

N12<521984858 021



ubTÜBINGEN



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

Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stuiber,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

BAND 72 HEFT 1-2

1977

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

UB 108
05. AUG. 1977

INHALT

AUFSÄTZE

URSULA NILGEN, Das Fastigium in der Basilica Constantiniana und vier Bronzesäulen des Lateran (Tf. 1-4 a)	1
DOROTHEA DIEMER, Zum sogenannten Reliquiar der Heiligen Quiricus und Julitta in Ravenna (Tf. 4 b)	32
WINFRIED CRAMER, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene	43
KARLHEINZ FRANKL, Papstschisma und Frömmigkeit (I)	57

REZENSIONEN

H. J. VOGT: Das Kirchenverständnis des Origenes (Henri de Ried- matten)	125
ERNST DASSMANN: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Theofried Baumeister)	129

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 54,- DM, Jahrgang 108,- DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, 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

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

Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stuiber,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

72. BAND

1977

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

INHALT DES 72. BANDES

AUFSÄTZE

URSULA NILGEN, Das Fastigium in der Basilika Constantiniana und vier Bronzesäulen des Lateran (Tf. 1–4 a)	1
DOROTHEA DIEMER, Zum sogenannten Reliquiar der Heiligen Quiricus und Julitta in Ravenna (Tf. 4 b)	32
WINFRID CRAMER, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene	44
KARLHEINZ FRANKL, Papstschisma und Frömmigkeit (I)	57
ARNOLD ANGENENDT, Bonifatius und das Sacramentum initiationis	133
KARLHEINZ FRANKL, Papstschisma und Frömmigkeit (II)	184

REZENSIONEN

H. J. VOGT: Das Kirchenverständnis des Origenes (Henri de Riedmatten)	125
ERNST DASSMANN: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Theofried Baumeister)	128
LIESELOTTE KÖTZSCHE-BREITENBUCH: Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom (Josef Fink)	248
JOSEPH WILPERT / WALTER N. SCHUMACHER: Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert (H. J. Vogt)	253
BERNARD BARBICHE: Les actes pontificaux originaux des Archives Nationales de Paris (Hermann Hoberg)	258
ADALBERT MISCHLEWSKI: Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (Hermann Hoberg)	261
ANTONIO PIOLANTI: L'Accademia di Religione Cattolica (Herman H. Schwedt)	262

KONRAD DEUFEL: Kirche und Tradition (Herman H. Schwedt) . . . 264
 HANS-GEORG ASCHOFF: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (Erwin Gatz) 269
 K. S. FRANK: Askese und Mönchtum in der alten Kirche (Ambrosius Eßer OP) 271

URSULA NITGEN: Das Fasten in der Basilika Constantiana und vier Bronzestulen des Lateran (Tf. 1-4 a) 1
 DOROTHEA DIEMER: Zum sogenannten Reliquiar der Heiligen Quirinus und Julitta in Ravenna (Tf. 4 b) 35
 WILFRIED GRAMER: Zur Entwicklung der Zweigewaltentheorie. Ein unbestimmter Beitrag des Synodus von Kyrone 44
 KARLHEINZ FRANK: Papsttum und Frömmigkeit (I) 57
 ARNOLD ANGENENDT: Bonifatius und das Sacramentum initiationis 137
 KARLHEINZ FRANK: Papsttum und Frömmigkeit (II) 184

REZENSIONEN

H. J. VOGT: Das Kirchenverständnis des Origenes (Herrn de Riedmatten) 122
 ERNST DASSMANN: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerwürde in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Theodor Baumstark) 158
 LIESELOTTE KOTZSCHE-BREITENBUCH: Die neue Katakomben an der Via Latina in Rom (Josef Fink) 248
 JOSEPH WILFERT-WALTER: N. SCHUMACHER: Die römischen Metastilen der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert (H. J. Vogt) 252
 BERNARD BARBICHE: Les sources pontificales originaires des Archives Nationales de Paris (Hermann Hoberg) 258
 ADALBERT MISCHLEWSKI: Grundzüge der Geschichte des Antikerordens bis zum Abgang des 19. Jahrhunderts (Hermann Hoberg) 261
 ANTONIO PIOLANTI: L'Accademia di Religione Cattolica (Herman H. Schwedt) 262

Handwritten number: 4398

Das Fastigium in der Basilica Constantiniana und vier Bronzesäulen des Lateran*

Von URSULA NILGEN

Mit dem Sieg Konstantins d. Gr. bei Saxa Rubra vor dem Pons Milvius am 28. Oktober 312 und den unmittelbar nachfolgenden Erlassen zur Förderung des Christentums und der kirchlichen Hierarchie beginnt nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die Geschichte der christlichen Kunst eine neue Epoche¹. Zum ersten Mal tritt nun der Kaiser selbst als Mäzen für christliche Kultbauten und ihre Ausstattung auf. In kürzester Frist – nach den neuesten Forschungen Richard Krautheimers vermutlich Ende 312 bis 318 – wird die Basilika beim Lateran als Bischofskirche der römischen Gemeinde errichtet. Es folgen S. Croce in Gerusalemme sowie die großen Zömiterialbasiliken St. Peter, S. Sebastiano, S. Lorenzo und SS. Marcellino e Pietro, um nur die römischen Bauten zu nennen².

Während wir von der architektonischen Form dieser konstantinischen Stiftungen inzwischen eine Vorstellung haben, bleibt ihre kostbare Ausstattung unwiederbringlich verloren. Die erste der römischen Öffentlichkeit offiziell präsentierte kirchliche Bildkunst ist für uns nur aus den trockenen

Abkürzungen

- DACL Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, ed. P. Cabrol, H. Lelercq, Paris 1924–1953
RAC Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950–
Röm. Mitt. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung
RQS Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte

* Die Hauptthesen dieser Studie habe ich erstmals auf dem Ferienkurs der Bibliotheca Hertziana (Max-Planck-Institut) in Rom im Oktober 1972 formuliert. Der hier vorliegende Text ist eine erweiterte Fassung des Vortrags, den ich am 29. Mai 1976 im Römischen Institut der Görres-Gesellschaft halten konnte.

¹ J. Vogt, Constantinus der Große, in: RAC III, 306–379, bes. 326–330; K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, in: Handbuch der Kirchengeschichte, ed. H. Jedin, I (Freiburg–Basel–Wien 1963) 457–464; R. Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture (Harmondsworth ²1975) 39 f.; alle mit weiterer Literatur.

² Krautheimer, Early Christian ... Architecture, 46–49, 51–60. Zur Lateran-Basilika vgl. bes. R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl, Corpus Basilicarum Christianarum Romae, The Early Christian Basilicas of Rome (IV–IX Cent.) (Monumenti di antichità cristiana pubblicati dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2. serie, 2), vol. V (Città del Vaticano 1977) 1–92, bes. 9 f., 89 f. – Herrn Professor Dr. Richard Krautheimer danke ich besonders herzlich für die Großzügigkeit, mit der er mir Einblick in die Druckfahnen des 5. Corpus-Bandes gewährte, sowie für vielfältige Anregung und Kritik im Gespräch.

