nachweisen verschleiert. Grundsätzlich stimmen die meisten in folgendem überein³⁸: Zwei Hauptthemen begegnen, das Verhältnis von Papst und Bischöfen und das von Staat und Kirche. Hier interessiert vor allem das erste. Die Lehre von der Kirche erschöpfte sich vor allem in der Lehre der äußeren Verfassung. Sie war „Hierarchologie“³⁹. Die geistliche Vollmacht habe Christus principaliter und radicaliter der Kirche als Ganzer übergeben^{39a}. So kann die Kirche als Ganze nicht irren.

³⁵ Frowein 31; vgl. weiterhin die „Biographische Nachricht“ über Philibert (Kaspar) Obernetter (1731–1784) in: Vollständige Anzeigen u. unparteiische Beurtheilung der neuesten juristischen Literatur für das Jahr 1784 II (Mainz 1785) 648–653.

³⁶ Schulte III, 3, 308, 312 f.

³⁷ J. Weimer, *Iusta hierarchiae sacrae idea* (Köln 1787; zu Weimer s. Frowein 145).

³⁸ Vgl. vor allem Schulte III, 1, 202–204; Rösch 83, 449–482, 620–652; Frowein 279 ff.; O. Mejer, Febronius (Tübingen 1880) 40–46; schon 1757 vertrat Hontheim die Meinung: „ius et iurisdictionem episcopi in suam dioecesim immediate a Deo profluere“, *Prodromus historiae Trevirensis* I (Augsburg 1757) 323; über Nellers Anteil auch an diesem Werk Hontheims demnächst ein Aufsatz von Frowein.

³⁹ Y. Congar, s. K. Schilling 32.

^{39a} Febronius, *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (Frankfurt 1763) Cap. III § 1; Rösch 455 überbetont die Abhängigkeit Hontheims von dem Extremisten E. Richer († 1631).

Sie ist repräsentiert im Konzil, aber dessen Beschlüsse bedürfen letztlich einer wenigstens stillschweigenden Anerkennung durch die Gläubigen, durch deren Consensus. „Usualiter“ haben die Bischöfe die Macht erhalten. Sie haben ihre Jurisdiktion unmittelbar von Gott (Trient hatte diese Frage offengelassen). Der einzelne Bischof regiert seine Diözese uneingeschränkt, das heißt, er ist nur der Heiligen Schrift, den Canones der Konzilien und dem Wohl der Gläubigen verpflichtet. Denn – wie der Emser Kongreß formuliert – „er allein kennt die Bedürfnisse seiner Herde“⁴⁰. Der Papst ist zunächst nur Bischof von Rom, hat aber einen gewissen Vorrang (als primus inter pares)⁴¹, um die von Christus geforderte Einheit der Kirche zu gewährleisten. Seinen Vorrang möchte Hontheim weniger mit „iurisdictio“ als mit „auctoritas“ oder „principatus ordinis ac consociationis“ bezeichnen⁴². Der „ordo“ (die Weihegewalt) wird überbetont, die „iurisdictio“ unterbewertet oder mit dem „ordo“ identifiziert.

Im einzelnen hat der Papst das Recht der Aufsicht und die Verpflichtung zu ermahnen, wo er Einheit und Wohl der Kirche gefährdet sieht. Er hat das Recht, helfend – subsidiär – einzugreifen, wo Not am Mann ist, kurz: er hat das „jus supplendi“. Dem entspricht ein provisorisches Recht⁴³, Definitionen und Gesetze zu erlassen, da die ganze Kirche nicht immer, wenn nötig, in einem Konzil versammelt werden kann. Offenbar im Bewußtsein, dem Papst doch fast alles genommen zu haben, betont man häufig, sein Vorrang sei mehr als nur ein Ehrenprimat. Um die wesentliche Aufgabe des Papstes zu verdeutlichen, nennt man ihn kurz „centrum unitatis“, bisweilen auch, um den mehr helfenden Charakter seines Amtes zu betonen, „caput ministeriale“. Er ist nicht „summus episcopus“, sondern „episcopus primae sedis“⁴⁴, denn der Vorrang wurzelt nicht in der Person, sondern im römischen Bischofsstuhl. Alle anderen Rechte, die der Papst besitzt, sind nicht wesentlich, sondern im Laufe der Geschichte hinzugewachsen^{44a} (accessoria, secundaria), vor allem seit Gregor VII. durch Rezeption der pseudoisidorischen Fälschungen hinzugekommen. Diese Rechte können dem Papst genommen werden, ohne daß sein Amt Schaden leiden müsse. Die Beziehung der Bischöfe zueinander ist die von Kollegen. Sie sind „coimperantes“, „conregnantes“, „coniudices“, sie bilden ein Kollegium. Es

⁴⁰ M. Höbler, Des kurtrier. Geistl. Rats H. A. Arnoldi Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft . . . (Mainz 1915) 173.

⁴¹ Vgl. Febronius Cap. II § 4 n. 1 f.

⁴² Febronius Cap. II § 11 (Überschrift); Mejer 305; Rösch 83, 480.

⁴³ Febronius Cap. II § 4 n. 4, Cap. V § 1 n. 4.

⁴⁴ Neller, Opuscula II, 2, 285. 347 nach einem Konzil von Karthago (um 400) cap. 26 (s. Mansi III, 884; Gratian c. 3 D. 99); ähnlich J. Eck in der Leipziger Disputation (in Anlehnung an Gregor I.), s. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 141.

^{44a} Schon Barthel, Dissertatio . . . de concordatis Germaniae (1740) S. 27 und Neller, Periculum iuris publ. ecl. (1745) S. 96 argumentieren mit dieser Unterscheidung.

verbindet sie eine „solidaria sollicitudo“⁴⁵. Ihre „unitas“ steht höher als der „unus“⁴⁶. Petrus und Paulus in Rom sind Vorbilder einer solchen gemeinschaftlichen Regierung⁴⁷. Die Verfassung der Kirche ist nicht monarchisch. Neller beweist das auch damit, daß es Sedisvakanzzeiten gibt, die manchmal sogar recht lange seien⁴⁸. Die Verfassung ist – aus dem Ideal der „unitas“ abgeleitet – eine Mischung aus Monarchie und Aristokratie⁴⁹. Auf keinen Fall ist sie „Dominat“ oder „Totat“⁵⁰. Einige lehnen die aristotelischen Verfassungsformen ganz ab und sprechen schlicht und theologischer, aber juristisch unklar von „Christokratie“⁵¹. Mangelnde Klarheit der juristischen und theologischen Begriffe erhellt auch aus den sogenannten „iura controversa“, deren Rechtsqualität man bewußt offenlassen wollte. Dazu zählte man die Unfehlbarkeit und die Superiorität des Papstes über dem Konzil⁵². Die Undeutlichkeit der Begriffe hat schließlich zur Folge, daß die Listen der iura essentialia und accidentalia fast so oft variieren, wie sie formuliert wurden⁵³, und auch die Thesen und Argumente eines einzelnen Kirchenrechtlers im Laufe der Zeit starken Wandlungen unterliegen. Zum zweiten Hauptthema „Staat und Kirche“ sei nur kurz angemerkt, daß immer wieder betont wird, beide Gewalten seien unabhängig voneinander. Aber dem Staat werden weitgehende Aufsichtsrechte zum Wohle der Bürger eingeräumt, wodurch die Freiheit der Kirche bisweilen sehr stark eingeschränkt wird. Die Versuche einer Neuformulierung der Kirchenverfassung erlagen schließlich traditions- und schriftfremden Einflüssen. Deutlich zeigen bereits die Reformdekrete von Ems deren Sog. Damals schreckten bereits manche Febronianer zurück. Gegen Ende des Jahrhunderts wird dann auch im katholischen Raum hier und dort sogar den Konzilien die Autorität abgesprochen⁵⁴ und die Offenbarung der Ratio

⁴⁵ Febronius Cap. II § 9; *Ph. Hedderich*, *Elementa iuris canonici* I² (Bonn 1791 § 19. 29; *Rösch* 83, 476; *Neller*, *Opuscula* II, 2, 288; *J. J. N. Pehem*, *Vorlesungen über das öffentliche Kirchenrecht* I (Wien 1802) § 149. 168; *J. Beumer*, *Die kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts*, *Gregorianum* 45 (1964) 280–293.

⁴⁶ Febronius Cap. I § 6 n. 2 (er zitiert Augustinus, *Sermo* 108: „Claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae“); s. *Frowein* 309.

⁴⁷ *P. de Marca*, *Dissertatio de singulari primatu Petri* (1647) in: *Dissertationes selectae* IV (Bamberg 1789) 7. 9.

⁴⁸ *Neller*, *Opuscula* II, 2, 290 (1748).

⁴⁹ *Raab*, *Concordata* 84 (zu Barthel).

⁵⁰ Vgl. *Neller*, *Opuscula* II, 2, 284; *Febronius*, *Vorwort an die Doctores*; *J. G. Estor* († 1773) spricht von „Totat“, *Raab*, *Concordata* 124.

⁵¹ So *Pehem* und *Hedderich*, s. *Frowein* 317 ff.

⁵² *G. C. Neller*, *Principia iuris publ. eccles.* (hier Ausgabe von 1768) 71. 73. („non est definitum“); *Hedderich*, *Elementa iuris canonici* I¹ (Bonn 1778) § 41 f.

⁵³ *Frowein* 323 f.; *P. Hinschius*, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* I (Berlin 1869; Neudruck Graz 1959) 202; *P. Plöchl*, *Geschichte des Kirchenrechts* III (Wien 1959) 105 ff.; *Rösch* 83, 620–636.

⁵⁴ *Vigener* 44 f. (zu F. A. Blau); *H. Mathy*, *Felix Anton Blau (1754–1798)*, *Mainzer Zeitschrift* 67/68 (1972/73) 1–29; *Frowein* 272.

und der staatlichen und gesellschaftlichen Opportunität geopfert. An einem Beispiel möge kurz demonstriert werden, welche bewegte Lehrentwicklung damals ein Kirchenrechtler – im vorliegenden Fall der Bonner Hedderich – mitmachen konnte, zugleich wird ein Einblick in die damalige Art, ein Lehrbuch zu schreiben, gewährt. Es folgen zwei Abschnitte aus den beiden Auflagen der *Elementa iuris canonici*:

Pars I¹ (Bonn 1778)

§ 15 Quoniam vero Christus ecclesiam suam unam esse voluit sapientiae divinae consentaneum omnino fuit, ut pro conservanda UNITATE unus aliquis inter apostolos constitueretur, qui auctoritate ac iurisdictione inter ipsos etiam apostolos ceteros antecelleret;

hunc ipsum autem apostolorum principem a Christo constitutum fuisse D. Petrum s. litterae aperte produnt, atque ss. patres unanimiter docent; complexus vero iurium, quae Christus specialia D. Petro tradidit, celebrem primatum D. Petri constituit; ex quibus consequens est

1. D. Petrum habuisse prae ceteris apostolis primatum iurisdictionis & quidem a Christo sibi traditum,
2. quamquam alii apostoli obtinuerint immediate a Christo totam iurisdictionem, hanc tamen primatui D. Petri fuisse subordinatam;
3. finem primatus constituti esse UNITATEM, atque ex hac omnia iura in primatu contenta aestimanda esse.

§ 19 Quem vero inter episcopos apostolorum successores, in primatu speciali D. Petri successorem divina providentia alium esse voluit (Christus), quam illum ipsum in cathedra successorem, cui D. Petrus fuit immortalis? Quare veneremur PONTIFICEM ROMANUM tanquam ecclesiae Christianae CAPUT, veluti successorem D. Petri, primatu non tantum honoris ac praedictae sed etiam potestatis ac iurisdictionis praeditum, cui episcopi ceteri uniti subordinatique potestatem sibi immediate a Deo traditam regendo ecclesiam Christi exercent.

Pars I² (Bonn 1791)

§ 17 Quoniam vero Christus ecclesiam suam voluit conservari in UNITATE agendorum & credendorum, quae ipse praescripsit, sapientiae divinae consentaneum omnino fuit, ut pro tuenda UNITATE essentiali in societate sacra esset unus, qui reliquos inter pastores sacros, etsi a Christo positos, auctoritate ac potestate antecelleret:

quare Christus inter apostolos D. Petrum singulari primatu & praerogativa ornatum esse voluit, qui, si UNITAS *periclitaretur*, fratres suos in fide *confirmaret*:

inde consequens est:

1. Divum Petrum habuisse a Christo prae ceteris apostolis primatum potestatis &
2. quamquam alii apostoli obtinuerint immediate a Christo totam potestatis sacrae plenitudinem & aequalem, hanc tamen primatui Petri fuisse subordinatam, *quatenus id exigeret necessitas conservandae UNITATIS.*

§ 21 Quemadmodum itaque Christus specialem potestatem & praerogativam assignavit Petro, docens apostolos, eorumque successores, ut *constanter* haberent inter se unum, qui studeret *conservandae* religionis UNITATI, ita etiam ecclesia hactenus propter ecclesiae principalitatem seu primatem & UNITATIS CENTRUM sibi elegit episcopum Romanum tanquam Divi Petri in cathedra & primatu successorem; qui *necessitate exigente* ex potestate sibi a Christo tradita *periclitanti* religionis UNITATI consuleret, atque episcopis intenderet, ne muneri suo ac potestati sibi ex aequo a Christo datae *in praepiudicium* UNITATIS *deessent*.

Wie in einem Stereoskop diejenigen Gegenstände in den Vordergrund rücken, die auf den beiden Photoplatten je verschiedene Stellung haben, so zeigt sich hier an den Veränderungen, welche Probleme den Verfasser zwischen den beiden Auflagen seines Lehrbuchs (1778 und 1791) am meisten bewegten. In der Zeit zwischen beiden Auflagen fand der Emser Kongreß statt⁵⁵. Auf einige Unterschiede sei hingewiesen: Der Begriff „unitas“ erscheint im gleichen Abschnitt 1778 nur zweimal, 1791 dagegen achtmal (hier in Kapitälchen). Der Terminus „iurisdictio“ wird 1791 vermieden und durch „potestas“ und verwandte abschwächende Formeln ersetzt („praerogativa“)⁵⁶. „Pontifex Romanus“ und „caput ecclesiae“ weichen den Titeln „centrum unitatis“ und „episcopus Romanus“. An die Stelle der 1778 noch klaren Primatsformel treten, obgleich hier vom Papstamt gehandelt wird, Elemente einer Definition des Bischofsamtes⁵⁷ und Umschreibungen, die dem Primat nur Funktionen in Notsituationen zuerkennen (hier kursiv). Legt die erste Auflage betonteren Wert auf Belege aus Bibel und Vätern und benutzt barocke Wendungen, so läßt die zweite Auflage Bibel- und Väterzitate im Text anklingen, um juristisch klare Termini zu vermeiden, und zeigt Tendenz zu naturrechtlicher Deduktion. Die zweite Auflage vermeidet die *iura controversa*. Sie stellt die Bischöfe an die erste Stelle der Hierarchie, betont bei Gegenüberstellung von Staat und Kirche mehr die „differentiae“ als die „concordia“ und zieht das Thema „Konzilien“ aus dem Abschnitt über die Quellen hinüber in den Abschnitt über die Verfassungsstrukturen. Der Dekretalenkommentar, eine im 18. Jahrhundert sogar von den Protestanten noch häufig gepflegte Lehrmethode, wird in der zweiten Auflage von drei auf zwei Bände zurückgeschnitten zugunsten eines ausführlichen Quellenbandes zum deutschen Kirchenrecht. Zeichnet schließlich Hedderich in der ersten Auflage als Minorit, so verzichtet er in der zweiten darauf. Der Hinweis auf Ordenszugehörigkeit hätte im Aufklärungszeitalter – Obernetter bewies es ja – den Verdacht kurienfreundlicher Haltung aufkommen lassen. Beispiele theologischer Umorientierung wie die eines Nicolaus Cusanus und Pius II. im 15. Jahrhundert und eines Ferdinand Walter († 1879) im 19. Jahrhundert haben hier ein Gegenstück aus dem 18. Jahrhundert.

Immer wieder wurde deutlich, daß den einzelnen Lehrsystemen gewisse allgemeine Tendenzen zugrunde liegen. Im folgenden sei eine Systematisierung versucht. Die Vielschichtigkeit des Zeitalters und seine Widersprüche empfehlen eine Differenzierung nach Begriffspaaren.

⁵⁵ Die zweite Auflage ist den vier Veranstaltern des Emser Kongresses gewidmet. Beide Kapitel sind abgedruckt bei Frowein 299–304.

⁵⁶ Febronius Cap. II § 11 n. 2 will „iurisdictio“ durch „auctoritas“ ersetzen.

⁵⁷ „etsi a Christo positos“, „immediate a Christo totam potestatis sacrae plenitudinem & aequalem“, „potestati sibi ex aequo a Christo datae“.

1. Wir sahen das nahe Beieinander von Geschichte und Naturrecht. Da steht auf der einen Seite die Liebe zur Vergangenheit, wie Nostalgie. „Olim“ ist ein Zauberwort von fast mythischem Gehalt⁵⁸. Man möchte das Uhrwerk der Geschichte zurückschrauben in die Zeit vor der Trennung der Konfessionen. Hier scheint sich der gemeinsame Nenner für eine zukünftige Einigung mit den Protestanten zu finden. Nach 1762 geht der Blick dann weiter zurück bis zu den Konzilien von Basel und Konstanz. Fasziniert, an der mit dem Gallikanismus gemeinsamen Wurzel zu stehen, verfiel man einem historischen und dogmatischen *Circulus vitiosus*: Man gründete die Autorität des Konzils auf dessen Selbstdefinition. Schließlich wollte man zurückgehen hinter die Zeit Gregors VII. und damit allen „Hildebrandismus“ überwinden. Viele Rechte, die der Papst nach Pseudoisidor besäße, seien im Osten nie anerkannt worden, da sie höchstens Rechte des abendländischen Patriarchen seien⁵⁹. Der Sog des „olim“ führt schließlich zur Urgemeinde zurück⁶⁰. Jede Neuerung späterer Jahrhunderte gilt als wertmindernd, dem Wesen widersprechend, aber das Zurück in die Geschichte war oft nichts anderes als ein Alibi, ein Vorwand, gerade opportune Elemente und Argumente irgendeiner früheren Epoche auszugraben⁶¹. Die Methode ist eklektizistisch: Die Bibelstelle von der Binde- und Lösegewalt des Apostel (Mt 18, 18) wird der von Petrus handelnden (Mt 16, 18) vorgezogen. Cyprian und Bernhard von Clairvaux sind besonders geschätzt. Es liegt aber auch ein philosophisches Grundmuster vor: Wesentliches ist aus dem Unwesentlichen wie der Kern aus der Schale zu lösen⁶². Die Zeit schwemmt gleichsam Unwesentliches wie Geröll und Schlick an⁶³ und verschüttet und entstellt die *prima simplicitas*, die einfachen Strukturen jenes goldenen Zeitalters. Ließ doch auch der Deismus Gott nur am Anfang wirken, alles Spätere sei Menschenwerk. Die Sehnsucht nach Einfachheit ist im Spätbarock mit dessen Übermaß an Traditionen und Formen verständlich – die Reaktion in der Kunstgeschichte war der Klassizismus –, aber man fällt in das andere Extrem, in einen Purismus, der kaum Verständnis für organisches Wachstum hat⁶⁴.

⁵⁸ Raab, *Concordata* 82. 104.

⁵⁹ Neller, *Principia* 63. 66 f. 100. 199. 153; *Febronius*, Vorwort an die Doctores u. Cap. III § 5; *P. de Marca*, *De concordia sacerdotii et imperii* (Paris 1641) L. 1 Cap. V f.; *Frowein* 323 Anm. 4; s. neuerdings *Ratzinger* 142; eine Äußerung Bischof Tenhumbergs v. Münster 1973, *Kirchenzeitung des Erzbistums Köln* 15. 6. 1973.

⁶⁰ Vgl. *J. Beumer*, Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters, *Scholastik* 36 (1961) 52–54.

⁶¹ *F. Arndt*, Zur Publizistik über Kirche und Staat vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Berlin 1918) 39: „der Beweis aus dem Urchristentum (ist) mehr eine Hilshypothese für das allem maßgebende Prinzip des Staatsnutzens.“

⁶² *Frowein* 322. ⁶³ *G. Phillips*, *Kirchenrecht* III (Regensburg 1848) 268.

⁶⁴ In der Banzer Zeitschrift „Litteratur des kath. Deutschland“ II, 1 (Koburg 1777) 89 bringt der Herausgeber, obwohl ein Aufklärer, diesen Gedanken im Bild von Fruchtkern und Baum.

2. Ein zweites Charakteristikum ist das Nebeneinander von extremem Individualismus und Sehnsucht nach Einheit. Die Kanonisten machen die Bischöfe fast zu kleinen Päpsten⁶⁵. Man wird erinnert an die Monaden Leibniz': Jede Diözese stellt einen unverletzlichen Mikrokosmos dar. Das „Zeitalter des Individualismus“⁶⁶ ist in der kirchlichen Hierarchie auf der oberen Ebene verwirklicht. Das aufkommende Gliederungsprinzip des Kirchenrechts, die Aufteilung in *ius publicum* und *ius privatum*, die der spätere *Codex Iuris Canonici* (1918) nicht übernahm, zeigt es in anderer Hinsicht⁶⁷. Mit dem protestantischen Kirchenrechtler G. L. Böhmer († 1797) betont Hedderich stets die für das Recht regulative Bedeutung der „*salus spiritualis singulorum*“⁶⁸. Er und andere Kollegen schließen sich sogar einer aus der naturrechtlichen Philosophie stammenden These von der Selbstliebe als Ursprung jeder Moralität an⁶⁹. Daneben steht die Sehnsucht nach Einheit – freilich einer Einheit ohne Beschränkung der Freiheit. Auf einer Zwischenebene verbinden sich beide, auf der Ebene der *nationes*: So will Febronius auf den Konzilien über Disziplinarfragen nach *nationes* abstimmen lassen⁷⁰. Neller will ausländischen kirchenrechtlichen Autoritäten möglichst keine Beweiskraft zuerkennen⁷¹. Für Trier entwickelt er einen Lokalpatriotismus – „*Roma altera*“ –, der sich mit der Polemik gegen Roms Ansprüche kaum verträgt⁷².

3. Das leitet über zu einem dritten Paar. Optimistisches Vertrauen dem christlichen Staat gegenüber steht neben extremem Spiritualismus. Febronius' Vorwort an die Fürsten ist voll des Lobes. Der Kurie traut man nur böse Absichten zu, den katholischen Fürsten nur gute. Mächtigere Fürsten hätten die Kirche kaum benachteiligt⁷³. Man malt in barocken Kontrasten: Das Papsttum sieht man exemplarisch in Gregor VII., das Kaisertum in Karl dem Großen und Konstantin verwirklicht. Geschichtliche Details und Entwicklungen werden hier ganz außer acht gelassen. Voller Emotionen war der Protest gegen die Einführung des Festes Gregors VII.⁷⁴. Der Kaiser

⁶⁵ Vgl. *H. Raab*, Briefe von K. J. v. Wreden an St. A. Würdtwein, *Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein* 153/154 (1953) 172.

⁶⁶ Vgl. *L. A. Veit*, *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus* (Freiburg 1931). Es häufen sich aber Stimmen, die für die Pfarrer eigene Rechte beanspruchen im Rückgriff auf die 72 Jünger Jesu (van Espen, Riegger, Eybel), *Rösch* 83, 455 f.

⁶⁷ *Neller*, *Principia*, *Introductio* (nach J. J. Maskows Vorbild).

⁶⁸ *Frowein* 284.

⁶⁹ *Frowein* 290.

⁷⁰ *H. Petersen*, *Febronianismus und Nationalkirche* (Diss. jur. Straßburg 1942) 67 f.

⁷¹ *Raab*, *Neller und Febronius* 203 f.

⁷² *Neller*, *Opuscula* II, 2, 347 (1751); s. *H. Schiel*, *Kurtrierisches Jahrbuch* 1970 Abb. 18; vgl. *Raab*, *Neller und Febronius* 205 f. (Selbstbewußtsein des [trierischen] David gegen [den französischen] Goliath).

⁷³ *Rösch* 84, 79; *Neller*, *Opuscula* II, 2, 391.

⁷⁴ *Raab*, *Concordata* 124.

verdient als *advocatus* der Kirche uneingeschränktes Vertrauen. Das „*ius exclusivae*“ des Kaisers bei Papstwahlen gilt als wohlbegründet, das Eingreifen der Päpste im entsprechenden Fall als Mißbrauch. Man hebt bisweilen eine „*analogia cum imperio*“ hervor: Das Deutsche Reich mit seinen freien Fürsten böte das beste Vorbild für die Kirchenverfassung eines Papstes inmitten freier Bischöfe⁷⁵. Die Existenz geistlicher Staaten scheint den meisten Kanonisten völlig unproblematisch zu sein. Auf der anderen Seite wird die Analogie abgelehnt: die Kirche ist nicht Staat im Staat, sondern nur Korporation oder Kollegium. Man hat hier gewisse Verwandtschaft mit dem evangelischen Kollegialismus des 18. Jahrhunderts nachweisen können⁷⁶. Neller wagt zu behaupten, die Kirche verhielte sich zum Staat wie eine Akzidenz zur Substanz⁷⁷. Die Vollmacht der Kirche wird der *caritas* und den *voluntaria* (im Gegensatz zu den *necessaria*) zugeordnet⁷⁸. Ihre Aufgabe bezieht sich nur auf die *anima*, ihr Zweck ist nur die Beförderung des inneren und ewigen Glücks. Die Josephinisten verdeutlichen dies vor allem durch das Wortspiel von *felicitas interna* und *aeterna*⁷⁹. Eine damals fühlbare Folge für das praktische Kirchenrecht: die strenge Trennung im staatskirchlichen Eherecht zwischen Sakrament und Vertrag.

4. Die Polarisierung von *interna* und *externa* weist auf eine weitere hin: Es fällt der extreme Pendelschlag auf zwischen krasser Polemik⁸⁰ und humaner, ja frommer Irenik. Was in den Schriften über Scholastik, Kurie, Jesuiten und andere Orden erscheint, findet kaum Vergleichbares in den Druckerzeugnissen anderer Epochen, höchstens in manchen Flugschriften der Reformation. Es ist fast eine eigene literarische Gattung, wiewohl auch das Pendant, der tolerante und versöhnliche Ton an anderen Stellen, zunächst als literarische Form zu werten ist. Die Friedenssehnsucht geht oft so weit, daß auf Diskussion und Entscheidung in Glaubensfragen verzichtet

⁷⁵ Raab, *Concordata* 109. 112; vgl. Neller, *Opuscula* II, 2, 287.

⁷⁶ Der Kollegialismus im protestantischen Raum ist ein Schritt zur Emanzipation aus dem Staatskirchentum, der im katholischen Raum eher ein Schritt zu diesem hin ist, vgl. K. Schlaich, *Kollegialtheorie, Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung* (München 1969) 42 f. 115–117; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (Köln 1964) 568.

⁷⁷ Neller, *Opuscula* II, 2, 279 f. (1748).

⁷⁸ G. S. Lackics, *Iuris publici ecclesiastici pars generalis* (Wien 1774) § 76; P. J. v. Riegger, *Institutionum iurisprudentiae ecclesiasticae* P. I § 112; L. E. Dupin, *De potestate ecclesiastica et temporali* (Mainz 1788) 8 f.; vgl. Pebem § 124; L. Buisson, *Potestas und Caritas* (Köln/Graz 1958); Raab, *Concordata* 130 (zu Horix). Man wird erinnert an die totale Trennung und den Dualismus von *res extensae* und *res cogitantes* bei Descartes, der im 18. Jahrhundert als neuer Aristoteles galt, Raab, *Concordata* 104.

⁷⁹ Frowein 285 f. Anm. 30; zu van Espen s. M. Nuttinck, *La vie et l'œuvre de Zeger-Bernard van Espen* (Löwen 1969) 447. 449; P. de Marca, *De concordia* L. II C. I § IV.

⁸⁰ Raab, Neller und Febronius 205; Just, *Das Erzbistum Trier* 181; bisweilen ertönt ein kräftiger nationaler Unterton gegen das „räuberische Italien“, s. Rechte und Pflichten des Papstes (1787, anonym von dem Bonner Th. A. Dereser) 5; s. aber Jedin V, 491 f.

wird, wenn dadurch die Einheit gerettet werden kann⁸¹. Praxis steht hier den Aufklärern höher als Theorie, Moral höher als Dogmatik.

5. Schließlich begegnet immer wieder das dichte Nebeneinander theologisch-juristischer Deduktionen und „handfester Interessen“⁸². Hier wirkt sich das Zusammenwirken von Kirchenrecht und Kirchenpolitik besonders fühlbar aus. Wenn in Ems 1786 der Vorrang der Erzbischöfe vor den Bischöfen betont wird, wenn etwa Max Franz von Köln Sorge hat wegen Primatsabsichten in Mainz⁸³, wenn er, der gleichzeitig Deutschordensmeister war, die Malteser und Deutschherren von der Aufhebung der Exemtion ausgenommen wissen möchte⁸⁴, wenn er auf grundsätzliche Klärung der Rechtsverhältnisse verzichten will, falls die Kurie bei der Handhabung der Indulte für ihn, den Legatus natus und Kaiserbruder, eine Ausnahme macht⁸⁵, dann spielt hier doch offensichtlich egoistische Politik eine größere Rolle als Kirchenrechtstheorie⁸⁶. Wenn Karl Theodor von Bayern aus Opportunität weiter um Indulte in Rom einkommt, aber sich anderen gegenüber mit dem Argument verteidigt, er sähe das nur als einen Akt der Höflichkeit an⁸⁷, kann das für viele andere Beispiele eines Ineinandergreifens von grundsätzlichen Überzeugungen und reiner Interessenpolitik stehen. Und Rom machte sich diese Schwäche zunutze⁸⁸. Auch die Geschichte der beiden Nachbaruniversitäten Bonn und Köln (zwischen 1786 und 1794) veranschaulicht das Ineinandergreifen von Interessen und Überzeugungen dramatisch. Welche persönliche Tragik daraus erwachsen konnte, spürte noch der alte Hontheim, als für das österreichische Luxemburg die Errichtung eines Bistums geplant wurde. Der Mainzer Jurist Horix fiel dem Febronius-Verfasser in den Rücken und begründete die Berechtigung des Plans mit Gedanken, die im Febroniusbuch vertreten waren⁸⁹. Es gibt Anzeichen, daß der Umschwung in der Haltung des Kölner Hillesheim dadurch beschleunigt wurde, daß der Erzbischof Hedderich als Berater vorzog⁹⁰. Vielleicht spielten auch bei Hontheim persönliche Enttäuschun-

⁸¹ Neller, *Principia* 75 lobt, daß manche dogmatische Probleme durch Stillschweigen geklärt wurden.

⁸² Raab, *Concordata* 4.

⁸³ Jansen 40. 47 f.; der Würzburger Bischof, obgleich Bruder des Mainzer, verhielt sich ebenso reserviert gegenüber Ems wie der Speyerer Bischof, der Febronianer und Schönborn-Enkel A. v. Limburg-Sturum, vgl. Hegel 164.

⁸⁴ Jansen 45 u. ö.

⁸⁵ Jansen 14 u. ö.

⁸⁶ Rösch 83, 464 nennt ein zeitgenössisches Urteil (F. K. von Moser) über die „cameralistisch-religiösen protestantischen Fürsten“.

⁸⁷ Rösch 84, 502 (Karl Theodor v. Bayern).

⁸⁸ Z. B. Anerkennung des Königtums in Preußen 1787, Jansen 117; vgl. Jansen 81 (Kardinalat für Lüttich).

⁸⁹ Just, *Das Erzbistum Trier* 186 f.

⁹⁰ Frowein 90 f.

gen eine Rolle⁹¹. Wenn Vigener im Zusammenhang mit damaligen Argumentationen für die Rechte des Papstes durch Theologen, die vom Protestantismus zum Katholizismus übergetreten waren, von „Konvertierendogmatik“⁹² spricht, muß auch auf entsprechende Erscheinungen auf diesem Gebiet hingewiesen werden.

Der Hedderich-Schüler Mastiaux warf den „mittleren Zeiten“ vor – es gilt für die seine –, daß man „unter der Maske der Religion seine persönlichsten Interessen zu befördern“⁹³ suchte. „Interesse ist die allgemeine Triebfeder“, klagte Wreden über seine Zeit⁹⁴. Was Brentano später einmal über Görres sagte – er kratze sich theologisch, wo es ihn politisch jucke⁹⁵ –, das war im Reichsepiskopat keine seltene Erscheinung.