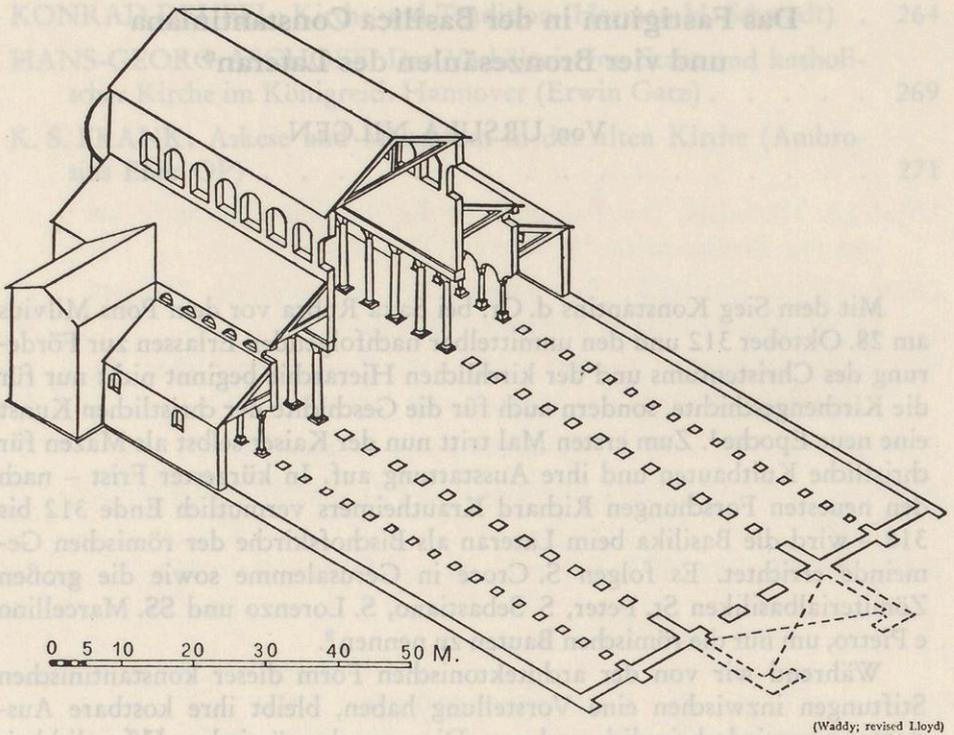


Fig. 1: Rom, konstantinische Lateran-Basilika, Rekonstruktion (nach Krautheimer, *Corpus V*)

Listen des *Liber Pontificalis* und aus Reflexen in der Sepulkralkunst und in späteren Kirchengestaltungen partiell rekonstruierbar.

Eine Schlüsselstellung für unsere Kenntnis der frühesten offiziell-kirchlichen Bildkunst kommt dem im *Liber Pontificalis* beschriebenen „*fastidium*“ oder „*fastigium*“ in der Lateran-Basilika zu, einem schweren, silberverkleideten Gebilde, das mit lebensgroßen silbernen Figuren Christi, der Apostel und Engel geschmückt war und das erste nachweisbare figürliche Kunstwerk der mit offiziellem Anspruch auftretenden Kirche ist. Im folgenden soll eine Rekonstruktion und Interpretation dieses Objekts versucht werden, die nach Lage der Dinge zwar hypothetisch bleiben muß, aber doch wohl ein größeres Maß an Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann als frühere und noch jüngste Versuche.

Die Lateran-Basilika Konstantins (Fig. 1, 2) war nach den Forschungsergebnissen Richard Krautheimers eine fünfschiffige Anlage ohne Querhaus, mit halbrunder Apsis am Mittelschiff und zwei seitlich vorspringenden, niedrigen Flügelbauten an den äußeren Seitenschiffen. Das Mittelschiff erhob sich über großen Säulenstellungen aus rotem Granit mit Architraven, die

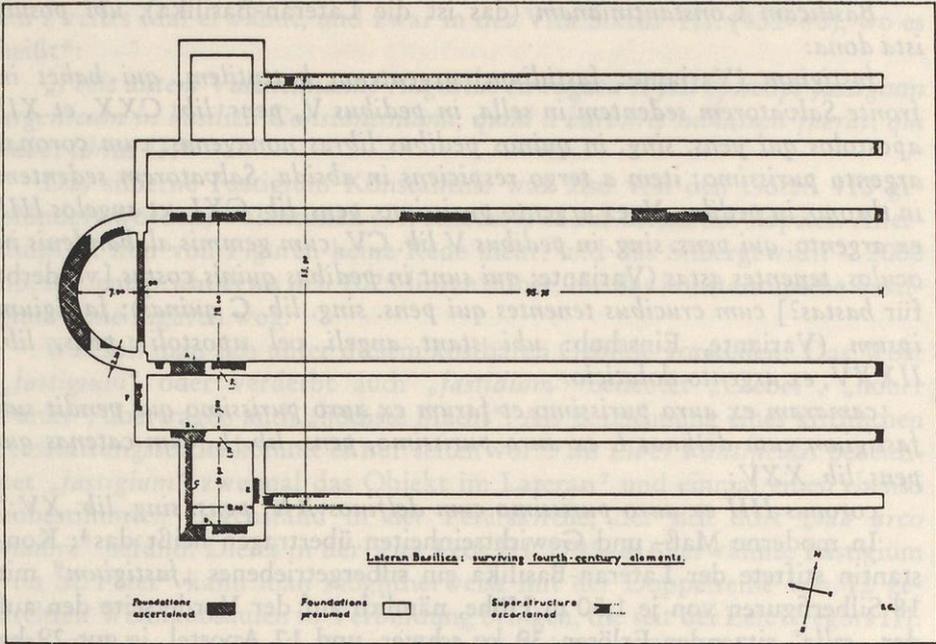


Fig. 2: Rom, konstantinische Lateran-Basilika, Plan der Fundamente (nach Josi-Krautheimer, in: *Rivista di archeologia cristiana* 1958)

Seitenschiffe waren durch Arkaden auf zierlichen Säulen aus grünem Marmor getrennt, die auf hohen Piedestalen standen. Alle Schiffe hatten eigene Fensterreihen. Offene Dachstühle trugen die Dächer; nur die Apsis war gewölbt.

Die kostbaren Ausstattungs-Stiftungen, die Konstantin dieser ersten großen unter seiner Ägide errichteten christlichen Kirche machte, führt der *Liber Pontificalis* in der Vita Papst Silvesters (314–35) detailliert auf. Diese vermutlich im frühen 6. Jahrhundert aus Archivmaterial in die Silvester-Vita eingebrachte Liste betrifft allerdings nur Gegenstände aus Edelmetallen und anderen wertvollen Materialien mit Angabe der Metallgewichte. Über die künstlerische Gestaltung des Innenraums etwa durch Malerei oder Mosaik erfahren wir nichts³.

Der Text bezüglich des Fastigiums lautet:

„*Huius temporibus fecit Constantinus aug. basilicas istas quas et ornavit:*

³ Le *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I (Paris 1886) 172 l. 6 – 173 l. 19, sowie Duchesnes Kommentar 191 Anm. 29–35; vgl. auch die Einleitung Duchesnes, bes. p. CXLVIII; *Liber Pontificalis*, ed. Th. Mommsen, in: *MG Gesta Pontificum Romanorum I/1* (Berlin 1898) 52–54.

Basilicam Constantinianam (das ist die Lateran-Basilika), *ubi posuit ista dona:*

fastigium (Variante: *fastidium*) *argenteum battutilem, qui habet in fronte Salvatorem sedentem in sella, in pedibus V, pens. lib. CXX, et XII apostolos qui pens. sing. in quinos pedibus libras nonagenas, cum coronas argento purissimo; item a tergo respiciens in absida, Salvatorem sedentem in throno, in pedibus V, ex argento purissimo, pens. lib. CXL, et angelos IIII ex argento, qui pens. sing. in pedibus V lib. CV, cum gemmis alabandenis in oculos, tenentes astas* (Variante: *qui sunt in pedibus quinis costas* [verderbt für *hastas?*] *cum crucibus tenentes qui pens. sing. lib. C quinas); fastigium ipsum* (Variante, Einschub: *ubi stant angeli vel apostoli*) *pens. lib. IIXXV, ex argento dolaticio.*

camaram ex auro purissimo et farum ex auro purissimo qui pendit sub fastigium cum delfinos L ex auro purissimo, pens. lib. L, cum catenas qui pens. lib. XXV;

coronas IIII ex auro purissimo cum delfinos XX, pens. sing. lib. XV;“

In moderne Maß- und Gewichtseinheiten übertragen heißt das⁴: Konstantin stiftete der Lateran-Basilika ein silbergetriebenes „*fastigium*“ mit 18 Silberfiguren von je 1,50 m Höhe, nämlich auf der Vorderseite den auf der „*sella*“ sitzenden Erlöser, 39 kg schwer, und 12 Apostel, je gut 29 kg schwer, mit Kronen aus reinstem Silber; auf der Rückseite zur Apsis hin den auf dem Thron sitzenden Erlöser aus reinstem Silber, 45,5 kg schwer, und 4 Engel aus Silber, je 34 kg schwer, mit Almandinen in den Augen und Lanzen (bzw. Kreuzstäben) in Händen; das „*fastigium*“ selbst wog 658 kg getriebenen Silbers. Eine Wölbung oder Decke aus reinstem Gold sowie einen Leuchter aus reinstem Gold mit 50 Lämpchen aus reinstem Gold, gut 16 kg schwer, der an 8 kg schweren (Gold-)Ketten unter dem „*fastigium*“ hing. 4 je knapp 5 kg schwere (Licht-)Kronen aus reinstem Gold mit 20 Lämpchen.