Ein paar Bemerkungen seien abschließend erlaubt zu jenem für die damalige Diskussion für Primat und Episkopat charakteristischen Terminus: *centrum unitatis*⁹⁶. Febronius benutzt den Begriff im Vorwort an Clemens XIII. gleich im ersten Satz. J. Weimer, der aus seiner Schule kam, überschreibt in seiner „*Idea*“ das Kapitel über den Papst mit „*De centro unitatis*“. Vor Febronius kannte Neller diese Umschreibung⁹⁷. Später, 1786, weisen sie der Emser Kongreß und die jansenistische Synode von Pistoia⁹⁸ auf. Das legt den Schluß nahe, in ihr den Extrakt des Episkopalismus zu sehen, der den Papst zum *primus inter pares*, zum Orientierungsmittelpunkt, herabsetzen will. Die Zitate – sie werden nur selten beigegeben – verweisen auf Gallikaner. Diese benutzen den Begriff zwar spärlicher, aber in verschiedenen Klerusversammlungen, zuerst wohl 1681, wird er als Titulatur des Papstes angeführt⁹⁹. Vorreformatoren Autoren, die im Zusammenhang mit ihm genannt werden, haben den Begriff ebensowenig wie die dafür angeführten Kirchenväter Cyprian – die Sache klingt freilich bei ihm an –, Augustinus, Optatus, Eirenaeos, Pacianus. Nun wird der Begriff in Frankreich auch von dem Oratorianer L. de

⁹¹ Der Exjesuit F. X. Feller führte 1787 dieses Argument an, *H. Petersen*, Febronianismus und Nationalkirche (Diss. jur. Straßburg 1942) 20 f.

⁹² *Vigener* 27 (zu H. W. Hunnius, † 1636).

⁹³ *J. Hansen*, Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Französischen Revolution I (Bonn 1931) 701.

⁹⁴ *H. Raab*, Briefe von K. J. v. Wreden 196 (Brief an Würdtwein 3. 8. 1787).

⁹⁵ *L. Just*, Das Erzbistum Trier 182.

⁹⁶ Zum ganzen Abschnitt s. *Frowein* 306–309.

⁹⁷ Schon in seinen Dissertationen vom 20. 9. 1748 (verteidigt von J. J. Linius) u. 31. 1. 1752 (verteidigt von L. S. Haass); s. dazu demnächst einen Aufsatz von Frowein.

⁹⁸ *Acta et decreta Synodi dioecesanæ Pistoriensis* I (Ticini 1789) 124 (Sess. III, 20. 9. 1786).

⁹⁹ *Frowein* 307 Anm. 54; *A. de Barruel*, Von dem Pabste und seinen geistlichen Rechten II (Landshut 1819) 96 (zuerst Paris 1803); noch 1811 titulierte eine Klerusversammlung in Paris den Papst mit „*centrum unitatis*“, s. M. Molkenbuhr, *Dissertatio critica vigesima sexta de superioritate concilii general. supra Papam vel Papae supra concilium* (Münster 1814) 212.

Thomassin († 1695) benutzt. Seine Christozentrik, sein organisch mystischer Kirchenbegriff und seine Lehre von der Analogie zwischen Trinität und Einheit der Kirche weisen in eine ganz andere Richtung als der Gallikanismus¹⁰⁰. Dadurch, daß er auch die Bischöfe als „centra unitatis“ ihrer Diözesen bezeichnet, ist die Einheit der Gesamtkirche nicht mehr blasser als die Einheit innerhalb jeder Diözese. Weiterhin findet sich der Terminus – mir ist bisher keine ältere Stelle bekannt – bei Kardinal Duperron († 1618), der ebenfalls Gegner der Gallikaner war¹⁰¹. Auch andere Verteidiger der päpstlichen Rechte benutzen ihn und bezichtigen Febronius sogar der Unehrllichkeit bei seiner Verwendung¹⁰². Tatsächlich nennt dieser den Begriff in seiner Anrede an Clemens XIII. neben „supremus pontifex“, „vicarius Christi“ und „caput“, Namen, die sonst von den Episkopalisten vermieden werden. Die extremen Josephinisten und Gallikanisten kennen ihn nicht, wogegen der französische Jesuit Augustin de Barruel († 1820) und Adam Möhler ihn nennen¹⁰³. Bei diesen beiden wird die Linie Thomassins fortgesetzt. Das Vorherrschen des Barockstils im 18. Jahrhundert begünstigt den Vergleich des Begriffs mit der Fassadenarchitektur. Er scheint eine Art Fassadenbegriff zu sein, dessen Gehalt hinter der Form wandelbar ist. So kann man ihn zu den „sinnvariierenden Formeln“¹⁰⁴ zählen, die unter Beibehaltung des alten Kleides den inneren Gehalt weiterentwickeln. Die häufige Benutzung durch die Febronianer brachte natürlich auch Abnutzungserscheinungen mit sich. Zwar bedient sich seiner noch der Würzburger Domherr A. Müller in seinem Lexikon des Kirchenrechts (1830)¹⁰⁵. Der Begriff trat aber doch in den Hintergrund, man vermied ihn nicht zuletzt wegen seiner Vieldeutigkeit und unbiblischen

¹⁰⁰ P. Nordbues, *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin* (Leipzig 1958, *Erfurter Theol. Studien* 4) 91–96; zu Cyprian s. U. Wickert, *Sacramentum unitatis* (Berlin 1971) 66.

¹⁰¹ J. D. Duperron, *Replica ad regem Magnae Britanniae* (zuerst Paris 1620, geschrieben etwa 1611/1612), zitiert von Febronius Cap. II § 11 n. 2, s. Frowein 307 Anm. 52.

¹⁰² Frowein 308 Anm. 57; J. M. Carrich zitiert ohne nähere Angabe Bertonus; vgl. auch J. G. Kauffmans, *Pro statu ecclesiae catholicae et legitima potestate Romani Pontificis contra J. Febronii librum apologeticum theologicum* (Köln 1767) 194–197; J. Gautier, *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam* (Köln/Frankfurt 1756) 442; für das Kölner Domkapitel, das den Begriff 1788 in einem Brief an Max Franz benutzt, s. Jansen 137.

¹⁰³ Barruel I, 16 (in der Überschrift). 19. 23 f. u. ö.; bei J. Gerson und N. Cusanus findet sich „centrum unitatis“ an den einschlägigen Stellen ebensowenig wie bei P. de Marca, M. A. de Dominis, E. Richer, Riegger und Eybel, dagegen nennt den Begriff L. E. Dupin, *De postestate ecclesiastica et temporali* (Mainz 1788) 166 (Frowein 308 Anm. 55 irrig); der Jansenist van Espen nennt ihn wenigstens dreimal, *Ius ecclesiasticum universum* Bd. II (Köln 1777) 233 (III Tit. IV Cap. II n. 51) u. 850 (Repagulum... P. II Cap. I Reg. 9); *Opera* Bd. V (Köln 1715) 76 (Tractatus... exhibens scholia in omnes canones conciliorum P. III Cap. I § 5).

¹⁰⁴ K. Schlaich 303 (zur *societas*-Formel).

¹⁰⁵ *Lexikon des Kirchenrechts* IV (Regensburg 1851) 209. 211 (unter den Titeln des Papstes an 2. Stelle).

Blässe. Die Dekrete der beiden vatikanischen Konzilien verarbeiteten ihn nicht. Aber in letzter Zeit taucht er wieder hier und da auf¹⁰⁶. Ja, es scheint sich eine Rehabilitierung von höchster Stelle anzubahnen: Wenigstens einmal benutzte ihn Leo XIII. (1896), und am 21. 11. 1964 läßt ihn in seiner Abschlußrede zur 3. Session des 2. Vatikanischen Konzils das heutige „centrum unitatis“ wieder anklingen: Papst Paul VI.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ratzinger 131. 145 f.; W. Aymans, Die communio ecclesiarum als Gestaltungs-gesetz der einen Kirche, Archiv f. kath. Kirchenrecht 139 (1970) 81. 90; Concilium 7 (1971) 273 ff. 289. 291; F. Heiler (1935) s. Catholica 4 (1935) 188; O. Karrer, Apostolische Nachfolge und Primat, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. J. Feiner u. a. (Einsiedeln 1957) 205 f.; vgl. den Titel „Im Zentrum der Einheit“, Bericht der Konferenz der Dechanten des Erzbistums Köln, Juni 1973, in Rom (Köln 1973); die beiden vatikan. Konzilien sprechen klarer von „unitatis et communionis principium et fundamentum“, Vat. I Const. dogm. Pastor aeternus (Denzinger, Enchiridion symbolorum³⁴ n. 3051), Vat. II Const. dogm. Lumen gentium 18.

¹⁰⁷ Frowein 309 Anm. 60; W. Bertrams, Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt (Paderborn 1965) 59; Acta Apostolicae Sedis 56 (1964) 1011 („caput et veluti centrum“).

Rezensionen

PIERRE DU BOURGUET SJ: *Art Paléochrétien*, Amsterdam/Lausanne: Meulenhoff International und Club Formes et Couleurs 1970. 215 Seiten, 60 Farbproduktionen, 97 Schwarzweiß-Abb.

Unter den Gesamtdarstellungen zur Geschichte der frühchristlichen Kunst, die im Laufe des vergangenen Jahrzehnts erschienen sind, ist das hier angezeigte Werk das vielleicht erfreulichste für einen breiteren Kreis von Lesern. Pierre du Bourguet hat zu viel Erfahrung, nicht zuletzt aus seiner Lehrtätigkeit an der École du Louvre, als daß er sich so sehr auf das Überwiegen des Bildes über den Text verlassen hätte, wie dies beispielsweise in den beiden von W. F. Volbach und A. Grabar besorgten Büchern über frühchristliche Kunst der Fall gewesen ist, das eine bei Hirmer/München, das andere in Paris, Univers des Formes erschienen. Das Verhältnis von Bild und Text kann bei du Bourguet als eher ausgeglichen bezeichnet werden.

Der Überblick über die Epoche, mit welcher der Leser von den Anfängen christlicher Kunstübung bis zur theodosianischen Blüte im ausgehenden 4. Jahrhundert geführt wird, ist in drei Abschnitte unterteilt worden. Auf die Zeit der „Semi-clandestinité“ (bis 260) folgt die „Période de l'Émergence“, die bis zum konstantinischen Toleranzedikt reicht und schließlich, mit der „Sortie au grand jour“, die Probe auf das Exempel des Zusammenlebens der christlichen Kirche mit dem römischen Staat. Jeder dieser drei Abschnitte ist wiederum in mehrere Kapitel unterteilt. Vorweg werden die Linien der geistigen Bewegungen der Zeit nachgezogen, es folgen die politisch-soziologischen Vorbedingungen des jeweiligen Abschnittes, und schließlich gelangen die kunstgeschichtlichen Aspekte im engeren Sinne zur Darstellung: Architektur, bildende Künste (Décoration Monumentale) und Zierkunst (Les Art Mineurs). Begreiflicherweise drängen sich bei dem zeitlich spätesten Abschnitt weitere Untergruppen auf. Vergleicht man diese Einteilung des Buches mit der des oben erwähnten Werkes von André Grabar, dann wird man wesentliche Übereinstimmungen nicht übersehen können. Verständlicherweise finden sich auch zahlreiche Übereinstimmungen in der Bebilderung, was angesichts der im Vergleich zu jüngeren Kunstepochen relativ kleinen Zahl bedeutender Denkmäler nicht weiter verwunderlich ist. Natürlich gibt es auch sonstige, z. B. textliche Gemeinsamkeiten genug, weil sich für eine Epochenübersicht einfach nicht wenige Konstanten an Desiderata oder unvermeidbaren Informationen aufdrängen. Die Unterschiede bei Werken so sehr entsprechender Zielsetzung und vergleichbaren Aufbaus sind zwar zunächst in der größeren Ausführlichkeit des Textes und der Bildausstattung zu suchen, sie finden sich vor allem bei den

inneren Akzenten, bei der Erfassung der geistigen Kräfte der dargestellten Zeitspanne. Es scheint uns dabei die besondere Leistung von P. du Bourguet zu sein, daß er die spezifische Botschaft des jungen Christentums schärfer und mit mehr Intensität herausgearbeitet hat als die genannten Vorgänger, wobei er zugleich bemüht war, den historischen Ablauf vor dem Hintergrund ihrer zeitgebundenen Bedingtheiten vorzuführen. Sehr befriedigend dürfte dies in der Einleitung des ersten Abschnittes gelungen sein, beispielsweise da, wo das Verhältnis der frühesten christlichen Kunstübung zu der bereits vorgegebenen Neigung der heidnischen Umwelt zum Symbolhaften zu erörtern ist. Treffender als andernorts wird hier versucht, den geistesgeschichtlichen Ort der altchristlichen Bildauffassung zu kennzeichnen, indem die Deckung von Doktrin und Person Christi festgestellt wird, als vollkommenster Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare. Aus dieser Personalisierung des Transzendentalen ergibt sich für den Verf. die glänzende Rechtfertigung einer christlichen Bildkunst überhaupt, wobei auch das Verhältnis zum jüdischen Erbe, einschließlich der von dort drohenden Gefahren relativer Bildlosigkeit, in neuem Lichte erscheint. Diese subtilen Überlegungen erscheinen ziemlich fremd neben den in ihrer Zeit vorgefundenen politisch-soziologischen Bewegungen, zugleich aber werden sie ihnen deutlich übergeordnet.

In entsprechender Weise wird nun auch etwa die früheste christliche Architektur zu charakterisieren versucht. Die in ihr sich spiegelnde innere Ordnung wird unter das Zeichen der einander komplementären kultischen Vorgänge in Lehre und Mahl = Eucharistie gestellt. In den gleichen Rahmen wird auch die Erörterung der frühchristlichen Symbolik gerückt, die für den heutigen Leser ein besonders schwer verständliches Problem darstellt. Es fehlt nicht der wichtige, manchem vielleicht allerdings schwer nachvollziehbare Hinweis auf die „perspective cosmique“ dieses Symbolismus. So allgemein in diesem Zusammenhang eine Äußerung wie „un univers passe dans l'autre“ erscheinen mag, trifft sie doch durchaus zu. Doch fragt man sich dann, weshalb wohl der Verf. solche Änderungen eher Theorie bleiben läßt, anstatt sie wenigstens mit einem Beispiel jener Deckenkompositionen frühchristlicher Katakomben zu erläutern, deren Verpflichtung an kosmologische Deckenbilder der heidnischen Antike so offen zutage liegt. Leider verharren die Textpassagen über die frühe Phase der christlichen Wandmalerei überhaupt weitgehend in den konventionellen, von älteren Publikationen schon vertrauten Bahnen. Daran wird sich allerdings so lange nicht viel ändern können, als unser Bild von der Epoche sich nicht durch neue literarische oder monumentale Quellen modifizieren läßt. Wo solche neuen Momente sich anbieten, zögert P. du Bourguet nicht, sie in seine Darstellung hineinzunehmen. Dies gilt etwa von der Berücksichtigung der Neufunde spätantik-frühchristlicher Kleinplastik im Museum von Cleveland, bestehend aus einer Gruppe von Porträtbüsten sowie mehreren Einzelfiguren,

Kleinplastiken aus dem Noah-Zyklus bzw. des Jonas und des „Guten Hirten“. Die Erörterung dieser Arbeiten, deren schon länger angekündigte ausführliche Veröffentlichung noch aussteht, läßt auch erkennen, daß der Verf. die von Theodor Klauser mit viel Temperament vertretene Skepsis gegenüber dem „Schafträger“ als christlichem Symbol nicht in gleicher Weise mitvollzieht. So neigt er eher dazu, beispielsweise im „Jonas Orans“ den christlichen „neuen Odysseus“ zu erkennen.

Die Hälfte des Buches ist dem dritten und letzten Abschnitt gewidmet, der „Sortie au grand jour“. Auch hier ist das, was den Text von P. du Bourguet in seiner Besonderheit ausmacht, gleichsam nebenher gegeben: beispielsweise die Kennzeichnung der Voraussetzungen und Begleiterscheinungen der neuen Stellung der Christen im Staate, Bedingungen, die vieles in der späteren Entwicklung einsichtig werden lassen. Der Verf. formuliert dies in einer auf den aktuellen Stand geführten Diktion, etwa wenn von der „Funktionärshierarchie“ im konstantinischen Staatswesen die Rede ist oder, wenn die Kirche als „die große Privilegierte“ vorgeführt wird. Es darf auch bei diesem Kapitel abgesehen werden von einer Prüfung der Einzeldaten. Eher sei das Interesse des Lesers erneut hingewiesen auf Darlegungen zum Wandel des Symbolbegriffes im 4. Jahrhundert, insbesondere auf das, was von der Personifizierung des ursprünglich anonymen Symbols gesagt wird.

Hierher gehört auch das am Beispiel der Malereien in der Katakombe an der Via Latina aufgeworfene Problem von der (nach der Meinung des Verf.) christlichen Wiederbelebung heidnisch-mythologischer Bildvokabeln, die als zunehmende Anpassung generalisierter bildlicher Topoi an jeweils wechselnde Zwecke verstanden ist. Die dahinter sichtbar werdende „interpretatio christiana“ einerseits, die Parallelisierung heidnischer und christlicher Bilder andererseits gehören wohl mit zu den Vorstufen jener Entwicklung, mit der zu Anfang des 5. Jh. die ersten, noch weitmaschigen typologischen Bezüge in die christliche Ikonographie eingeführt werden (Sta. Maria Maggiore).