Unmittelbar an diese Aufzählung anschließend folgen Angaben über den Goldbelag der Apsiswölbung („*camara basilicae*“), die also keinen figürlichen Schmuck enthielt, sowie über das liturgische Gerät: 7 silberne Altäre und große Mengen von Gefäßen für die Meßfeier. In einem zweiten Abschnitt schließlich werden unter einer eigenen Überschrift „*Ornamentum in basilica*“ 169 Leuchter verschiedener Größe und Form aufgeführt. – Die Ausstattung der *Basilica Constantiniana* muß von äußerster Kostbarkeit und Pracht gewesen sein, soviel läßt sich aus der nüchternen Liste mit Sicherheit entnehmen.

Das *Fastigium* in der Lateran-Basilika wird im *Liber Pontificalis* noch

⁴ 1 *libra* entspricht ungefähr 325 g, 3 *librae* also knapp 1 kg; 1 *pes* entspricht knapp 30 cm, 5 *pedes* also etwa 1,50 m. Zu den Gewichten und Maßen vgl. DACL IX/2, 1776–1782; XI/1, 774–779.

ein zweites Mal erwähnt, und zwar in der Vita Sixtus' III. (432–40), wo es heißt⁵:

„Fecit autem Valentinianus Augustus ex rogatu Xysti episcopi fastigium argenteum in basilica Constantiniana, quod a barbaris sublatum fuerat, qui habet libras II.“

Das silberne Fastigium Konstantins war also von den Goten 410 geplündert worden; Valentinian III. erneuerte es auf Bitten des Papstes. Allerdings ist nun von Figuren keine Rede mehr, und das Silbergewicht – 2000 librae – entspricht etwa den 2025 librae Silber, die das konstantinische Fastigium ohne Figuren wog.

Was soll man sich unter diesem kostbaren Gebilde vorstellen? Das Wort „fastigium“ oder verderbt auch „fastidium“ bedeutet „Giebel“, „hoher Punkt“, übertragen auch „höchste Macht“. Als Bezeichnung eines kirchlichen Ausstattungsstücks kommt es nur selten vor⁶. Im *Liber Pontificalis* bezeichnet „fastigium“ zweimal das Objekt im Lateran⁷ und einmal einen ebenso unbestimmten Gegenstand in der Peterskirche, der sich dort „sub arco maiore“ befand. Dieses in der Vita Leos III. (795–816) erwähnte Fastigium von St. Peter⁸ kann man möglicherweise mit der Doppelreihe von 12 gedrehten Weinlaubsäulen in Verbindung bringen, die seit der Zeit Gregors III. (731–41) dort vor der Apsis standen⁹. Auch in der Vita Gregors d. Gr., die Johannes Diaconus in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfaßte, ist von einem Fastigium aus reinem Silber die Rede, das dieser Papst der Peterskirche schenkte, und von einem zweiten Fastigium, das er über den Altar der

⁵ Lib. Pont. I, 233 l. 16–18. – J. Gardner, The Stefaneschi Altarpiece: A Reconstruction, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 37 (1974) 80 f., bezieht diese Stelle irrtümlich auf St. Peter und kommt dadurch zu falschen Schlußfolgerungen.

⁶ Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis III, 420; Thesaurus linguae latinae VI/1, 320–324.

⁷ S. o. Anm. 3, 5. – In der Vita Papst Hilarius' (461–468), Lib. Pont. I, 243 l. 2–5, ist eine Brunnenanlage vor dem Oratorium S. Crucis beim Lateran-Baptisterium beschrieben, die von Gittern und Säulen „cum fastigiis et epistuliis“ umgeben ist, womit offenbar eine leichte, pergolaartige Architektur mit Giebeln über den Säulen gemeint ist. – Im Lib. Pont. ist „fastigium“ und „fastidium“ synonym gebraucht, vgl. jeweils den kritischen Apparat.

⁸ Lib. Pont. II (Paris 1892), 1 l. 24 f.

⁹ Lib. Pont. I, 417 l. 5–9. – J. B. Ward Perkins, The Shrine of St. Peter and its Twelve Spiral Columns, in: The Journal of Roman Studies 42 (1952) 24–26, Abb. 2; J. Toynebee, J. Ward Perkins, The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations (London–New York–Toronto 1956) 215 f., Abb. 22; Krautheimer, Corpus V, 165–279, bes. 261 und Abb. 227 f. – Die bei Du Cange unter „fastigium“ angegebenen Belege aus den Viten des heiligen Adalhardus, Abtes von Corbie (nicht Corvey!), hat Molly Teasdale Smith in ihrer Dissertation p. 350–352 und in der Rivista di Archeologia Cristiana (1970) p. 173–175 (s. u. Anm. 15) fälschlich auf St. Peter in Rom bezogen; Adalhard wurde aber in der Abteikirche St. Peter zu Corbie „sub fastigio“ begraben, wie die Prüfung der Belegstellen im Zusammenhang sofort ergibt!

Paulus-Basilika stiftete. In der Vita desselben Papstes im *Liber Pontificalis* sind diese beiden Stiftungen auch erwähnt; interessanterweise werden sie hier jedoch als „*cyburium*“ bezeichnet¹⁰.

Das Fastigium, das Konstantin in der Lateran-Basilika errichten ließ, könnte demnach auch eine auszeichnende und abgrenzende Funktion im Bereich der Apsis gehabt haben.

Weitere Anhaltspunkte zur Rekonstruktion lassen sich aus der Beschreibung im *Liber Pontificalis* gewinnen: Die Gruppe des thronenden Salvators zwischen vier Engeln befand sich auf der Rückseite des Fastigiums, die der Apsis zugewandt war („*a tergo respiciens in absida*“). Die Vorderseite, wo Christus zwischen den Aposteln saß, muß also dem Mittelschiff zugewandt gewesen sein. Weiter geht aus den getrennten Angaben der Metallgewichte der einzelnen Figuren einerseits und des eigentlichen Fastigiums andererseits hervor, daß es sich um ein Gestell von beträchtlichen Ausmaßen handelte, das die schweren, fast lebensgroßen Figuren trug. Schließlich muß das Fastigium eine goldene Decke oder Wölbung gehabt haben, von der ein großer goldener Leuchter herabhing. Das kostbarere Material macht deutlich, daß Wölbung und Leuchter einen besonders heiligen Ort auszuzeichnen hatten.

Es liegt nahe, das Fastigium Konstantins als Ziborium zu interpretieren, d. h. als einen auf vier Stützen ruhenden Baldachin über dem Ort, wo bei der Eucharistiefeyer der Altar stand. Die erste Rekonstruktion des Fastigiums durch *Charles Rohault de Fleury* 1883 kommt denn auch zu dieser Lösung¹¹: In Anlehnung an spätantike und frühchristliche Baldachine wird das Fastigium als ein Ziborium mit Arkadenöffnungen und übergreifenden Giebeln an allen vier Seiten rekonstruiert. Die Figuren erscheinen frei stehend über dem horizontalen oberen Abschlußgesims. Zur Apsis hin thront der Salvator zwischen vier Engeln; zum Mittelschiff hin sitzt Christus zwischen vier Aposteln, während die restlichen acht Apostel auf die beiden Seiten verteilt sind.

Die erste Kritik an dieser Rekonstruktion äußerte *Andreas Alföldi* in seiner Untersuchung „Insignien und Tracht der römischen Kaiser“ von

¹⁰ *Johannes Diaconus*, Vita S. Gregorii Magni lib. 4 cap. 68 (PL 75, 221); Lib. Pont. I, 312 l. 8, 10. Johannes Diaconus erwähnt, daß das von Gregor d. Gr. für St. Peter gestiftete silberne „*fastigium*“ später durch Leo III. nach S. Maria Maggiore transferiert wurde; die Vita Leos III. (Lib. Pont. II, 2 l. 3 f.) berichtet dagegen nur von der Schenkung eines silbernen „*ciborium*“ für S. Maria Maggiore, ohne Erwähnung seiner Herkunft aus St. Peter.

¹¹ *Ch. Rohault de Fleury*, La messe II (Paris 1883) 2–6. Vgl. ferner: Duchesnes Anmerkungen zur Silvester-Vita (s. o. Anm. 3); *H. Leclercq*, Ciborium, in: DACL III, 1588–1594, der die Rekonstruktion von Rohault de Fleury übernimmt; *J. Braun S. J.*, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung II (München 1924) 194–202, bes. 199; *Th. Klausner* (A. Alföldi, A. M. Schneider †), Ciborium, in: RAC III, 68–86, bes. 70, 79 f.; *H. Cüppers*, Vorformen des Ciboriums, in: Bonner Jahrbücher 163 (1963) 21–75, bes. 53 f.; *J. Croquison OSB*, L'iconographie chrétienne à Rome d'après le „*Liber Pontificalis*“, in: Byzantion 34 (1964) 535–606, bes. 539 f.

1935¹². Er glaubt aus dem Wortlaut des *Liber Pontificalis* schließen zu müssen, daß die Figuren nur auf zwei Seiten des Gebildes angeordnet waren („*in fronte*“ – „*a tergo*“) und nicht *über* dem eigentlichen Fastigium = Giebel, sondern *unter* demselben in einer Giebelfront standen, die nach Art des Theodosius-Missoriums (Taf. 2 a) oder des Peristyls im Diocletianspalast von Spalato zu rekonstruieren wäre. Diese Giebelfront mit den Figuren stellt Alföldi sich hoch über dem Mittelschiff der Kirche vor und sieht in ihr den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Triumphbogens. Eine wirkliche Rekonstruktion des ganzen Gebildes versucht er nicht. – *Ejnar Dyggve* griff 1941 Alföldis Ideen auf und interpretierte das konstantinische Fastigium als ikonostasartige Giebelfront zur Abschränkung des Presbyteriums, ebenfalls ohne sich auf eine eigentliche Rekonstruktion einzulassen¹³. – Die Vorstellungen Alföldis und Dyggves kranken trotz der produktiven Idee der Giebelfront an der gleichen Schwäche: Sie lassen das Fastigium als flaches Gebilde erscheinen, in dem kein Platz für die „*camara ex auro purissimo*“ bleibt¹⁴.

Eine eingehende Untersuchung der Quellen und eine ganz andere Rekonstruktion des Fastigiums hat neuerdings *Molly Teasdale Smith* in ihrer Dissertation über frühe römische Ziborien und in einer eigenen Studie in der *Rivista di Archeologia Cristiana* von 1970 vorgelegt¹⁵. Sie schließt aus der Erwähnung eines in der Liste der konstantinischen Schenkungen für die Lateran-Basilika unter „*Ornamentum in basilica*“ aufgeführten Leuchters „*ante altare*“, daß der Altar vom selbst mit Leuchtern behängten Fastigium räumlich getrennt gewesen und das letztere daher nicht mit einem Altarziborium zu identifizieren sei¹⁶. Den Sinn und Zweck des aufwendigen Ausstattungsstückes sieht sie in der Abschränkung der Apsis mit dem Bischofssitz vom Langhaus und vor allem in den Silberfiguren selbst, für die sie eine ebenerdige, nur über wenige Stufen erhöhte Aufstellung quer vor dem Apsisansatz, unter einer doppelten Säulenreihe mit Mittelgiebel, annimmt¹⁷.

¹² *A. Alföldi*, Insignien und Tracht der römischen Kaiser, in: *Röm. Mitt.* 50 (1935) bes. 130–133 und Anm. 4.

¹³ *E. Dyggve*, *Ravennatum palatium sacrum*, La basilica ipetrale per cerimoniae (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., *Archaeologisk – kunsthistoriske Meddelelser* III, 2) (København 1941) 38 f. Anm. 3.

¹⁴ Diese „*camara*“ kann nicht mit der Apsiswölbung identifiziert werden, wie *Alföldi* 130 Anm. 2 suggeriert, denn diese wird unmittelbar nach Aufzählung der zum Fastigium gehörenden Gegenstände erwähnt und als „*camara basilicae ex auro trimita*“ bezeichnet, also von der zum Fastigium gehörenden goldenen „*camara*“ deutlich unterschieden! (*Lib. Pont.* I, 172 l. 16).

¹⁵ *M. T. Smith*, *The „Ciborium“ in Christian Architecture at Rome, 300–600 A. D.*, Diss. (New York University 1968) 48–90, 350–353, Abb. 15; *M. T. Smith*, *The Lateran Fastigium, A Gift of Constantine the Great*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 46 (1970) 149–175. ¹⁶ *Smith*, Diss., 53; *Fastigium* 151.

¹⁷ *Smith*, Diss., 66–72, 76–80, Abb. 15; *Fastigium* 159 f., 164–166, 170 f., Abb. 3. Standort und architektonische Gestalt dieser Rekonstruktion sind offenbar in Analogie zu

Nach ihrer Rekonstruktion standen die laut *Liber Pontificalis* „in fronte“ bzw. „a tergo“ befindlichen Figuren sozusagen Rücken an Rücken unter der Silberarchitektur des Fastigiums: in der Mitte in einem größeren, durch Bogen und Giebel ausgezeichneten Interkolumnium Christus „in sella“ bzw. „in throno“, in den vier flankierenden Interkolumnien je drei Apostel bzw. je ein Engel; die beiden äußersten Interkolumnien blieben als Durchgänge zur Apsis frei. Über den beiden Christus-Statuen nimmt die Verfasserin ein goldenes Tonnengewölbe an, die „camara ex auro purissimo“, in der der goldene Leuchter hing. Das Ganze war nach Smith ein Abbild der Front einer imperialen Audienzhalle, eine kaiserliche Hoheitsform, übertragen auf die Figuren Christi und seines Hofstaates.

Die Rekonstruktion von Molly Teasdale Smith widerspricht nicht dem Wortlaut des *Liber Pontificalis*. Trotzdem erheben sich ernste Bedenken gegen sie. Schon die außerordentlich geringe Höhe dieses Fastigiums, das im ganzen nur knapp 3 m hoch gewesen wäre und nur mit dem Giebelscheitel 4,50 m Höhe erreicht hätte, und der niedrige, überhaupt nicht „entrückte“ Standort der fast lebensgroßen Figuren machen stutzig, vor allem, wenn man sich das Gebilde im Verhältnis zu den Ausmaßen der gut 18 m hohen Apsis und des Mittelschiffs vorstellt¹⁸. Die Säulenstellungen quer vor den Apsiden antiker Gebäude, die wir kennen – es sei nur an die Basilica Ulpia und die Exedren am Trajansforum selbst erinnert –, sind erheblich größer und stehen jeweils in einem überzeugenden Verhältnis zu der Apsis, die sie verstellen; außerdem sind sie nie mit ebenerdig angeordneten Figurengruppen verbunden¹⁹. Ein so niedriges, das Gedränge des Volkes und Klerus kaum überragendes, aber den Apsisansatz völlig versperrendes Gebilde, wie Smith es rekonstruiert, erscheint formal als sinnlos und praktisch als Hindernis für die Kommunikation zwischen Apsis und Langhaus, zwischen dem Bischof und seiner Gemeinde²⁰. Vor allem dürfte ausgeschlossen sein, daß man un-

dem zwölfsäuligen Gebilde konzipiert, das seit Gregor III. vor der Apsis von St. Peter stand und gelegentlich ja auch als „fastigium“ bezeichnet wurde; s. o. Anm. 9, sowie Smith, Diss., 80 f.; Fastigium 170 Anm. 75.

¹⁸ Nach Krautheimer, Corpus V, 73 f., 83, 286, war die Apsisöffnung der Lateran-Basilika 53 Fuß = etwa 15,60 m weit und etwa 62½ Fuß = 18,35 m hoch.