In seinem Schlußwort führt der Verf. den Leser noch einmal zur fundamentalen Eingangsfrage zurück, inwieweit man überhaupt von einer christlichen Kunst reden könne. Er sieht ihr Besonderes weniger darin, daß sie von einer bestimmten geistigen Grundhaltung, also wohl „Ideologie“ ausgehe, sondern daß sie sei „part d'une réalité, celle de l'être divin révélé sous les traits d'une personne appartenant à l'histoire“ (p. 196). Von dieser personhaften Begründung sieht er jene Kräfte ausgehen, die die christliche Kunst durch die Tiefen der Verfolgung ebenso wie durch die Versuchungen staatlicher Gunst hindurch habe überleben lassen, und die sie auch in die Zeit jenseits des Römerreiches begleitete. Den zweiten Faktor gegenüber der heidnisch-antiken Kunst hebt du Bourguet noch einmal am Beispiel der Architektur hervor: die Verbindung der Kunst zum Kult, vor allem zu Eucharistie, und damit praktisch ihre Sakramentalität: „Un autre monde est évoqué et paraît plus proche qu'il a jamais été dans les productions d'art

du paganisme“, eine Feststellung, die er auch in dem die „Angst“ transzendierenden Blick der Dargestellten bestätigt findet, die in der heiteren Gewißheit der „vérité suprême“ leben.

Das in seiner textlichen Anlage wie Ausstattung gleich sympathische und begrüßenswerte Buch von P. du Bourguet bietet keine Beiträge zu vertiefter Einzelforschung. Der Verf. sieht seine Aufgabe in einer Vermittlung der wichtigsten inneren und äußeren Vorgänge zur Entwicklung frühchristlicher Kunst aus einer geschlossenen Sicht. Darin liegen Vorzüge und Grenzen seiner Darstellung beschlossen. Abschließende Bemerkungen zur koptischen Kunst als einer Erbin der antik-heidnischen wie der antik-christlichen Zeit betreffen ein Lieblingsfeld der Forschungen des Verf. Leider ist dem Buch kein Register beigegeben worden.

Victor H. Elbern

FRANCESCO TERRIZZI S. J.: *Missale antiquum S. Panormitanae ecclesiae* (Pa ASD 2: Palermo – Archivio Storico Diocesano – Cod. 2) = *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes XIII.* – Roma: Herder 1970. 153* und 460 Seiten und 4 Tafeln.

Die umfangreiche Arbeit stellt die Edition eines Missale von Palermo dar, das gegen Ende des 12. Jh. in gotischer Schrift von einem Sizilianer geschrieben worden ist. Die Handschrift ist nicht mehr vollständig. Die erhaltenen Partien reichen vom Samstag vor dem 3. Fastensonntag bis zum 25. Sonntag nach Pfingsten, mit einer größeren Lücke zwischen dem 1. Sonntag nach Ostern und dem Pfingstsonntag. Die sich an das Temporale anschließenden Heiligenfeste beginnen mit Silvester (31. Dezember) und schließen defekt mit Marcellinus und Petrus (2. Juni). Beachtung verdienen die Formulare der gallischen Heiligen Hilarius (S. 158) und Julian (S. 169). Aus diesen und einigen anderen kleinen Beobachtungen schließt der Herausgeber wohl mit Recht auf eine normannische Vorlage, wobei als nächste Verwandte das Missale von Jumiège und das Sacramentarium Rossianum (aus Niederaltaich) genannt werden.

Die Edition bringt lediglich die Sakramentartexte dem vollen Wortlaut nach und bei den übrigen Stücken, den Gesangs- und Lesetexten, nur Hinweise auf andere edierte Handschriften. Verdienstlich ist die Nennung der Varianten gegenüber der Vulgata bei den Lektionen. Da der Canon missae im Codex nicht erhalten ist, fügt der Herausgeber den entsprechenden Text aus einer anderen Handschrift von Palermo (Cod. 3) an.

Wegen seiner späten Redaktion (Ende des 12. Jh.) und seines fragmentarischen Charakters hat das hier zur Edition gelangte Missale von Palermo eine geringe liturgiegeschichtliche und lediglich eine lokale Bedeutung, da aus Mittel- und Oberitalien Plenarmissalien bereits aus dem 8. und 9. Jh. bezeugt sind, von denen der Herausgeber freilich nichts zu wissen scheint. Es

ist deshalb nicht zu verstehen, wie man die Edition einer so unbedeutenden Handschrift mit einem solchen enormen Aufwand an Gelehrsamkeit „belasten“ kann. Wer gibt sich die Mühe, dies alles zu lesen! Dem Fachmann bringen die umfangreichen Einführungen und Tabellen nichts Neues, dem Laien sind sie unverständlich. Was soll z. B. bei der Edition einer so späten Handschrift die zahlreichen regelmäßig bei den einzelnen Orationen notierten „Fonti“, wobei oft mehr als 50 Stellen angegeben werden, wo die gleiche Formel ebenfalls erscheint. Man hätte genausogut ein Mehrfaches notieren können, ohne vollständig zu sein. Doch wozu das alles?

Dagegen vermißt man wichtige neuere Literatur, so fehlt die Edition (in Übersicht) des „Comes Parisinus“ von R. Amiet, in: *Ephem. liturgicae* 73 (1959) 335–367. Hier hätte man fast alle vorkommenden Lesungen belegen können. Von meinen zahlreichen Arbeiten zur Meßbuchgeschichte scheint der Herausgeber ebenfalls noch keine Kenntnis zu besitzen.

Es fragt sich, ob solche Monstre-Editionen wie die vorliegende überhaupt einen Sinn haben und vor allem, ob ihnen ein Platz in einer Sammlung wie die von C. Mohlberg gegründeten „*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*“ gebührt, wo bis jetzt nur für die Liturgiegeschichte bedeutende Codices, wie das Leonianum, Gelasianum und die alten gallikanischen Sakramentare, ediert worden sind. Eine kurze übersichtliche Studie wäre ein besserer Beitrag sowohl zur Meßbuch- als auch zur Lokalgeschichte gewesen. Es ist schade, daß der Fleiß und die Gelehrsamkeit des Autors nicht einem anderen Objekt zugute gekommen sind.

Klaus Gamber

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. In Two Volumes. Edited by Patrick Granfield and Joseph A. Jungmann. – Münster/Westf.: Aschendorff 1970. 972 S., 4°.

Dr. Johannes Quasten, Professor an der Catholic University of America in Washington DC, vollendete am 3. Mai 1970 sein 70. Lebensjahr. Dies nahmen Freunde, Kollegen und Schüler zum Anlaß, dem Gelehrten aus der Dölger-Schule, dessen Arbeitsgebiet die Patrologie, die alte Kirchengeschichte, die Archäologie und die Liturgiewissenschaft umfaßt, in einer umfangreichen Festschrift ihre Verbundenheit und Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen. Sie enthält nicht weniger als 81 Beiträge. Sie sind aufgeteilt in zwei Abteilungen (die sich nicht mit den Bänden decken): I. *Studies in Ancient Church History and Patristic Literature*, II. *Archaeological and Liturgical Studies*. Die erste Abteilung gliedert sich in acht Gruppen, die zweite in fünf. Das Werk wird schließlich mit einem Epilog sowie einem Namens- und einem Sachindex abgeschlossen. Die Beiträge im einzelnen zu würdigen, würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Es kann nur versucht werden, einen allgemeinen Überblick zu bieten.

Die erste Gruppe der ersten Abteilung umfaßt unter dem Thema „The Pre-Constantinian Church“ sechs Beiträge. *Y. Congar*, Souci du salut des païens et conscience missionnaire dans le christianisme postapostolique et préconstantinien (3–11), beschäftigt sich mit dem Phänomen der raschen Ausbreitung des Christentums einerseits und der nur geringen literarischen und künstlerischen Verbreitung der Thematik der Mission andererseits. – *R. M. Grant*, Sacrifices and Oaths as Required of Early Christians (12–17), greift die Frage von Opfer und Eid in den frühen Christenverfolgungen auf und qualifiziert sie als sekundär. – *A. Henrichs*, Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians (18–35), setzt sich mit den heidnischen Vorwürfen der thyesteischen Mahlzeiten und der ödipodeischen Unzucht und einer heidnischen literarischen Darstellung in den Phoinikika des Lollianus auseinander. – *M. Spanneut*, La non-violence chez les Pères africains avant Constantin (36–39), greift ein Thema auf, das in den ersten Jahrhunderten der Verfolgungen eine große Aktualität besitzt. – *A. W. Ziegler*, Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre (40–58), zeigt das Bemühen der Kirche um eine positive Einstellung zum Staat, aber auch die negativen Tendenzen, die mit der Ablehnung des Götterkults und mit den Christenverfolgungen im Zusammenhang stehen. – *J. N. Bakhuizen van den Brink*, Sakrament und Ethik in der frühen Kirche (59–68), illustriert an etlichen Beispielen, daß die Sakramente, insbesondere die Taufe, von den Autoren der frühen Zeit immer wieder an bestimmte Bedingungen geknüpft werden und bestimmte Konsequenzen nach sich ziehen.

Die zweite Gruppe „Patristic Exegesis“ enthält folgende Beiträge: *M. Richard*, Pour une nouvelle édition du commentaire de S. Hippolyte sur Daniel (69–78), *B. M. Metzger*, Names for the Nameless in the New Testament. A Study into the Growth of Christian Tradition (79–99); *M. Aubineau*, La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23–24 (100–127); *G. A. Egan*, A Re-consideration of the Authenticity of Ephrem's ‚Exposition of the Gospel‘ (128–134); *K. Th. Schäfer*, Marcion und die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen (135–150); *M. Simonetti* Giovanni 14, 28 nella controversia ariana (151–161); *F. G. Cremer*, Zum Problem der verschiedenen Sprecher im Fastenzeitgespräch Mk. 2,18 parr. Ein Blick in die Kommentare der Patristik und Scholastik (162–181).

Die folgenden Gruppen sind nach einzelnen Themenkreisen bzw. geographischen oder sprachlichen Gesichtspunkten geordnet. Die dritte Gruppe bringt Beiträge aus dem Gebiet der „Apostolic Fathers and Greek Apologists“. Neben dem Beitrag von *P. Meinhold*, Die geschichtstheologische Konzeption des Ignätius von Antiochien (182–191), fällt die besondere Wertschätzung auf, deren sich Melito erfreut; mit ihm beschäftigen sich die Arbeiten von *S. G. Hall* (236–248), *Th. Halton* (249–255) und *O. Perler* (256–265). – In den heute viel behandelten Fragenkreis des Gnostizismus

führt die vierte Gruppe „Christian Theology and Gnosticism“. *H. Chadwick*, *Some Reflections on the Character and Theology of the Odes of Solomon* (266–270), kommt mit *J. H. Charlesworth*, *The Odes of Solomon – not gnostic: Catholic Biblical Quarterly* 31(1939) 357–369, aber unabhängig von ihm, zu dem Ergebnis, daß die Oden Salomons kein gnostisches Gepräge haben, eher archaische Theologie bieten. *G. Quispel*, *The Origins of the Gnostic Demiurge* (271–276), sieht den Ursprung des Gnostizismus im heterodoxen Judentum, wobei er den absoluten Dualismus von Marcion und Mani als spätere und sekundäre Entwicklung beurteilt. – *W. C. van Unnik*, *The ‚Wise Fire‘ in a Gnostic Eschatological Vision* (277–288), geht den Ursprüngen des ‚weisen Feuers‘ nach von dem in der koptisch-gnostischen Schrift ohne Titel aus Codex II von Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo die Rede ist, und vermutet sie bei einem stoischen Lehrer der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Die fünfte Gruppe „Writers of Christian Egypt“ behandelt Einzelfragen aus Clemens von Alexandrien, Origenes, Arius, Didymus, Theophilus und schließlich Synesios. – Die sechste Gruppe „Writers of Cappadocia and Syria“ hat ihre Schwerpunkte eindeutig bei Johannes Chrysostomus bzw. Schriften, die ihm zugeschrieben wurden (*P. W. Harkins*, *H. Musurillo*, *J. Straub*, *M. Schatkin*, *J. K. Crehan*), daneben widmen sich zwei Autoren Gregor von Nyssa (*H. Dörrie*, *S. Y. Rudberg*) und einer Theodor von Mopsuestia (*J. Oñatibia*). – Demgegenüber ist die Thematik der siebten Gruppe „Latin Patristic Writers“ breiter gestreut. Sie reicht von Minucius Felix (*G. W. Clarke*) über Tertullian (*J. Bauer*, *A. Quacquarelli*) und Lactantius (*W. J. Wash*) bis zu Ambrosius (*B. Fischer*), Rufinus und Hieronymus (*F. Winkelmann*, *Th. C. Lawler*), Augustinus (*J. Ratzinger*), Paulinus von Nola (*P. G. Walsh*) und mündet schließlich in einen Ausschnitt des Fortlebens von *De consolatione philosophiae* des Boethius (*P. Courcelle*). Die achte Gruppe „Spirituality and Monasticism“ vereinigt recht verschiedenartige Beiträge von *F. Halkin*, *R. Meyer*, *J. Meyendorff*, *E. des Places*, *G. E. Gingras*, *R. Hanslik* und *H. Graef*. Schließlich schließt *K. Aland* mit seinem Beitrag „Hans Lietzmann und die katholischen Patristiker seiner Zeit“ (615–635), der zugleich die neunte Gruppe „Patristic Research in Modern Times“ bildet, die erste Abteilung ab.

Die II. Abteilung „Archaeological and Liturgical Studies“ umfaßt fünf thematisch geschlossene Gruppen. Die erste Gruppe „The Liturgical Edifice“ wird eingeleitet mit dem Beitrag von *E. Kitzinger* „The Threshold of the Holy Shrine. Observations on Floor Mosaics at Antioch and Bethlehem“ (639–647), in dem der Verfasser die Bodendekorationen der Babylaskirche in Antiochien und der Geburtskirche in Bethlehem zeitlich und geistesgeschichtlich einzuordnen und zu deuten versucht. *J. M. C. Tynbee*, *The Early Christian Paintings at Santa Maria in Stelle near Verona* (648–653), gibt einen zusammenfassenden Überblick über den heutigen Wissensstand

hinsichtlich der Darstellungen in der „Cella di Destra“ des Hypogeums in Santa Maria in Stelle. Die neun Bilder stammen aus dem späten vierten bis frühen fünften Jahrhundert und bringen – soweit identifizierbar – ntl. Szenen sowie zwei über die drei Jünglinge – vermutlich als Anspielung auf Passion und Auferstehung Christi; den – auch zeitlichen – Abschluß wohl von anderer Hand bildet ein Bild Christi als Lehrer inmitten der Apostel. – *E. Sauser*, Das Paschamysterium in den sog. frühchristlichen Passions Sarkophagen (654–662), der die zweite Gruppe „Liturgical Feasts and Colors“ eröffnet, gibt eine Übersicht über die Gestaltungstypen dieser Sarkophage, die er lieber als Paschasarkophage bezeichnet wissen möchte, und illustriert sie an einzelnen Beispielen. – Nach *J. Daniélou*, Grégoire de Nysse et l'origine de la fête de l'Ascension (663–666), ist Gregor von Nyssa der erste Zeuge des Festes der Ascensio, und zwar für das Jahr 388. – *R. E. McNally*, The Holy Kings in Early Irish Latin Writing (668–690), geht der spezifisch irischen Ausgestaltung der Magierperikope vom 7. bis 12. Jahrhundert nach und gibt zugleich einen interessanten Einblick in die Geschichte der Exegese. – *J. A. Jungmann*, Marius Viktorinus in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium (691–697), zeigt, wie eigentümliche Vorstellungen und Prägungen aus der Trinitätstheologie des Marius Viktorinus von Alkuin aufgegriffen und verwertet werden und von dort teilweise in das mönchische Gebet und schließlich auch in das römische Brevier eingegangen sind. – Der Beitrag von *A. C. Rush*, The Colors of Red and Black in the Liturgy of Dead (698–708), der die Gruppe abschließt, geht von der Bestimmung der Liturgie-Konstitution der liturgischen Farbe bei Beerdigungen aus und zeigt in einem historischen Rückblick die Vielfalt der Praxis in der Vergangenheit und gibt auch Ausblicke auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund.

Drei Beiträge sind dem Thema „The Liturgy of Baptism“, das die dritte Gruppe zusammenfaßt, gewidmet. *B. Neunheuser*, Erwägungen zur ältesten Tauf liturgie (709–723), unternimmt den Versuch, den ersten Teil seines Faszikels über „Taufe und Firmung“ innerhalb des Handbuchs der Dogmengeschichte, der 1956 erschienen ist, unter Berücksichtigung neuerer Literatur zu ergänzen. – *P.-Th. Camelot*, Note sur la théologie baptismale des Catéchèses attribuées à saint Cyrille de Jérusalem (724–729), möchte nachweisen, daß die „Mystagogischen Katechesen“, wie ein Vergleich mit Cyrills dritter Katechese zeigen soll, aus nachcyrillischer Zeit stammen. – *M. Harl*, „From Glory to Glory“. L'interprétation de II Cor. 3,18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale (730–735), geht den beiden verschiedenen Deutungen der Paulusstelle nach und kommt zu dem Ergebnis, daß beide auf die Taufe Bezug nehmen, die eine auf die Wirkung (den Menschen in der Herrlichkeit Gottes), die andere auf das Leben des Getauften (als dauerndes Fortschreiten), und vermutlich aus der Tauf liturgie, zumindest aber aus der Taufkatechese stammen.

Die Beiträge der vierten Gruppe „The Liturgy of the Word“ (736–814), von A. Olivar, O. Heiming, A. Chavasse und A.-G. Martimort sind Einzelfragen der Wortverkündigung gewidmet.

Der zeitliche wie inhaltliche Bogen der abschließenden fünften Gruppe „The Liturgy of the Eucharisty“ ist weit gespannt. A. Hamman eröffnet ihn mit seinem Beitrag „Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique“ (835–843), in dem er für die Zeit bis zu den Apostolischen Konstitutionen die Strukturen von Taufsymbolen und Eucharistiegebeten miteinander vergleicht. – P. Rodopoulos, *Irenaeus on the Consecration of the Eucharistic Gifts* (844–846), kommt zu dem Ergebnis, daß die Epiklese nach Irenäus die Wandlung der Gaben wirkt. – M. H. Shepherd Jr., *The Liturgical Reform of Damasus I* (847–863), bietet neben einem Überblick über die Reformen Damasus' I. in der Liturgie den Versuch, seinen Festkalender zu rekonstruieren. – Die folgenden Untersuchungen von W. Dürig, *Die Scholastiker und die Communio sub una specie* (864–875), und J. Pascher, „Despicere terrena“ in den römischen Meßorationen (876–885), greifen Fragen späterer Theologie bzw. Spiritualität auf, die im Rahmen der liturgischen Reformen der letzten Jahre wieder in den Blickpunkt rückten, und zeigen durch historische bzw. historisch-philologische Analyse, wie bestimmte Entwicklungen bzw. Formulierungen zustande gekommen sind und welche Bedeutung ihnen zukommt. – In seinem Beitrag „Der Bischof als Hauptzelebrant der Messe seiner Ordination“ gibt E. J. Lengeling nach einer kurzen Einführung in die heute gültigen Bestimmungen über die Bischofsweihe eine Übersicht über die Praxis der Weihemesse im Laufe der Geschichte, die zeigt, daß fast ausnahmslos der Consecrator principalis den Vorsitz innehat, sofern der Geweihte nicht Papst oder Patriarch ist.

Den Abschluß des Werkes bildet ein Epilog mit biographischen Beiträgen und Würdigungen des Jubilars von W. J. Burghardt, J. Pelikan, P. Granfield und einer Bibliographie (zusammengestellt von P. Granfield) sowie ein Personen- und Sachregister.

Die Festschrift, deren äußeres Gewand den Jahrbüchern für Antike und Christentum nachgebildet ist, würde dem Leser neben der vielfältigen und gediegenen Information, die hier nur angedeutet werden konnte, noch größere Freude an der Lektüre bereiten, wenn die Sorgfalt im technischen Detail größer gewesen wäre. So fallen etwa im Beitrag von B. Neunheuser neben einer Reihe von orthographischen Fehlern (vgl. 709, 6. Z. v. u.: also; 711, 4. Z. v. u.: Eine; 712, 15. Z. v. o.: mythischen; 714, 11. Z. v. u.: deren), ungleichmäßigen Zitationen (Anm. 2 Verlag, kein Verlagsort; Anm. 12 englische Ausgabe: Verlag und Verlagsort – deutsche Ausgabe: nur Verlagsort; in den übrigen Angaben: nur Verlagsort) und der unkorrekte Satz der Anmerkungen 12 bis 14 (vor 9 bis 11) auf, doch mindert das nicht den sachlichen Wert des Werkes. E. Nacke

GEORG LUTZ: *Kardinal Giovanni Francesco Guidi di Bagno*. Politik und Religion im Zeitalter Richelieus und Urbans VIII. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Band XXXIV. – Tübingen: Max Niemeyer 1971, 631 Ss.

G. Lutz legt ein ausgereiftes und anregendes Buch mit einer Fülle von Ideen, Beobachtungen und Aspekten vor, in dessen Zentrum der päpstliche Diplomat und Kirchenfürst G. F. Guidi di Bagno (1578-1641) steht. Lutz hat sich zwei Aufgaben gestellt, die im Buchtitel bereits angedeutet sind: eine Biographie Bagnos und die Klärung der Haltung der römischen Kurie zur französisch-habsburgischen Auseinandersetzung in den Jahren 1624-1635. Die Biographie ist insgesamt so angelegt, daß das zweite Thema als der Schwerpunkt nicht aus dem Blickfeld gerät. Das Werk wäre damit keinesfalls als Biographie, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte, sondern als Monographie zu bezeichnen.

So werden im ersten Teil des Buches, der auf die Pariser Nuntiatur 1627-1631 hinführt, Bagnos Vizelegatenschaft in Avignon 1614-1621, während der er Kontakte zu französischen Staatsmännern herstellen und vor allem Richelieu in seinem Exil kennenlernen konnte, sowie sein Besuch 1625 in Paris während der Pariser Legation Francesco Barberinis hervorgehoben, während der kurialen Karriere kaum Aufmerksamkeit geschenkt wird. Daneben stellt Lutz die Beziehungen Bagnos und seiner Familie zum Haus Habsburg dar, wobei der Nuntiatur in den Spanischen Niederlanden 1621-1627 und der Begegnung mit der Infantin Isabella, Spínola und Kardinal Cueva besondere Bedeutung zukommen. Der letzte Teil des Buches, der die Rückkehr nach Italien und das letzte Lebensjahrzehnt des „Kardinals, Diplomaten und Papstkandidaten“ umfaßt, dient einer Klärung der Stellung Bagnos zwischen Frankreich und Habsburg, der kontinentalen Mächtekonstellation, die sein Leben so weitgehend bestimmte, und seiner Rolle in den vatikanisch-französischen Beziehungen bis zu seinem Tod.

Mit einer Fülle von Material, die die Einnahmen aus Pfründen und Aufwendungen betreffen, versucht Lutz, die sozio-ökonomischen Verhältnisse Bagnos in seiner Stellung als Nuntius und Kardinal aufzuklären, wobei er neue und interessante Ergebnisse vor allem für die letzten römischen Jahre des Kirchenfürsten vorlegt. Wichtig erscheinen seine Anregungen und Anstöße zu einer umfassenden wissenschaftlichen „Analyse des gesellschaftlich-geistigen Milieus und der sozio-ökonomischen Verhältnisse . . ., denen der Bagno nach Herkunft, Rang oder Amt entsprechende Personenkreis . . . verhaftet war“ (S. XVII). Für die nuntiatur- und diplomatiegeschichtliche Forschung von Bedeutung sind die Angaben über die Grundlagen und die Organisation der Pariser Nuntiatur, den Palast, die Famiglia, die Ausfertigung der kurialen Instruktionen, den Schriftverkehr, die Chiffren, die Informanten und Korrespondenten sowie die Probleme, die das Wanderleben im Gefolge des französischen Königs mit sich brachte.

Schließlich untersucht Lutz den geistig-kulturellen Horizont Bagnos: Seine humanistische Bildung und Formung durch das kulturelle Klima Roms, die Begegnung mit dem europäischen Späthumanismus des frühen 17. Jh. in Avignon, wo er mit Peiresc und anderen Gelehrten und Literaten in Verbindung trat, sein Mäzenatentum und seine Freundschaft mit Gabriel Nau-dé, der für Bagno die lateinische Korrespondenz führte und in dessen römi-schen Haus die „*Considerations politique sur les coups d'Etat*“ schrieb, im kirchlich-religiösen Bereich die Beziehungen zu Bérulle und Vinzenz von Paul.

Die Individualität Bagnos, die Lutz aus diesen verschiedenen Faktoren behutsam zu erklären sucht, ist für ihn nicht Selbstzweck seiner Forschungen; diese betreffen einen Mann, dessen „diplomatische Aufgaben, . . . politischer und . . . geistig-geistlicher Standort in Relation zu setzen [sind] zu seinem konkreten Handeln und Entscheiden in der politischen Praxis. Hier trifft man auf die Knotenpunkte, an denen die Individualität Bagnos verknüpft ist mit der europäischen, vorab der päpstlichen und französischen Politik in den zwanziger und dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts“ (S. XVII).

Der Hauptteil des Buches befaßt sich mit einem von der Forschung bisher weniger beachteten Projekt einer gemeinsamen französisch-spanischen Of-fensivallianz gegen England, der „*Impresa d'Inghilterra*“. Lutz versucht durch seine Untersuchung der französisch-englischen Auseinandersetzung, der französisch-spanischen Annäherung und deren Scheitern sowie des anschließenden Konflikts um Mantua, den der Verfasser in seiner Darstellung weitgehend ausspart, die Entwicklungen in ihrem europäischen Zusammen-hang und ihrer Folge neu zu sehen und zu beurteilen. Er geht dabei von zwei Polen aus: der auswärtigen Politik Frankreichs und der Haltung des Papst-tums, wobei die Verbindungslinien die Pariser Nuntien Spada und Bagno herstellen. Wie die Gewichte verteilt sind, zeigt die Überschrift dieses Teils: „Die römische Kurie, die päpstliche Diplomatie und das Projekt der ‚*Impresa d'Inghilterra*““.

Im wesentlichen geht es um folgendes: Eines der ältesten Ziele der Ge-genreformation und einer der wichtigsten Programmpunkte Papst Ur-bans VIII. war die Wiedergewinnung Englands für den Katholizismus oder wenigstens die Herstellung der vollen Glaubensfreiheit für die englischen Katholiken¹. Diese Absicht versuchte die Kurie in den spanisch-englischen Heiratsverhandlungen und nach deren Scheitern und der darauf folgenden Umorientierung Englands zu Frankreich im Heiratsvertrag zwischen Charles und Henriette Maria zu verwirklichen. Die Kurie erreichte jedoch in der Praxis wenig, und das Schicksal der englischen Katholiken änderte sich kaum².

¹ Zu ergänzen wäre hier: Clancy, Th. H.: *Political Thought of the Counter-Reformation in England*, London Univ. PhD. Thesis 1960 und Hughes, P.: *Rome and the Counter-Reformation in England*, 1942.

² Hingewiesen sei ferner auf: Bossy, J. A.: *English Catholics and the French Marriage, Recusant History* V, 1959.

Die unmittelbar auf den Heiratsvertrag folgende Zeit sah nach der Thronbesteigung Charles I. 1625 eine gemeinsame englisch-französische Interessenpolitik, wobei England die treibende Kraft gegen das Haus Habsburg war. Frankreich war jedoch kaum bereit, die englischen Erwartungen – besonders die Pfalzfrage und ein Bündnis mit den Generalstaaten betreffend – zu erfüllen und sich seine Politik vorschreiben zu lassen. So kam es 1625/26 zu einer immer tiefergehenden Entfremdung, die ihren Höhepunkt in der Vertreibung des katholischen Hofstaats Henriette Marias und in der englischen Hilfe für die Hugenotten in La Rochelle fand.

Zur gleichen Zeit wurde ein gewisser Ausgleich mit Spanien möglich, der einen ersten Niederschlag im Vertrag von Monzon im März 1626 fand und zu Plänen eines Bündnisses zwischen Spanien und Frankreich gegen England führte. Richelieu wurde zu dieser Kehrtwendung seiner Politik, die durchaus provisorischen Charakter trug, vor allem durch innenpolitische Gründe veranlaßt. Die Partei der „devots“, der Verfechter der Gegenreformation und der kirchlichen Reform – Bérulle an der Spitze –, befürworteten eine geeinigte katholische Christenheit im Kampf gegen die Häretiker. Auch Spanien war am Fortbestand eines guten Verhältnisses zu Frankreich interessiert, doch zögerten beide Parteien, sich festzulegen. Schließlich fand sich Richelieu bereit – mit Hilfe Bérulles und Spadas, der eifrigsten Befürworter und Vermittler –, Spanien offiziell die Aufnahme von Allianzgesprächen vorzuschlagen.

Die nun eingeleiteten Verhandlungen und der am 20. März 1627 unterzeichnete Vertrag entsprachen ganz den Interessen der Kurie, die hier eine Möglichkeit sah, eines ihrer grundsätzlichen gegenreformatorischen Ziele zu verwirklichen, nämlich die „Herstellung politischer Eintracht unter den katholischen Staaten und der gemeinsame Kampf zur Ausbreitung des katholischen Glaubens“ (S. 197). Der entgeltige Vertragstext sah im Kern einen gemeinsamen Angriff der beiden Partner auf England vor. Lutz betont jedoch, daß es sich um ein „Grundsatzabkommen“ (S. 252) ohne konkretere Einzelabmachungen handelte, die erst noch festgelegt werden mußten, was um so schwieriger war, da es auf beiden Seiten starke Kräfte gegen diese Allianz gab.

Der entscheidende Prüfstein für das neue Abkommen wurde die Belagerung der von England unterstützten Festung La Rochelle. Die Spanier versprachen Frankreich offiziell ihre Hilfe, doch vor allem am Widerstand aus Brüssel verzögerte sich die Erfüllung dieser Zusage. Frankreich begann, an der Zuverlässigkeit des Partners zu zweifeln, und erreichte schließlich allein den Rückzug der Engländer, während die spanischen Schiffe zu spät eintrafen.

Die Enttäuschung über das Versagen der Spanier gefährdete den Fortbestand der Allianz zutiefst. Bagno, auf dessen Gutachten hin sich die Kurie in der Frage der „Impresa“ zurückhielt, versuchte, einen Verfall zu verhinder-

dern; doch brach der alte französisch-habsburgische Gegensatz infolge der mantuanischen Erbfolgefrage erneut aus: „Die Eigeninteressen der katholischen Mächte“ erwiesen sich als stärker als „die umfassenderen Zielsetzungen römischer Gegenreformation“ (S. 318). Richelieus Absicht war es nun, die Allianz mit Spanien im französischen Interesse so lange auszunützen, bis der Widerstand der Hugenotten gebrochen, damit innenpolitische Rückenfreiheit gewonnen und ein Friedensvertrag mit England abgeschlossen war. Dies führte zu einer Reihe dubioser, nicht ernst gemeinter Abmachungen und Angebote beider Seiten. Richelieu kam entgegen, daß seit dem Streit um Mantua und dem spanischen Vorgehen in Oberitalien die Partei der „bons français“, die grundsätzlich eine Frontstellung gegen Habsburg befürworteten, gegen die „devots“ und Bérulle an Einfluß gewannen. Der Fall von La Rochelle brachte die endgültige Wende: Mit venezianischer Vermittlung konnte im März 1629 ein Friedensvertrag mit England unterzeichnet werden. Dieses Abkommen führte zu einer engen beiderseitigen Zusammenarbeit auf dem Kontinent und schließlich zu einer Allianz mit den Generalstaaten. Zugleich konnte Richelieu in Oberitalien eingreifen, wo die Franzosen schnell einen Triumph errangen; nächstes Ziel war die vollständige Unterwerfung der Hugenotten im Süden und Osten Frankreichs, die mit dem Gnadenfrieden von Alès 1629 abgeschlossen wurde.

Es hätte sich trotz vieler neuer Ergebnisse wohl kaum gelohnt, sich dermaßen detailliert und unter Hinzuziehung bisher unbekannter Aktenmaterials, insbesondere der Nuntiaturreporte Spadas und Bagnos, der „Impresa d'Inghilterra“ anzunehmen, wäre es dem Verfasser nicht um etwas anderes gegangen. Lutz war vor allem an den Motivationen der Hauptbeteiligten und an den Möglichkeiten interessiert, die dem Papsttum in der Spätphase der Gegenreformation offenstanden, ein Programm zu formulieren und zu realisieren. Die „Impresa“ wird damit zu einer Fallstudie für die Entwicklung und Anwendung gegenreformatorischer Ideen.