¹⁹ Smith, Diss., 69; Fastigium 160–162. – Zum Trajansforum vgl. Th. Kraus, Das römische Weltreich (Propyläen Kunstgeschichte) (Berlin 1967) 167 f., Abb. 10; P. Zanker, Das Trajansforum in Rom (Archäologische Gesellschaft zu Berlin 1969, Sitzung am 13. Mai 1969), in: Jb. des Dt. Archäol. Inst. und Archäol. Anzeiger 85 (1970) 499–544, Abb. 4, 27, 43. – Vgl. auch die vor der konstantinischen Nordapsis der Maxentius-Basilika zu rekonstruierende abschränkende Säulenreihe (F. Toebelman, Römische Gebälke I [Heidelberg 1923] 117–130, bes. 118, 122 Abb. 94).

²⁰ Man stelle sich die bei Smith, Diss., 76–79, Abb. 15, ganz unmöglich engen und auch noch in der revidierten Rekonstruktion in Fastigium 157 Abb. 3, 170 f., sehr bescheidenen Durchgänge zur Apsis vor, durch die doch bei jedem Gottesdienst der zahlreiche Klerus mit dem Bischof ziehen mußte! – Zur Stützung ihrer These von der ebenerdigen Aufstellung der Figuren des Lateran-Fastigiums weist Smith, Diss., 63 f., und Fastigium 158 f.

mittelbar nach dem Ende der Christenverfolgungen, bei denen es doch immer wieder um die Nötigung zur Idolatrie gegangen war, kultbildartige Skulpturen Christi, der Apostel und Engel derartig zum greifbar nahen Mittelpunkt und Ziel der Hauptkirche von Rom gemacht haben soll, zumal zeitgenössische Kirchenlehrer wie Eusebios und Epiphanius leidenschaftlich gegen jegliche Bilderverehrung unter den Christen polemisierten²¹.

Eine erneute Befragung unserer einzigen Quelle führt denn auch eher wieder zurück zu den von Rohault de Fleury bzw. Alföldi formulierten Vorstellungen. Schon die Ausdrucksweise des *Liber Pontificalis*, der vom „fastigium . . . , qui habet in fronte Salvatorem . . .“ etc. spricht und dann, in einem neuen Anlauf, „camaram ex auro purissimo et farum . . . qui pendit sub fastigium“ erwähnt, der an schweren Ketten hängt, scheint darauf hinzudeuten, daß das eigentliche Fastigium mit den Figuren sich *oberhalb* der „camara“ befand, *unterhalb* deren der Leuchter hing. Auch die weitere Verwendung des Wortes „fastigium“ in den Quellen, die sich offenbar immer auf Schrankenanlagen am Presbyterium oder regelrechte Altarziborien bezieht, spricht für eine erhöhte Anbringung der Figuren *über* einer Säulenstellung. Denn soweit wir aus den Schriftquellen Genaueres über den Ort von „imagines“ an Schrankenanlagen erfahren, bevorzugte man für die Bilder einen relativ hochgelegenen Platz, von dem aus sie weithin sichtbar waren. So wird von Gregor III. ausdrücklich berichtet, daß er vor dem Presbyterium von St. Peter über der Doppelreihe von zwölf gedrehten Säulen Architrave anbringen und mit Silberreliefs Christi und der Apostel auf der einen Seite, Mariä und heiliger Jungfrauen auf der anderen Seite schmücken ließ, eine Schmuckform übrigens, die möglicherweise schon in der justiniani-schen Schrankenanlage der Hagia Sophia zu Konstantinopel vorgebildet

auf die konstantinischen Silberfiguren Christi und des Täufers im Lateran-Baptisterium hin, die laut Lib. Pont. I, 174 l. 9–16, ebenfalls fast lebensgroß waren und „in labio fontis“ zu Seiten eines goldenen Wasserspeier-Lammes standen. Das Argument trägt jedoch nicht, da es sich um einen total anderen Raumtyp mit anderer Funktion handelte und die Figurengruppe ähnlich wie bei antiken Nymphäen und Thermen als Schmuck des eigentlichen Brunnens konzipiert war, aber weder den Mittelpunkt des Raumes bildete noch zwei Haupt-räume optisch voneinander trennte (vgl. Lib. Pont. I, 192 Anm. 46).

²¹ Zur Ablehnung der (Kult)bilder in der frühen Kirche vgl. H. Leclercq, Images (culte et querelle des), in: DACL VII/1, 180–302, bes. 212–216; J. Kollwitz, Bild III (christlich), in: RAC II, 318–341, bes. 319–325; *idem*, Christusbild, in: RAC III, 1–24, bes. 3 f.; Th. Klauser, Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst, in: Zs. für Kirchengesch. 4. F. 14, 76 (1965) 1–11, bes. 1–7, ohne Erwähnung des Fastigiums im Lateran. – Smith, die die beiden Silberfiguren Christi ihrer Fastigiums-Rekonstruktion als „focus of the building“ bezeichnet (Diss. 69 f., Fastigium 164), führt Diss. 83–90 selbst noch diesen ihrer These zuwiderlaufenden Sachverhalt an (in Fastigium 171 f. auf eine Randbemerkung verkürzt), doch zieht sie daraus nicht die nötigen Konsequenzen. Sie scheint vielmehr anzunehmen, Konstantin habe das Fastigium und seinen Figurenschmuck ohne Absprache mit Bischof und Klerus von Rom konzipiert, was sicher nicht zutrifft. Nur die Tatsache, daß das Fastigium, wie sie es rekonstruiert, ohne jede Nachfolge blieb, bringt sie mit der Bilderfeindlichkeit in der frühen Kirche in Zusammenhang.

war²². – Schließlich geht es nicht an, den „*farum cantharum ex auro purissimo ante altare*“ mit Smith als Argument gegen eine Rekonstruktion des Fastigiums als Altarziborium heranzuziehen. Dieser Leuchter wird nämlich nicht in der ersten Gruppe von Gegenständen, die zum eigentlichen Presbyterium gehören, angeführt, sondern als erster Eintrag der zweiten Gruppe, die unter der Überschrift „*Ornamentum in basilica*“ läuft und alle Leuchter im Langhaus aufzählt. Es handelt sich bei diesem goldenen „*farus*“. – dem kostbarsten außer den Leuchtern am Fastigium – offenbar um den großen Hauptleuchter des Mittelschiffs, der relativ nahe zum Presbyterium hingehangen haben mag, also durchaus „*ante altare*“, aber keineswegs so unmittelbar vor diesem, daß er mit einem darüber sich erhebenden Fastigium und seinen Leuchtern ästhetisch in Konflikt geraten mußte²³.

Wenn somit der Weg wieder frei ist für eine Rekonstruktion des Fastigiums in monumentaleren Ausmaßen und mit erhöht angebrachten Figuren, so stellt sich erneut die Frage, auf was sich denn eigentlich dieses aufwendige Gebilde bezogen haben kann. Andreas Alföldi scheint sich das Fastigium als prächtige Abschränkung des Presbyteriums vorgestellt zu haben²⁴. Wenn man jedoch die Angabe über die „*camara ex auro purissimo*“ und den goldenen Hängeleuchter unter dem Fastigium ernst nimmt, dann muß sich der eigentliche Bezugspunkt unmittelbar *unter* dem Fastigium, seiner goldenen Wölbung und dem kostbaren Leuchter befunden haben. Wichtigster und heiligster Bezugspunkt kann in der Gemeindekirche des Bischofs

²² S. o. Anm. 8–10. Zu weiteren Angaben über Ikonen im Bereich des Presbyteriums vgl. die bei *Smith*, Diss., 86–90, zusammengestellte Quellen-Auswahl, aber auch *Lib. Pont. passim*. – Zu der Schrankenanlage der Hagia Sophia vgl. *Robault de Fleury*, La messe III, 115–117, Taf. 241; *E. Weigand*, Die „Ikonostase“ der justinianischen Sophienkirche in Konstantinopel, in: *Gymnasium und Wissenschaft*, Festgabe zur Hundertjahrfeier des Maximiliansgymnasiums in München (1949) 176–195.