Die Politik Frankreichs hatte in der Zeit von 1625 bis 1629 zwei grundsätzliche Schwenkungen vollzogen. War die erste Annäherung an England auf die harte Kritik der „devots“ gestoßen, so folgte Richelieu bei seiner Hinwendung zu Spanien vor allem den Überzeugungen Bérulles, „des glühenden Verfechters kirchlicher Reform und des Wegbereiters einer umfassenden Spiritualität“ (S. 289), der den Kampf gegen den Protestantismus als die zentrale Aufgabe betrachtete. Im Gegensatz zu Richelieu, der sich allein von den Interessen des französischen Staates leiten ließ, übertrug Bérulle seine religiösen Überzeugungen auf seine politische Vorstellungswelt. Er scheiterte, da das Interesse der europäischen Staaten mit der religiösen und kirchlichen Zielsetzung nicht mehr in Übereinstimmung gebracht werden konnte. Die faktische Entwicklung, die Unmöglichkeit einer französisch-spanischen Interessengemeinschaft, enthüllte seine Absichten als Illusion. Richelieu hingegen war sich zu Beginn seiner Karriere noch nicht klar über den Weg französischer Außenpolitik; er definierte sein Programm 1629 erst

unter dem Eindruck des Scheiterns einer Allianz mit Spanien und des Ausbruchs des Mantuaner Streits.

Der Papst hatte die Allianz der beiden katholischen Mächte gefördert, da sie der Zielsetzung der Gegenreformation zu dienen schien. Urban VIII. weigerte sich aber, dem Bündnis beizutreten oder im Mantuaner Konflikt eindeutig zugunsten Frankreichs Partei zu ergreifen. Er wünschte den Fortbestand der Allianz, wenn er auch offenbar die Verwirklichungsmöglichkeit der „Impresa“ bezweifelt hat. Dem erneuten englisch-französischen Ausgleich stand die Kurie weitgehend hilflos und zurückhaltend gegenüber. Angesichts des Scheiterns einer offensiven, gegen die protestantischen Staaten gerichteten Politik und der Erfahrung eigener Machtlosigkeit konzentrierte sich Urban VIII. resignierend auf die Interessen des Kirchenstaats, wobei Frankreich hinsichtlich der Entwicklungen in Oberitalien als der Garant des europäischen Gleichgewichts erschien, dessen Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung ein zentrales Anliegen bedeutete. Die Kurie hat allerdings die Politik Richelieus falsch eingeschätzt, was angesichts seiner Verdienste als Verteidiger des Glaubens gegen die Hugenotten nahe lag. Im Gegensatz zum Pontifikat Gregors XV. war Urban VIII. nicht mehr in der Lage, ein verpflichtendes Leitbild und ein wirkliches Aktionsprogramm zu entwerfen, und beschränkte sich daher auf ein bloßes taktisches Reagieren. Das „militante Vokabular“ (S. 402) der gegenreformatorischen Doktrin blieb zwar bewahrt, konnte jedoch nicht mehr in die Tat umgesetzt werden.

Lutz hat das Kapitel, in dem er sich zusammenfassend mit der Rolle Bagnos auseinandersetzt, überschrieben: „Bagno, der Diplomat des Ausgleichs?“ Bereits die Darstellung seines Lebenswegs hatte nahegelegt, daß Bagno, der einen „überraschenden Grad von Toleranz und Humanität“ (S. 461) und „eine ausnehmend hohe Achtung vor den religiösen Überzeugungen eines Andersdenkenden“ (S. 460) besaß, dafür „prädestiniert“ war, „die Rolle eines Mittlers zu übernehmen und für den Ausgleich der Gegensätze einzutreten“ (S. 461). Wie kaum ein anderer verstand er es, mit Richelieu auszukommen, wobei ihm seine Konzilianz, Selbstsicherheit, vor allem seine rhetorischen Fähigkeiten (S. 451 f.) zugute kamen. Freilich war er sich, selbst unter dem Eindruck der Persönlichkeit Richelieus stehend, der Grenzen seines Einflusses bewußt, die ihn zu einer „gewissen Passivität“ (S. 450) zwangen.

Bagnos Aufgabe als Diplomat erforderte die Wahrung der Neutralität. Diese vermochte er jedoch während der Auseinandersetzungen um Mantua nicht voll zu erfüllen, als er aus historisch-persönlichen Erfahrungen entschieden zugunsten eines französischen Eingreifens reagierte. So kehrte Bagno „als ein Diplomat des Ausgleichs und zugleich als dezidierter Freund Frankreichs“ (S. 483) nach Italien zurück, wo er in diesem Sinn auch in den folgenden Jahren durch Gutachten tätig war.

Die vermittelnde, Extremen abgeneigte Haltung Bagnos zeigt Lutz besonders in seiner Gegenüberstellung mit Bérulle. Im Gegensatz zu diesem

war Bagno kein „Enthusiast“ (S. 291), für den die gegenreformatorischen Ideen absolute Gültigkeit besaßen und der diese unbesehen auf die politischen Entscheidungen übertragen hätte. Bagno gelang es, „die politische Wirklichkeit und die dahinter wirkenden Kräfte und Interessen realistisch zu begreifen; doch blieb auch bei ihm die gegenreformatorische Doktrin vom Kampf gegen die Häresie und ihre politische Manifestationen unangetastet über den konkreten Ereignissen stehen und übernahm, weil die Inkongruenz mit den Fakten nicht zugegeben werden konnte, die nicht minder gefährliche Funktion einer rhetorischen Figur“ (S. 291). In Bagno wird daher – wie in Bérulle – das Dilemma der römischen Kirche in der Spätphase der Gegenreformation deutlich, die einer veränderten Welt gegenüberstand, für die der konfessionelle Gegensatz an Bedeutung verlor und die sich eher von staatlichen Interessen leiten ließ, ohne das gegenreformatorische Programm und damit die Vorstellungen von der Universalität der Kirche aufgeben zu können.

Lutz hat in seinem Werk die Zusammenhänge europäischer Politik, die Rolle Frankreichs und der päpstlichen Diplomatie 1624-1635 unter neuen Aspekten dargestellt und bewertet, vor allem die dahinterstehenden Motivationen und Ideologien aufgedeckt. Zugleich hat er durch seine weitgespannte Thematik eine Fülle von Fragen einer Klärung nähergeführt, bzw. Anregungen zur weiteren Erforschung verschiedener Problemkreise, etwa der sozialen und kulturellen Situation Roms in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, gegeben. Es wäre zu wünschen, daß weitere, ähnlich fundierte Monographien aus dem Umkreis Papsttum, Gegenreformation, europäische Staatenwelt der Arbeit von Lutz folgten und unser Wissen dieser Geschichtsperiode vertieften.

Der inhaltlichen Bedeutung der vorliegenden Arbeit entspricht die Form: Die Darstellung, die auf einem umfassenden Aktenmaterial besonders aus dem Familienarchiv der Bagnos und der Vatikanischen Archive sowie einer sorgfältigen Auseinandersetzung und Einarbeitung der Literatur beruht, ist in einer klaren und differenzierenden Sprache geschrieben. Das Buch wird eingeleitet durch eine fundierte und weitgespannte Einleitung in die Themenstellung, deren Abgrenzung und in die Forschungslage. Ein Quellenanhang enthält mehrere für die Darstellung wichtige Schriftstücke; in das detaillierte Namens- und Ortsregister wurde ein Bagno betreffender systematischer Teil eingeschaltet, der die äußeren Lebensumstände, die europäische Politik und Sonderfragen der Beziehungen zwischen Rom und Frankreich erfaßt, soweit Bagno selber betroffen ist.

Abschließend darf man G. Lutz zu seiner Arbeit gratulieren und auf seine weiteren Forschungen und Veröffentlichungen zur Papst-, Sozial- und Diplomatengeschichte gespannt sein.

Klaus Jaitner

ELIO PERETTO: *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell' Adversus Haereses d'Ireneo* – (Quaderni di „Vetera Christianorum“, 6). Università di Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica 1971. 262 S.

Der Verfasser dieser am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom eingereichten Dissertation stellt sich die dem Umfang nach sehr begrenzte, aber schwierige Aufgabe, die Bedeutung der Zitationen von Röm 1–8 im Hauptwerk des Irenäus näher zu bestimmen. Die ausführliche Einleitung bietet einen Überblick über die neuere Irenäus-Forschung, ihre Hauptprobleme sowie eine Darstellung der eigenen Methode. Im ersten Kapitel bringt der Verf. dann eine Zusammenstellung aller Zitate aus Röm 1–8 in „Adversus Haereses“. Er teilt sie ein in wörtliche und freie Zitate. In der Zusammenstellung dieser letzteren zeigt sich bereits eine besondere Problematik der Arbeit: es ist im einzelnen Fall oft schwierig zu entscheiden, ob Irenäus den neutestamentlichen Text mit Absicht freier behandelt, um ihn den Zwecken seiner eigenen Argumentation anzupassen, oder ob eine Ungenauigkeit nicht bewußt ist und nur auf unvollständiger Erinnerung beruht, wie es bei Zitationen aus dem Gedächtnis häufig vorkommt.

Das zweite Kapitel versucht, auf dem Wege einer genauen Untersuchung der Einleitungsformeln der Zitate einer Lösung der Frage näherzukommen, ob der Römerbrief (und die übrigen paulinischen Schriften) für Irenäus den Charakter einer „heiligen Schrift“ und also die gleiche Autorität und Verbindlichkeit wie das Alte Testament hatte. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß Irenäus zwar nicht die für alttestamentliche Zitate üblichen technischen Einleitungsformeln (z. B. „ait Scriptura“, „Scriptura dicit“) benutzt, die Briefe des Paulus aber de facto in seinem Werk eine Rolle spielen, als ob sie bereits zu den heiligen Schriften gehörten (S. 108. 239).

Im Rahmen der Untersuchung der Römerbriefzitate bei Irenäus ergeben sich zwei mehr am Rande liegende Probleme, die der Verf. in den beiden nächsten Kapiteln behandelt. Das eine ist Frage nach der Genauigkeit der lateinischen Irenäus-Übersetzung im Vergleich zum griechischen Original; das zweite ist die Frage nach der Zuverlässigkeit des Irenäus als Textzeugen für das Neue Testament. In beiden Fällen kommt der Verf. zu einem positiven Ergebnis: aus der Genauigkeit der Übersetzung der Röm-Stellen und ihrer Unabhängigkeit von bekannten lateinischen Übersetzungen vor Hieronymus schließt er auf die Originaltreue der lateinischen Irenäus-Übersetzung insgesamt; ferner erweist sich Irenäus in den untersuchten Fällen als zuverlässiger Zeuge für den neutestamentlichen Text. Einige Abweichungen sind entweder eindeutig doktrinaler Natur oder durch die Einpassung in den Kontext bedingt. Gegenüber Marcion und seinen Anhängern, die ausgezeichnete Pauluskenner waren, konnte sich Irenäus nur auf einen allgemein anerkannten Paulustext berufen (S. 241).

Das letzte und wichtigste Kapitel schließlich ist dem Verhältnis des Irenäus zur Theologie des Röm gewidmet. Der Verf. betont zwar mehrfach,

daß die Situation des Irenäus eine andere ist als die des Paulus und der Kirchenvater des 2. Jahrhunderts im wesentlichen durch seine antignostische Polemik bestimmt ist, überschätzt aber m. E. doch den „Paulinismus“ des Irenäus. Es zeigt sich hier, daß zur befriedigenden Lösung einer so schwierigen Frage die textliche Ausgangsbasis, nämlich die Zitate aus den ersten acht Kapiteln des Röm, doch wohl zu schmal ist. Man wird schwer umhin können, die für die zentralen Probleme der paulinischen Theologie relevanten Texte wenigstens der Hauptbriefe des Paulus heranzuziehen, wenn man klarer sehen will, wie weit und wie tief der Einfluß des Paulus bei Irenäus reicht.

Bedauerlich ist die überaus große Zahl von Druckfehlern, die in den Zitaten der fremdsprachlichen (vor allem deutschen und französischen) Literatur stehengeblieben sind. Beim ersten Durchgang fielen die folgenden auf: S. 8, Benoit: *Mélanges*; Böhlig: Halle-Wittenberg; S. 9, Daniélou: am Holze; Ficker: Sprüche; S. 10, Hunger: Scholastik; Jonas: Von der Mythologie; Joppich: Untersuchung der Theologie; S. 11, Koch: Irenäus-übersetzung; Kretschmer: Trinitätstheologie; Lietzmann: Jenaer; Lundström: Neue; Merk: beim; S. 12, Nygren; Preisigke: Papyrusurkunden; S. 13, Richard: neustest.; Schäfer: Neutestamentliche; Münster in Westfalen; Scharl: Körperwelt; Schlier: Epheser; Smitmans; Steiner: Origène; Übel: Jenaer; S. 14, Werner: 2. Aufl.; Widmann: Zeitschrift; S. 15, A. 1: Smitmans; S. 18, A. 20: Harnack; S. 19, A. 21: Jenaer (zweimal); A. 24: Harnack; S. 25, A. 41: anthropologischen; S. 27, Z. 16: Ficker; A. 51: Epître; A. 52: Sprüche; S. 31, A. 73: Khénoboskion; A. 75: Zürich; S. 32, A. 79: Haenchen; S. 36, A. 98: Ancien Testament; S. 39, A. 113: gnostischer; A. 114: mystischen; S. 41, A. 119: untersucht; S. 45, A. 123: Irenäus-Übersetzung; Textgeschichte; S. 71, A. 46: Schlatter; Kommentar; S. 85, A. 1: Hieronymus; S. 94, A. 22: Fascher; S. 97, A. 32: Einleitung; S. 102, A. 47: *mésaventures*; S. 104, A. 51: vom; S. 106, A. 60: Hitchcock; S. 110, A. 1: Testaments; S. 114, A. 16: Zitate; S. 119, A. 39: Romains; S. 140, A. 24: Theophylactus; A. 26: Wingren; S. 161, A. 107: *προορισθέντος*; S. 196, A. 114: d'après; Verständnis; S. 203, A. 141: *récapitulation*; S. 207, A. 155: Man.

Mehrere für seine Thematik wichtige und grundlegende Arbeiten scheinen dem Verf. unbekannt zu sein, so insbesondere: K. H. Schelkle, Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düsseldorf 1959; H. Fr. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen 1968; ders., Irenäus und das Neue Testament, ThLZ 20 (1965), 1–8. Bei der Untersuchung etwa der Bedeutung von *οικονομία* (S. 194) wäre die Benutzung des patristischen Lexikons von Lampe hilfreich gewesen, das in 8 Spalten Belegstellen aus der Väterliteratur bringt. Dem Verf. scheint jedoch auch dieses wichtige Hilfsmittel nicht zur Hand gewesen zu sein.

Ungenauigkeiten und Inkonsistenzen finden sich auch in der Behandlung der Röm-Zitate selbst, um nur ein Beispiel zu nennen: der Verf. behauptet (S. 174), das Zitat von Röm 8, 15 erscheine bei Irenäus an fünf Stellen. In der Übersicht über die freien Zitate aus Röm (S. 58) sind außerdem noch zwei weitere Stellen angeführt (Adv. Haer. 3, 20, 2; 4, 1, 16). Dagegen erwähnt der Verf. das für die Fragestellung wichtige Zitat des Verses in 4, 9, 2 beide Male nicht, behandelt es aber dann in anderem Kontext (S. 189). Allerdings dürfte Irenäus an der zuletzt genannten Stelle wohl zunächst an Gal 4, 6 gedacht haben („spiritum . . . qui clamat“! Rom 8, 15 dagegen: „spiritum . . . in quo clamamus“). Im Zusammenhang der Stelle geht es übrigens um das Erfassen, das Sehen des Geistes („percipimus“: was der Verf. irrig mit „chiamiamo“ übersetzt) in der eschatologischen Vollendung.

Trotz der genannten Mängel ist die Arbeit Perettos jedoch ein wichtiger und lesenswerter Beitrag zur Geschichte der Weiterentwicklung der paulinischen Theologie in der Alten Kirche.

H. Feld

HERMANN DIENER: *Die großen Registerserien im Vatikanischen Archiv (1378–1523)*. Hinweise und Hilfsmittel zu ihrer Benutzung und Auswertung. (Sonderausgabe aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Band II) – Tübingen: Max Niemeyer 1972. 68 S., 5 ganzseitige Abbildungen, 8 gefaltete Tabellen.

Seine einzigartige Bedeutung für die europäische Geschichte des 13. bis 16. Jahrhunderts verdankt das Vatikanische Archiv vor allem den dieser Zeit angehörenden großen Registerserien, die Hunderttausende von meist anderweitig nicht überlieferten Bullen, Breven und Suppliken enthalten. Wer sich aber aus den Registern über bestimmte Personen oder Orte unterrichten will, stößt allzu oft auf nicht geringe Schwierigkeiten. Sich in den vorhandenen Findbüchern und sonstigen Hilfsmitteln zurechtzufinden, ist nicht leicht. Der als Repertorium viel benutzte Schedario Garampi betrifft von den großen Registerserien nur die Vatikan-, Lateran- und Brevenregister und berücksichtigt nur einen Teil der in diesen enthaltenen Einträge.

Das an erster Stelle zu nennende Verdienst der vorliegenden, aus langjähriger Beschäftigung mit den Registern erwachsenen Arbeit besteht nun darin, daß sie dem Forscher eine vollständige und präzise Übersicht verschafft über all das, was ihm das Auffinden einzelner Registereinträge der Zeit vom Beginn des Großen Abendländischen Schismas bis zum Tod Hadrians VI. (1378–1523) erleichtern kann, einer Zeitspanne, in die die Publikationen aus dem Vatikanischen Archiv bisher im allgemeinen nicht weit vorgedrungen sind.

Von den in der Apostolischen Kammer, in der Secretaria Apostolica und

von päpstlichen Sekretären geführten, in der berühmten Reihe der *Registra Vaticana* stehenden Registern betreffen 917 Bände unseren Zeitraum. Für 896 von ihnen gibt es (meist zeigenössische) Rubrizellen. Sie sind teils den einzelnen Registerbänden vorgebunden, teils anderswo aufbewahrt, vor allem in der Serie der *Indici*. Für 478 Bände sind sie doppelt überliefert. Dieners Vorschlag, jene Rubrizellen, die den Registern nur beigegeben sind und von denen kein Doppel in dem allgemein zugänglichen Indexraum steht, zu photographieren und die Reproduktionen unter die *Indici* einzureihen, läßt sich hoffentlich bald verwirklichen, nicht zuletzt wegen der dadurch zu erreichenden größeren Schonung der kostbaren Register. Außerdem sollte man für die zu 21 Bänden fehlenden Rubrizellen Ersatz schaffen.

Für die Kanzleiregister der avignonesischen Päpste (*Registra Avenionensia*) haben wir, abgesehen von den ihnen beigegebenen zeitgenössischen Rubrizellen, zwei im 18. Jahrhundert angelegte mehrbändige Indizes, einen chronologischen und einen alphabetischen (nach Diözesen). Der chronologische Index bricht mit dem 4. Jahr Klemens' VII. ab, der alphabetische betrifft die acht ersten Jahre dieses Papstes und das erste Jahr Benedikts XIII., ist aber innerhalb dieser Zeitspanne nicht vollständig. Was er erfaßt, wußte bisher niemand genau. Jetzt ersieht man es aus der von Diener erstellten Tabelle. Weitere Tabellen zeigen, wie sich die verschiedenen Materien (*de curia*, *de provisionibus prelatorum*, *de dignitatibus vacantibus* usw.) und die zugehörigen Rubrizellen auf die einzelnen Bände der Avignonregister unseres Zeitraums verteilen, und sind damit für gezielte Recherchen ein sehr willkommener Wegweiser. Entsprechendes gab es bisher nur für die Lateranregister, nämlich in deren maschinenschriftlichem Inventar von M. H. Laurent, das aber in dieser Hinsicht nicht so übersichtlich ist wie Dieners Tabellen.

Für die wegen ihrer zeitweiligen Aufbewahrung im Lateranpalast *Registra Lateranensia* genannten Kanzleiregister haben wir, was unsere Zeitspanne angeht, zeitgenössische Rubrizellen nur für die Pontifikate Julius' II., Leos X. und Hadrians VI. (1503–1523). Die im 18. Jahrhundert angefertigten alphabetischen Indizes beginnen, soweit sie erhalten sind, mit Kalixt III. (gewählt 1455). Zusammen mit den Auszügen aus den Lateranregistern im *Schedario Garampi* stellen die genannten Rubrizellen und Indizes in vielen Fällen einen gewissen Ersatz dar für die vielen verlorengegangenen Bänder dieser Registerreihe. Außer dem Namen des Adressaten und dem seiner Diözese enthalten sie gewöhnlich einen kurzen Hinweis auf den Inhalt der registrierten Bulle. Was leider immer fehlt, ist das genaue Datum. Den Rubrizellen ist immerhin das Pontifikatsjahr zu entnehmen, dem *Schedario Garampi* und den alphabetischen Indizes dagegen nur das Pontifikat. Diese wurden nämlich zu einer Zeit angefertigt, als die ursprüngliche Reihenfolge der Register nicht mehr bestand und die einzelnen Bände Signaturen erhalten hatten, die eine nicht mehr vorhandene Ordnung

nach Pontifikatsjahren vortäuschten. Diese irreführenden Signaturen sind in die genannten Repertorien übergegangen und verleiten immer wieder zu falschen Datierungen.

Diener zeigt nun, welche Möglichkeiten es gibt, um die nur dem Schedario Garampi oder den alphabetischen Indizes zu entnehmenden Nachrichten in das richtige Pontifikatsjahr einzuordnen. Dabei verdient besonders Lob die Konkordanz der Garampi-Signaturen mit den Rubrizellen, bei deren Erstellung auch die auf den unteren Schnittflächen vieler Bände noch vorhandenen alten Signaturen berücksichtigt wurden. Vielleicht würde es sich lohnen, die erhaltenen Schnittsignaturen einmal vollständig zusammenzustellen. Laurent hat sie in sein Inventar leider nicht aufgenommen. Sie sind allerdings auch nicht immer leicht zu entziffern.

Auch hinsichtlich der Supplikenregister verdanken wir Diener viele wichtige Hinweise, darunter den, daß im Laufe des 15. Jahrhunderts die Zahl jener Einträge ständig wächst, deren Inhalt nur diesen Registern und keiner Parallelüberlieferung in einer anderen Registergattung entnommen werden kann. Bedeutsam ist auch die Feststellung, daß die Zahl der verlorenen Bände größer ist, als das Inventar Bruno Katterbachs erkennen läßt. Nach Dieners Schätzung sind nicht mehr als 75 Prozent des ursprünglichen Bestands auf uns gekommen. Rubrizellen haben sich nur für drei Supplikenregister erhalten. Diener hat sie in einem eigenen Aufsatz beschrieben (QFIAB 51, 591–605).

Wie die Überlieferung der Bullen weist auch die der Breven große Lücken auf. Das Vatikanische Archiv besitzt für unsern Zeitraum nur 54 Bände, die päpstliche Schreiben dieser Gattung enthalten. Sie betreffen fast alle die Zeit nach 1469. Größtenteils sind sie durch Indizes gut erschlossen. Diener hat übersichtlich zusammengestellt, was an Brevensammlungen und Brevenregistern und an zugehörigen Indizes vorhanden ist.

Einen als solchen bisher kaum beachteten Ersatz für die zu vielen Lateran- und fast allen Supplikenregistern fehlenden Repertorien bieten einige kleinere gut erschlossene Registererien, nämlich die der Annatenobligationen (1421–1523), der Introitus-Exitus (1418–1521), der Pfründenresignationen (1458–1523) und der Bullen- und Registertaxen (1426–1462). Den Annatenobligationen läßt sich das Datum der Pfründenprovision entnehmen, den Introitus- und Taxregistern ein terminus ante quem und den Resignationen ein terminus post quem für das genannte Datum. Kennt man aber das Provisionsdatum wenigstens ungefähr, schrumpft die Zahl der durchzusehenden Suppliken- oder Bullenregister in der Regel beträchtlich zusammen. Die Benutzung der kleineren Registererien hat Diener dadurch erleichtert, daß er (als erster) für jeden Band genauer angibt, welche Zeitspanne er umfaßt. Man sieht, daß es auch hier große Lücken gibt. Besonders bedauerlich ist, daß von den Annatenobligationen etwa 40 Prozent verlorengegangen sind.

Abschließend zeigt Diener an konkreten Beispielen, wie Recherchen in den Registern praktisch anzupacken sind, wenn man seine Zeit nicht nutzlos vergeuden will, wobei vieles (vor allem das, was über die notwendigen Vorkenntnisse gesagt wird) nicht nur für die Zeit von 1378–1523 gilt.

Der weiteren Verdeutlichung dienen Abbildungen aus den *Indici*, *Annatae*, *Resignationes* und *Taxae*.

Diener hat es verstanden, komplizierte Sachverhalte klar und exakt darzustellen. Sollte beim Leser trotzdem eine gewisse Verwirrung zurückbleiben, wäre der Grund vor allem in der Verwirrung zu suchen, in die die Dinge nun einmal geraten sind. Vielleicht hätte sich aber das Verständnis dadurch erleichtern lassen, daß man die beiden Gesichtspunkte, unter denen die Repertorien betrachtet werden, völlig voneinander getrennt und womöglich auf zwei selbständige Aufsätze verteilt hätte, von denen der eine die Repertorien (und die kleineren Registerserien) als Wegweiser zu den erhaltenen Bänden der großen Registerserien und der andere die Repertorien als Ersatz für verlorene Registerbände behandelt hätte. Das wäre nicht ohne Wiederholungen gegangen. Aber Wiederholungen sind nicht immer vom Übel.

Auf jeden Fall sind die künftigen Benutzer des Vatikanischen Archivs Diener für seine auf langwierigen Forschungen beruhenden Hinweise und Aufschlüsse, von denen hier nur die uns besonders wichtig erscheinenden hervorgehoben werden konnten, zu großem Dank verpflichtet. Dankbar sind ihm aber auch die Archivare, die nunmehr die ratsuchenden studiosi in vielen Fällen auf seine *manuductio* verweisen und sich damit viel Zeit ersparen können.

Hermann Hoberg

Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum SJ (†) in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz (†), Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Vierter Band: Allgemeine Ikonographie, Saba, Königin von – Zypresse. Nachträge. Mit 294 Abbildungen. Stichwortverzeichnisse in Englisch und Französisch. – Herder: Rom, Freiburg, Basel, Wien 1972.

Der Band umfaßt 674 Spalten Text, 294 Abbildungen im Text, 229 Titel von 79 Autoren, 162 Titelverweise und 4 Nachträge. Mit dem vorliegenden vierten Band ist der erste Teil des von Pater E. Kirschbaum geplanten Projektes „*Lexikon der christlichen Ikonographie*“ abgeschlossen. In jahrelangem Bemühen wurde ein Werk geschaffen, das jeder Kritik standhält und sich bereits heute auf internationaler Ebene als unentbehrliches Arbeitsinstrument für jeden Gelehrten, mag er theologisch, historisch, archäologisch, religionswissenschaftlich oder kunstwissenschaftlich orientiert sein, erwiesen hat. Selbst jeder Gebildete, sofern er überhaupt noch geistes-

geschichtlich interessiert ist und sich von derartigen Themen durch Radio und Bildschirm angesprochen fühlt, kann zum Zweck der eigenen Meinungsbildung eines derartig wissenschaftlich fundierten Nachschlagewerkes nicht entraten. Je mehr die Säkularisierung unseres Denkens und die Entsakralisierung heiligster Räume um sich greift und selbst vor den christlichen Kirchen und Pfarrhäusern nicht haltzumachen scheint, umso dringender erweist sich die Notwendigkeit, die im geistig-religiösen Bereich bedrohlich aufklaffenden Lücken zu füllen. Begriffe, die bislang als totes Inventar mitgeschleppt wurden, werden mit neuem Inhalt erfüllt; Glaubenswerte, die wie abgenützte Scheidemünzen von Generation zu Generation weitergereicht wurden, erfahren eine neue Aufwertung; festgefügte Glaubenssätze, die in ihrer Glaubwürdigkeit fraglich geworden sind, erfahren eine neue Durchleuchtung und Verankerung aus der Perspektive der ersten christlichen Jahrhunderte. Wer außerdem gezwungen ist, sich mit den ikonographischen Problemen eingehender zu befassen, dem werden die jedem Titel beigegebenen Quellen- und Literaturangaben hilfreiche Dienste leisten und so manchen zeitraubenden Gang in die Bibliotheken und Archive ersparen.

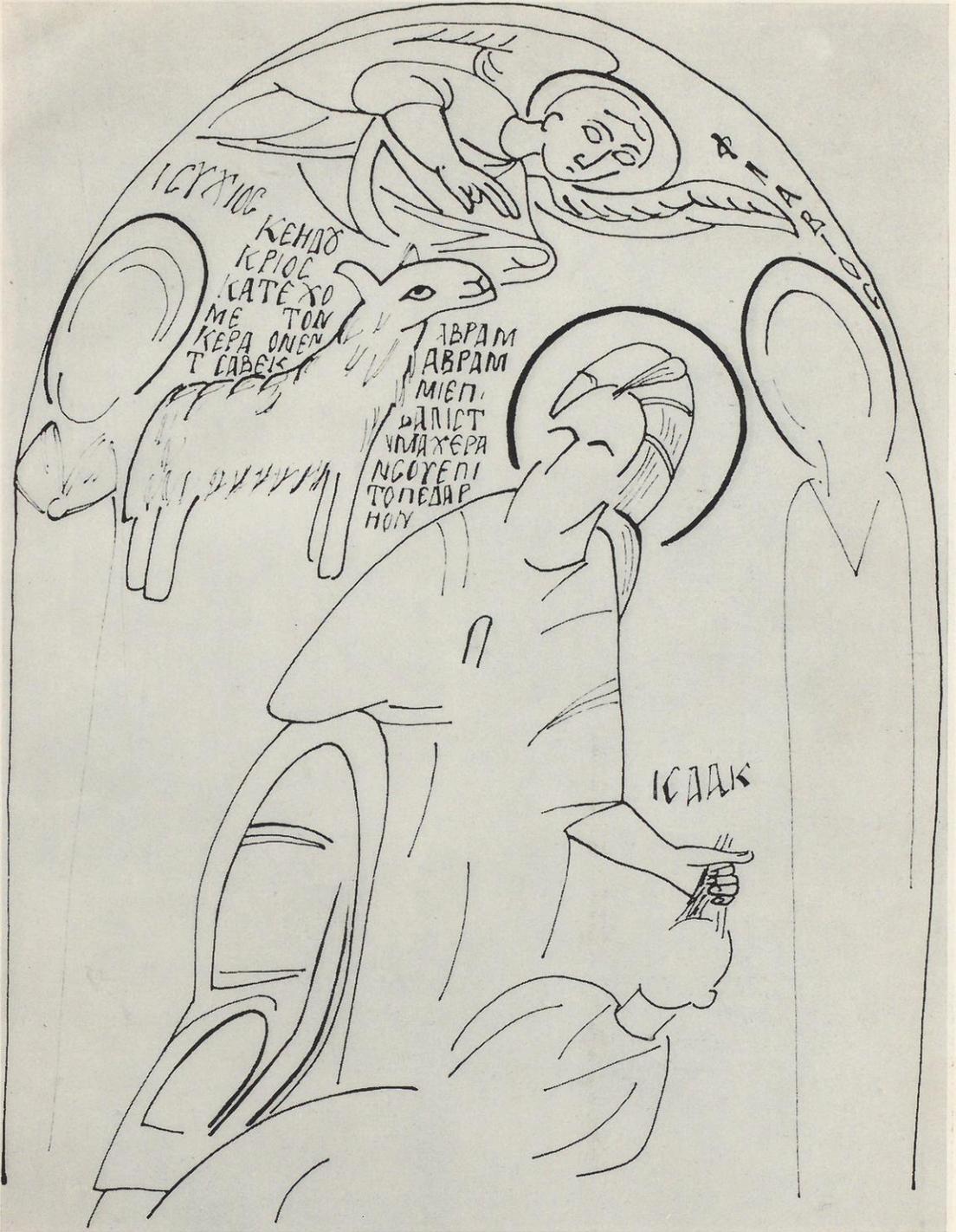
Für die einheitliche Gestaltung des gelungenen Werkes, für die übersichtliche Gliederung der einzelnen Titel und die technisch einwandfreie Wiedergabe der verschiedensten Abbildungen gilt der Dank neben den Autoren auch den Fachberatern, den Mitgliedern der Redaktion, dem Verlag Herder und, nicht zu vergessen, der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Volkswagenwerk, durch deren Mäzenatentum das Projekt realisiert werden konnte. Es gibt wohl keinen Mitarbeiter an einem Lexikon, der nicht unter mißlichen Umständen wie Zeitdruck und Raummangel zu leiden hätte, und zu seinem und der Benutzer Leidwesen sich mit einem Mindestmaß bescheiden muß. Unter diesen Umständen ist es keine Kritik an dem Autor und seinem Werk, wenn der Rezensent den einen oder anderen Gedanken noch beizufügen wagt, sondern vielmehr ein Handlangerdienst im Interesse der Vollständigkeit des Lexikons und dessen Besitzers.