²³ *Lib. Pont. I*, 172 f. – Die ebenfalls unter dieser zweiten Gruppe angeführten 7 schweren und hohen Standleuchter „*ante altaria*“ sind natürlich auf die 7 silbernen, in der ersten Gruppe aufgeführten Altäre bezogen, doch dürften sie schon wegen ihrer Größe in einiger Distanz von diesen aufgestellt gewesen sein. Außerdem kann man für die 7 Altäre selbst – oder, falls der eucharistische Altar in ihnen enthalten sein sollte, für 6 von ihnen – eine relativ weit ins Langhaus vorgeschobene Aufstellung etwa an der Grenze zwischen Presbyterium und Gemeinderaum annehmen, da sie doch vermutlich zur Aufnahme der von den Gläubigen dargebrachten Opfergaben bestimmt waren. *Josef Braun* (wie Anm. 11), I, 69, und *Theodor Klauser* (Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika, in: *RQS* 43 [1935] 179–186) nehmen an, daß in den 7 silbernen „*altaria*“, die sie als Gabentische deuten, der eigentliche eucharistische Altar nicht enthalten ist; *Richard Krautheimer* (*Corpus V*, 88 f.) dagegen interpretiert die Stelle auf einen eucharistischen Altar sowie 6 Gabentische, für die er eine Aufstellung in oder bei den „*aisle transepts*“, den Flügelbauten am Ende der äußeren Seitenschiffe, erwägt. *Molly T. Smith* (Diss. 79 f.; Fastigium 171) nimmt an, daß die 7 Altäre mit den 7 Standleuchtern davor vor den von ihr rekonstruierten 7 Interkolumnien des Fastigiums standen; auf ihre liturgische Funktion geht sie nicht ein, auch nicht auf eine eventuelle Kollision des Standleuchters vor dem mittleren der 7 Altäre und des „*farum cantharum ante altare*“, den sie sich doch unmittelbar vor dem Hauptaltar hängend vorstellt!

²⁴ S. o. Anm. 12.

von Rom aber nur der eucharistische Altar gewesen sein, dies muß gegen alle anderen Anordnungs- und Deutungsversuche nachdrücklich betont werden. Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, daß der ursprünglich doch wohl transportable Altartisch nicht permanent im Kirchenraum stand, sondern nur zur Eucharistiefeyer hereingetragen wurde²⁵. Das Fastigium zeichnete den Ort des eucharistischen Altares in der Lateran-Basilika aus, dies muß seine erste und wichtigste Funktion gewesen sein. Außerdem bildete es optisch den kostbaren Rahmen für den höchsten Würdenträger und Hauptliturgen der römischen Kirche, den Bischof von Rom, dessen Sitz sich im Scheitel der Apsis befunden haben wird. Auf den Bischof und seinen ihn umgebenden Klerus bezog sich denn auch die himmlische Figuration Christi zwischen vier Engeln, während der irdische Salvator zwischen den 12 Aposteln der Gemeinde zugewandt war²⁶.

²⁵ Zu der bevorzugten, meist auch durch ein Ziborium ausgezeichneten Position des Altares im frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchenbau vgl. *Braun* passim, bes. I, 385–393, 407–409, II, 185–275, sowie *O. Nußbaum*, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000, Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, 2 Bde. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 18) (Bonn 1965) passim, bes. auch die Pläne im 2. Band.

Zu den transportablen Holzaltären der Frühzeit vgl. *Braun* I, 48–71, 101–114; *Nußbaum* 384 f. – Bemerkenswert ist, daß sich der angeblich ursprüngliche Holzaltar der Lateran-Basilika bis heute im jetzigen Hochaltar erhalten hat, vgl. *Braun* I, 57–62, 107. Ein Holzaltar wird schon in der Vita Leos III. (795–816) im Lateran vorausgesetzt, wenn es heißt, „... renovabit (Leo III.) in ... basilicam (sic!) Salvatoris altare maiore mire magnitudinis et pulchritudinis decoratum, ex argento purissimo, pens. lib. LXVIII“ (Lib. Pont. II, 14 l. 10 f.). Dieser Altar ist möglicherweise identisch mit dem, den 200 Jahre später die *Descriptio ecclesiae Lateranensis* (und die Bearbeitung dieser Schrift durch Johannes Diaconus zwischen 1159 und 1181) noch ohne jede legendäre Zufügung beschreibt: „In altari vero quod parvum est et lignum de argento coopertum...“ (*Ph. Lauer*, Le palais de Latran [Paris 1911] 397; *R. Valentini*, *G. Zucchetti*, Codice topografico della città di Roma III [Roma 1946] 337; zu den verschiedenen Redaktionen dieses Textes vgl. zuletzt *C. Vogel*, *La Descriptio ecclesiae Lateranensis* du diacre Jean, Histoire du texte manuscrit, in: *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* [Revue des sciences religieuses, volume hors série] [Strasbourg 1956] 457–476). Auch bei Urban V. (1362–1370) ist von dem Ziborium „super altari ligneo“ die Rede (Lib. Pont. II, 494). In der großen Mosaikinschrift aus der Zeit Nikolaus' IV. (1288–1292), die heute im Umgang des Presbyteriums neben der Sakristeitür eingemauert ist und die Reliquienschatze der Lateran-Basilika aufzählt, wird der Holzaltar an erster Stelle genannt und nun auch als Reliquie betrachtet: ... CONSISTIT IN PRIMIS HOC ALTARE LIGNEO QUOD SANCTI DEI PONTIFICES ET MARTIRES AB APOSTOLORUM TEMPORE HABUERUNT IN QUO PER CRIPTAS ET DIVERSA LATIBULA MISSAS CELEBRABANT PERSECUTIONIS RABIE IMMINENTE ... (*Lauer* 294). Auf diese legendäre Version spielt dann z. B. auch die *Brève description du Latran* an (wohl 14. Jh.; *Lauer* 408). Sie hält sich bis ins 19. Jahrhundert, wie eine anlässlich der Erneuerungsarbeiten am Hochaltar von S. Giovanni in Laterano unter Pius IX. verfaßte Schrift beweist (*F. Martinucci*, *Intorno le riparazioni eseguite all'altare papale Lateranense e suo tabernacolo* ... [Roma 1854] 22 f.).

²⁶ *Smith*, Diss., 67 f.; *Fastigium* 160, 164–166; *Krautheimer*, *Early Christian* ... Architecture, 49. – Zum Bischofssitz im Apsisscheitel und als wichtigstem Bezugspunkt nächst dem Altar vgl. *Nußbaum*, passim, mit Literatur.

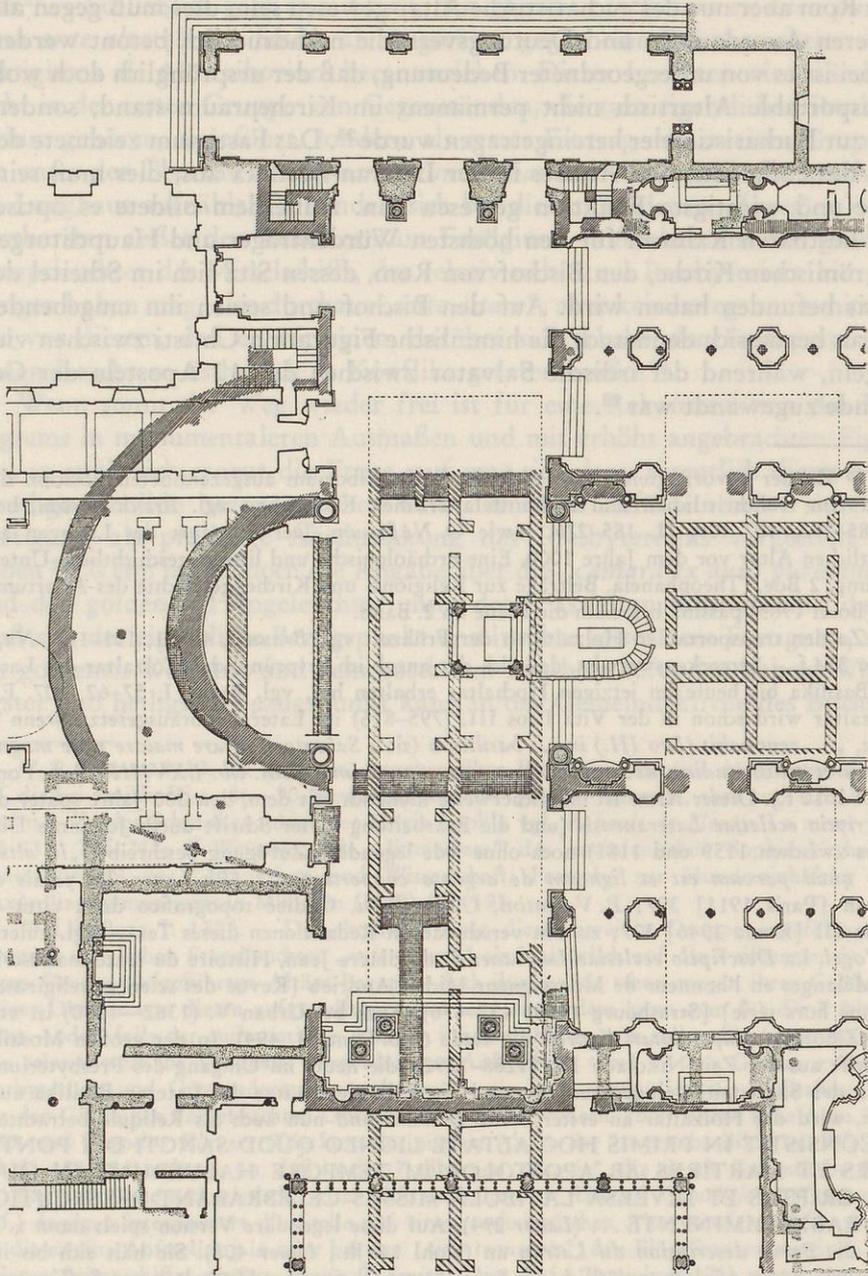


Fig. 3: Rom, S. Giovanni in Laterano, Grundriß der westlichen Partie mit Fundamenten
(nach Krautheimer, in: *Rivista di archeologia cristiana* 1967)

Die Vorstellung des Fastigiums als monumentales Altarziborium mit erhöht angebrachtem Figureschmuck braucht nicht bei der schon von Alföldi zum Teil zu Recht kritisierten Rekonstruktion Rohault de Fleury's stehen-zubleiben. Ein genaueres Bild läßt sich durch Prüfung der Situation in der alten Lateran-Basilika und zeitgenössischer Schranken- und Ziboriumanlagen gewinnen (Taf. 1).

Bei den Grabungen unter S. Giovanni in Laterano (Fig. 2, 3) fand man außer den konstantinischen Fundamenten der Mauern und Säulenstellungen der Basilika auch eine konstantinische Fundamentmauer, die am Ansatz der ursprünglichen, leicht gestelzten Apsis quer vor dieser her verläuft. Im Gegensatz zu den tragenden Fundamenten von meist 1,70 m = 6 Fuß Stärke ist diese Fundamentierung nur knapp 90 cm = 3 Fuß dick²⁷. Sie sitzt auf einer knapp 1,20 m = 4 Fuß starken älteren Mauer auf, die zu einer Zisterne der *Castra Nova Equitum Singularium* gehörte. Östlich von dieser Zisternen- bzw. Fundamentmauer und parallel zu ihr verlaufen die Mauern der Kasernegebäude der *Castra Nova*, die, um der Basilika Platz zu machen, bis zu einem Niveau unmittelbar unter dem Fußboden des Neubaus abgetragen wurden und so einen festen Mauerraster unter dem Langhaus bilden²⁸. Die Zisternenmauer reichte nicht ganz so hoch wie das geplante Fußbodenniveau der neuen Basilika; sie endete etwa 1,50 m unter diesem. Die konstantinische Erhöhung dieser Mauer springt auf der Westseite 30 cm zurück und führt bis zum Fußbodenniveau der Basilika hoch²⁹. Richard Krautheimer erklärt diese dünne konstantinische Mauererhöhung am Apsisansatz als Spannmauer. Sie ist als solche jedoch statisch überflüssig, zumal die stärkere Zisternenmauer darunter schon entsprechende statische Funktionen übernehmen konnte³⁰. Die dünne aufgesetzte Mauer scheint daher doch wohl eher eine untergeordnete tragende Funktion gehabt zu haben, das heißt, sie dürfte als Fundament für ein schweres, von vornherein mitgeplantes Ausstattungstück der Basilika hochgezogen worden sein. Es liegt nahe, hier an das Fastigium zu denken. Offenbar hat man es sich als ein sehr großes und

²⁷ Krautheimer, Corpus V, 38 f., Taf. 1.

²⁸ Krautheimer, Corpus V, 27–29, 33; E. Nash †, Convenerunt in domum Faustae in Laterano, S. Optati Milevitani I, 23, in: RQS 71 (1976) 1–21, deutet p. 16 die Zisternenmauer als innere Umfassungsmauer der *Castra Nova*.

²⁹ Krautheimer, Corpus V, 37.

³⁰ Auch die gegenüber den sonstigen Fundamenten der Lateran-Basilika so drastisch verminderte Stärke und abweichende Fluchtlinie dieser Mauer spricht gegen eine strukturelle Funktion für den Bau selbst. Vgl. dagegen die Fundamentmauer unter dem Triumphbogen (aber nicht am Apsisansatz!) von St. Peter, die bei den dortigen schwierigen Geländebedingungen wichtige statische Funktionen als Spannmauer hatte, aber auch 2,80/2,25 m dick ist! Die nicht tragenden, quer durch die vatikanische Nekropole gezogenen Fundamentmauern, die u. a. das Abrutschen des Erdreichs verhindern sollten, sind dagegen nur 60 cm dick, also erheblich dünner als die Mauer der Lateran-Basilika (Krautheimer, Corpus V, 187 f.). – S. Paolo fuori le mura hat keine Spannmauer.

schweres, das angegebene Silbergewicht weit überschreitendes Gebilde vorzustellen, da sonst überhaupt kein Fundament nötig gewesen wäre.

Ein linear verlaufendes Fundament wie das am Apsisansatz der Lateran-Basilika genügt nun freilich nicht zur Unterstützung eines ziboriumartigen Aufbaus, der eine gewisse Tiefe gehabt haben muß. Doch waren ja unter dem Fußboden der Kirche die Mauern der *Castra Nova* stehengeblieben, die als weitere Fundamente für das Fastigium dienen konnten. Die nächste dieser *Castra*-Mauern zum Langhaus (= nach Osten) hin verläuft in 2,53 m Abstand von und parallel zu der Fundamentmauer am Apsisansatz. Sie hat eine Stärke von 75 cm und ist in regelmäßigen Abständen von etwa 4,03 m zum Langhaus hin mit 90 cm tiefen und 75 cm breiten Wandpfeilern besetzt, die zusammen mit den entsprechenden Wandpfeilern der wiederum nächsten, parallelen *Castra*-Wand die schweren und starken Gewölbe tragen, mit denen das Basement des Kasernenbaus geschlossen ist³¹. Da diese Wandpfeiler symmetrisch zur Achse des Mittelschiffs und der Apsis der Basilika stehen, konnten sie ebenfalls zur Unterstützung eines schweren Baldachin-Aufbaus dienen. Damit gewinnen wir feste Anhaltspunkte für die möglichen Ausmaße eines über diesen verschiedenen Fundamenten errichteten Ziboriums: Seine Tiefe kann nicht erheblich über $90 + 253 + 75 + 90 \text{ cm} = 5,08 \text{ m}$ hinausgegangen sein; seine Breite dürfte etwa $75 + 403 + 75 = 5,53 \text{ m}$ betragen haben. Es hatte demnach einen leicht querrechteckigen Grundriß und war, um einen Vergleich zu bieten, etwas tiefer und vor allem breiter als das 4,75 m im Quadrat messende gotische Ziborium, das heute über dem Hauptaltar der Lateran-Basilika steht³².

Es fragt sich nun aber, ob das Fastigium nur ein monumentales, auf vier Stützen stehendes Ziborium war, oder ob es nicht doch zugleich auch eine die Apsis abschränkende Funktion gehabt hat. Die letztere Vermutung wird nahegelegt durch die ursprüngliche Situation im Bereich der Apsis von St. Peter, von der wir dank der Grabungsbefunde und einer Darstellung auf dem Elfenbeinkästchen von Samagher/Pola (Taf. 2 b) eine recht genaue

³¹ Krautheimer, Corpus V, Taf. 1. – Die hier angegebenen Werte wurden bei einer erneuten Vermessung am Ort gewonnen, die Professor Dr. Ron E. Malmstrom mit mir im Sommer 1976 durchführte. Dabei ergab sich für die Stärke der *Castra*-Mauer mit 75 cm eine Differenz zu dem im Corpus V, 29 angegebenen Wert von 65 cm, der übrigens auch nicht dem aus dem Plan (Taf. 1) ablesbaren Maß entspricht. – Ron Malmstrom danke ich herzlich für seine sachkundige Unterstützung und konstruktive Kritik. – Die Basamenträume der *Castra Nova* wurden offenbar von Anfang an als Fundamentierung der Anlage errichtet, während des Bauvorgangs mit Erdreich aufgefüllt und erst dann eingewölbt (Corpus V, 27).

³² Die Säulen des hohen und schweren gotischen Ziboriums stehen über den Ecken der nächsten östlichen Basament-Zelle der *Castra Nova*, d. h. zum Teil über den Mauern, zum Teil über den stärksten Partien des 78 cm dicken Gewölbes (Krautheimer, Corpus V, 27 Anm. 6), unter dem sich ursprünglich ja kein Hohlraum, sondern eine sehr feste Füllung mit Erdreich befand. Entsprechende leichte Differenzen zwischen Fundamentmauern und Oberbau kann man auch beim Fastigium einkalkulieren.

Vorstellung haben. Die konstantinische Baldachin- bzw. Schrankenanlage um das Petrusgrab, die nach Krautheimer schon um 330 fertig war, ist ja das einzige uns genauer überlieferte Objekt, das nach Funktion und Entstehungszeit dem Lateran-Fastigium nahestand³³. Es handelte sich um ein pergolaartiges Gebilde, das sich auf 6 gedrehten, mit Weinlaub geschmückten Säulen erhob. Vier dieser Säulen, im Quadrat um das Petrusgrab angeordnet und durch Architrave und diagonal geführte, sich kreuzende Bögen verbunden, bildeten den Baldachin über dem heiligsten Ort dieser Memorialbasilika. Die beiden rückwärtigen Baldachinsäulen standen auf der Apsissehne und waren durch Architrave auch mit den beiden restlichen, am Apsisansatz stehenden Säulen verbunden. Geraffte Velen verhängten diese seitlichen Interkolumnien, wie das Relief des Pola-Kästchens zeigt. Das pergolaartige Gebilde von St. Peter war also zweifellos Grabbaldachin und Abschrankung zugleich³⁴. Es erscheint daher angebracht, für das Fastigium im Lateran eine entsprechende doppelte Funktion und daher auch eine analoge Form anzunehmen, nämlich die Form eines Ziboriums, das von einer die Apsis an ihrem Ansatz abschrankenden Architektur vorspringt. Die Fundamente unter der Lateran-Basilika lassen eine solche Rekonstruktion selbstverständlich zu.

Die Stützen, auf denen sich das Lateran-Fastigium erhob, müssen relativ hoch gewesen sein, erheblich höher jedenfalls als die zierlichen Säulen der Pergola von St. Peter³⁵. Dafür spricht nicht nur das Gewicht, das eigene Fundamente nötig machte, sondern auch Größe und Anzahl der Silberfiguren, die zu der sie tragenden Architektur in einem angemessenen Verhältnis gestanden haben müssen. Vier große und sicher auch besonders kostbare Säulen werden das von der Apsissehne ins Langhaus vorspringende Ziborium getragen haben. In Analogie zu St. Peter dürfen wir annehmen,

³³ *Krautheimer*, *Corpus V*, 195–199, 257–259, 272–277. Von der früheren Literatur vgl. bes. *Ward Perkins* 22 f., Abb. 1, und *Toynbee – Ward Perkins* (wie Anm. 9), 201–205, Abb. 20 f.; *Smith*, *Diss.*, 11–23, Abb. 1–4; *M. T. Smith*, *The Development of the Altar Canopy in Rome*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 50 (1974) (Miscellanea in onore di Luciano De Bruyne e Antonio Ferrua SJ, 3), 379–414, bes. 379–385, Abb. 1 f.; *Krautheimer*, *Early Christian . . . Architecture*, 55–60; *M. Guarducci*, *La tomba di Pietro in Vaticano in una pagina del „Liber Pontificalis“ e in due medaglie paleocristiane*, in: *Forma Futuri*, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino (Torino 1975) 433–444, Abb. 1 f., deren willkürliche Interpretation der Quellen nicht überzeugt.

³⁴ Zur Herleitung des Grabbaldachins in St. Peter vom antiken Thronbaldachin und zu seiner Deutung im entsprechenden Sinne vgl. *R. Egger*, *Das Goldkreuz am Grabe Petri*, in: *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften* (Jg. 1959) Nr. 12, 181–202, bes. 190, 196 f.; *Smith*, *Altar Canopy*, 380 f., mit Literatur. Die Funktion der Abschrankung der Apsis wird in diesen Untersuchungen nicht berücksichtigt.

³⁵ Die gedrehten Weinlaubsäulen von St. Peter, heute in den Reliquien-Adikulen der Kuppel Pfeiler verbaut, sind 4,70 m hoch (*Ward Perkins* 24–26; *Toynbee – Ward Perkins* 204; *I. Lavin*, *Bernini and the Crossing of Saint Peter's* [Monographs on Archaeology and the Fine Arts, 17] [New York 1968] 15 f. Anm. 70). Für die verhältnismäßig leichte Pergola von St. Peter hat man keine eigenen Fundamente errichtet.

daß diese Säulen Architrave trugen und daß weitere Architravstücke die abschränkende Verbindung zum Apsisansatz herstellten, wo sie entweder auf zwei weiteren Stützen aufruhnten oder möglicherweise auch einfach in der Apsiswand verankert waren³⁶.

Die 18 je 1,50 m hohen Silberfiguren am Fastigium wird man sich in einer Frieszone über den Architraven vorzustellen haben. Die große Komposition des Salvators „in sella“ zwischen den Kronen darbringenden 12 Aposteln, die „in fronte“ des Fastigiums zu sehen war, muß sich, wie schon Rohault de Fleury annahm, auf drei Seiten des Ziboriums verteilt haben: Auf der Frontseite, zum Langhaus und der Gemeinde hin, saß der Salvator zwischen vier vermutlich auf ihn zuschreitenden Aposteln; je vier weitere Apostel in der gleichen Bewegung auf den Seiten des Ziboriums vervollständigten die Komposition. Auf der Rückseite, zur Apsis und dem Bischofssitz hin, thronte Christus als himmlischer Herrscher zwischen seiner Garde von vier Lanzen oder Kreuzstäbe tragenden Engeln³⁷. Die ungleiche Figurenzahl – fünf Figuren jeweils auf den Fronten zum Langhaus und zur Apsis hin, je vier Figuren auf den Seiten – fügt sich gut zu dem aufgrund der Fundamente vermuteten, leicht querrrechteckigen Grundriß des Ziboriums. Die seitlichen, zum Apsisansatz verbindenden Architrave scheinen weder Fries noch Figurenschmuck getragen zu haben.

Offen ist schließlich noch die Frage nach dem oberen Abschluß des Fastigiums. Die Bezeichnung selbst scheint darauf hinzuweisen, daß das Gebilde von einem Giebel bekrönt war³⁸. Analoge architektonische Hoheitsformen aus dem imperialen Bereich wie die Peristylfront des Diocletianspalastes in Spalato und besonders die hieratische Darstellung des Theodosius-Missoriums³⁹ (Taf. 2 a), die schon Andreas Alföldi in diesem Zusammenhang herangezogen hat, bestätigen diese Vermutung und bieten zugleich