So wäre unter dem Titel „Schlüssel“ (81/82) ein Hinweis angebracht gewesen, daß der Gott Aion mit dem Schlüssel in der Hand abgebildet wird, da er als Herr über Leben und Tod über den Introitus und Exitus jedes Menschen entscheidet und dem Toten die Pforten ins Jenseits eröffnet. Gerne hätte man bei dem Titel „Schmerzen Mariens“ (85/87) auch einen Hinweis auf die Bruderschaft und Kirche der deutschen Nationalstiftung „Santa Maria della Pietà in Camposanto Teutonico bei Sankt Peter in Rom“ gesehen, zumal das Bild der „Schmerzhaften Mutter“ nicht nur Wappen, Siegel und Abzeichen der Bruderschaft bestimmt, sondern auch die in der Kirche befindliche Pietà auf einen Entwurf von W. Achterman zurückgeht, dessen Pietà im Dom zu Münster dem Krieg zum Opfer gefallen ist. Einen weiteren historischen Akzent hätte man dem Titel „Schwert“ (136/137) verleihen können durch die Erwähnung des sog. „Marquardt-Schwertes“ aus dem Jahre 1366, das im Domschatz zu Cividale aufbewahrt wird. Es han-

delt sich um jenes Zeremonial-Schwert, das bei der Inthronisation des Patriarchen von Aquileia verwendet wurde und noch heute im Rahmen eines feierlichen Gottesdienstes, der sog. „Messa della Spada“ von einem Diakon getragen wird. In feierlicher Kleidung, auf dem Haupt einen mittelalterlichen Helm mit wehendem Federbusch, singt der Diakon nach einem alten Ritual der Kirche von Aquileia den Segen, wobei er mit dem Schwert eigenartige, durch Tradition geheiligte Schwingungen vollführt. Zu dem Problem „Spiegel“ (188) möchte ich bemerken, daß unter die vorchristlich-antiken Beispiele auch jene der Etrusker einzureihen seien, zumal bei diesem Volk der Spiegel eine transzendenterende Funktion dahingehend hatte, als der Betrachter im Spiegel sein zweites, nicht faßbares gleichsam geistiges Ich vor sich sah, das durch eine Art Apotheose in den auf der Rückseite des Spiegels eingravierten Gestalten von Heroen und Göttern weiterzuleben hoffte. Zu berechtigten Diskussionen dürften einige Formulierungen bei dem Titel „Thron Mariä“ (304) Anlaß geben, so z. B. der einleitende Satz: „Nachdem Maria 431 auf dem 3. Ökumenischen Konzil von Ephesus als Gottesgebärende bezeichnet wurde, erhielt sie göttliche Würde, was auch durch die Erhebung auf den Thron zum Ausdruck kommt.“ Dazu wäre zu bemerken, daß Maria auf dem Chorbogen-Mosaik in Santa Maria Maggiore zu Rom, das mit dem Konzil von Ephesus zusammenhängt, weder Nimbus noch Thron, Hoheitszeichen, die ausschließlich dem Jesuskind und dem Herodes zuerkannt werden, für sich in Anspruch nimmt. Selbst auf dem Langhaus-Mosaik in Sant Apollinare Nuovo zu Ravenna gilt der Thron nicht Maria, sondern dem neugeborenen König, der auf ihrem Schoß sitzend von den herbeieilenden Frauen als den Vertreterinnen der Städte und Provinzen des ostgotischen Reiches das übliche coronarium aureum als Geburtstagshuldigung entgegennimmt. Die Doryphoroi, auf jeder Seite vier lanzentragende Engel, die purpurnen Sitzkissen weisen eindeutig auf Christus Pantokrator auf der einen, und Christus, den neugeborenen Prinzeps auf der anderen Seite hin. Auf den frühchristlichen Sarkophagen, die dem Konzil von Ephesus zeitlich nahestehen, wird Maria niemals auf dem Thron sitzend dargestellt, sie erhält in den meisten Fällen den aus Weiden geflochtenen Stuhl zugestanden. Auch theologisch gesehen wurde Maria zu keiner Zeit zu „göttlicher Würde“ erhoben, eine Formulierung der man bei Goethe und in mancher Kontroversliteratur begegnen mag. Unter den im Nachtrag aufgeführten „Marienlegenden“ (593/597) mag der eine oder andere einen Hinweis auf die weitverbreiteten „Schuhlegenden“ vermissen, zumal die Madonna della Scarpa in der Zen-Kapelle von San Marco in Venedig, ein Meisterwerk von Ant. Lombardo (1515) ebenso auf die Legende verweist, wie Paul Claudel gerade durch sie zu seiner Dichtung „Der seidene Schuh“ sich inspirieren ließ.

Das abschließende Verzeichnis der Stichwörter in Englisch und Französisch spricht für die weltweite Bedeutung, die sich das Lexikon der christlichen Ikonographie bereits in seinen ersten 4 Bänden zu verschaffen vermochte.

L. Voelkl



Ayvalı Kilise. Abrahamsopfer



Lychny (Abchasien). Abrahamsopfer



a) Hosios Lukas. Josue vor Michael



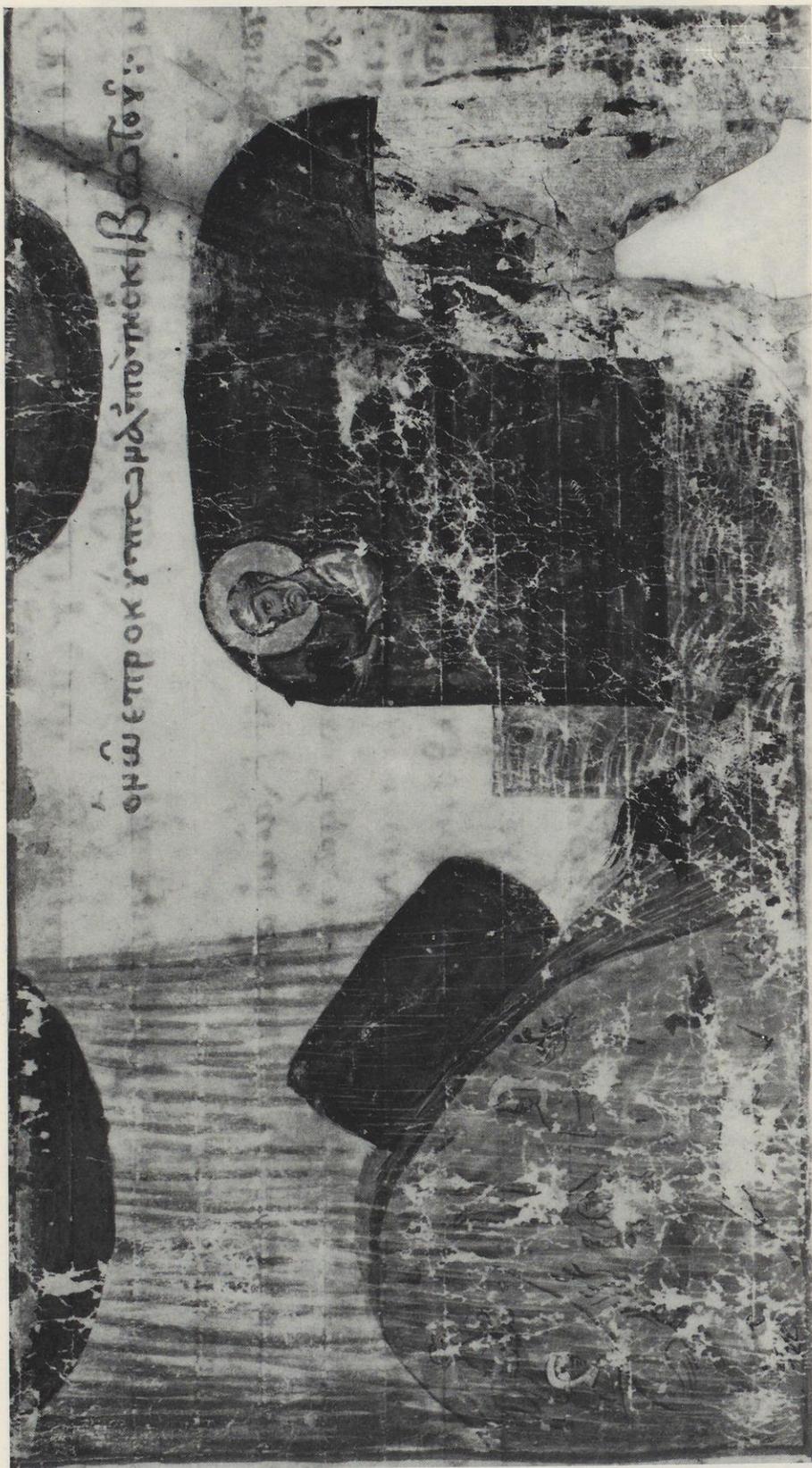
b) Vat. Gr. 372, fol. 152^v. Salbung Davids



Vat. Gr. 747, fol. 26^v. Lamedh töret Kain



Vat. Gr. 747, fol. 29r. Einzug in die Arche



Vat. Gr. 746, fol. 54r. Aussendung des Raben



a) Vat. Gr. 746, fol. 68^r. Abraham und Melchisedech



b) Vat. Slav. 2, fol. 13^v. Der Engel lenkt die Arche

✠ прѣсвѣдлоуи сѣнаршѣ
ієраделіснѣмъ гдѣ шѣмъ
прѣбнѣрѣва ієсвѣдлѣснѣ
дѣисову

✠ сѣдѣснѣ ієсовѣ іогану
кѣшслѣ шѣасвоієго

сѣдѣснѣ
дѣисовѣ
кѣшслѣ
спѣрѣ
ієраделіснѣ
нѣхъ
таіѣсѣ



✠ сѣ іѣонилѣ прѣсѣдѣнѣ
нѣ прѣієтолѣ чрѣстѣмъ
сѣмѣснѣ ієсѣва

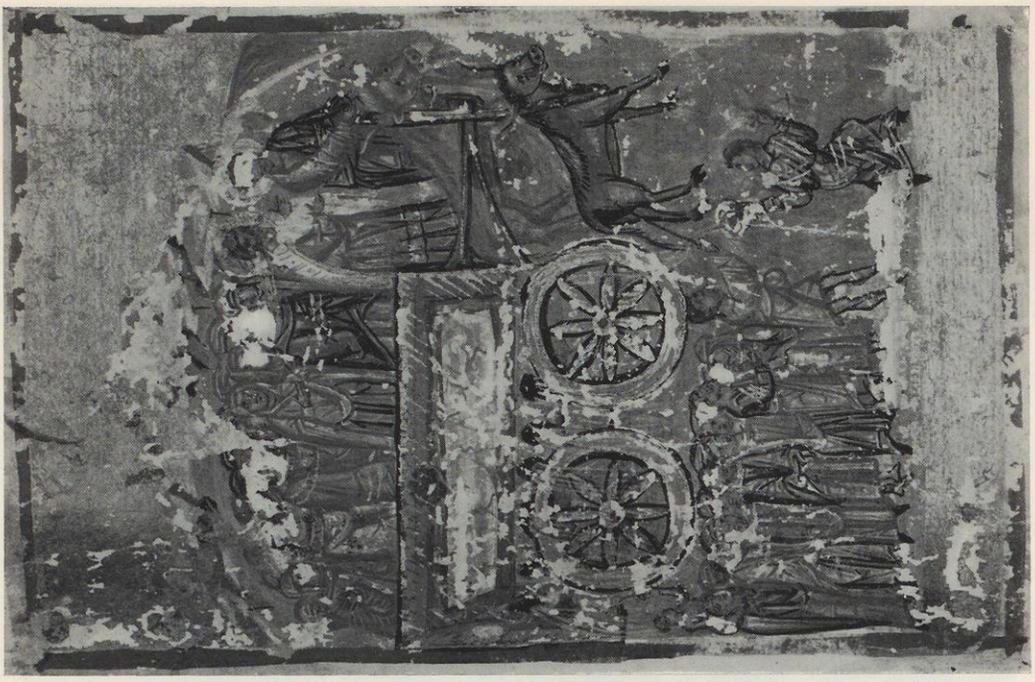
✠ іє сѣмѣ ієсѣснѣ ієсѣснѣ
сѣ ієсѣснѣ ієсѣснѣ



a) Uvarov No. 134, fol. 42r. Saul hütet die Esel



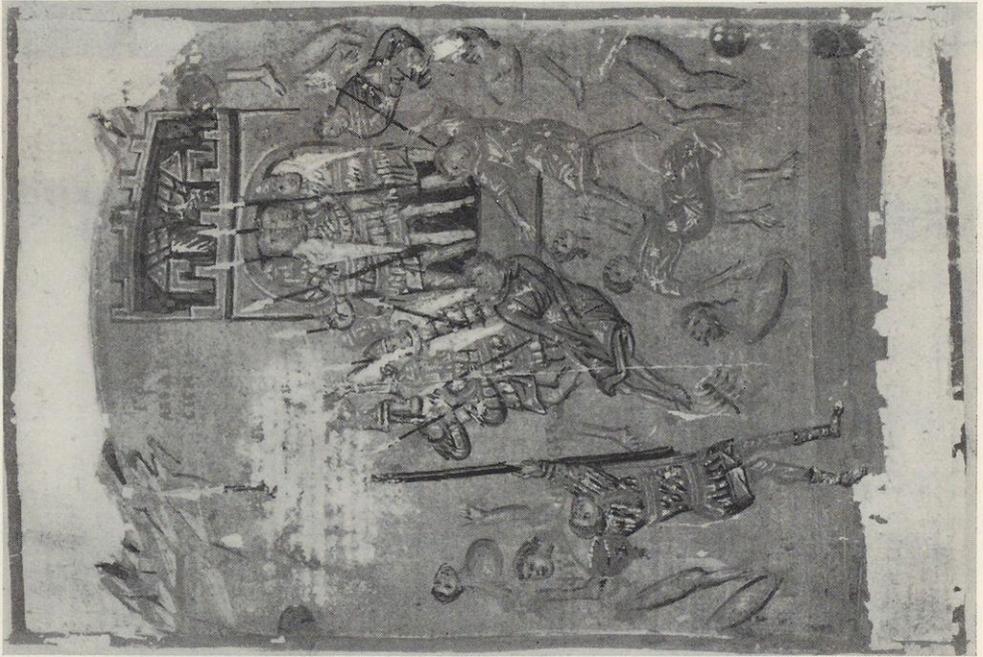
b) Uvarov No. 134, fol. 42v. Krönung Sauls



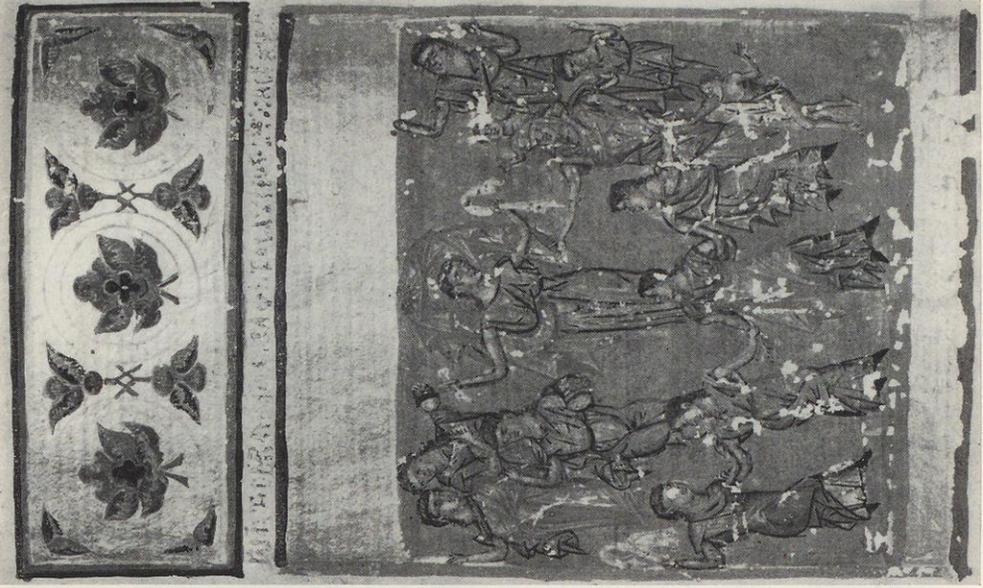
b) Monac. Slav. 4, fol. 102^r. Wasserwunder Mosis



a) Monac. Slav. 4, fol. 7^v. David verfaßt den Psalter



a) Monac. Slav. 4, fol. 141r. Phinees



b) Monac. Slav. 4, fol. 186v. Gesang der Mariam



a) Monac. Slav. 4, fol. 135r. Pharao erhöht Joseph



b) Monac. Slav. 4, fol. 229r. Philoxenie

5. FEB. 1976

25. AUG. 1976

14. OKT. 1976

18. MRZ 1977

20. NOV. 1979

6. JAN. 1980

24. 9. 80

17. 2. 81

17. 8. 81

25. JAN. 1982

23. JULI 1982

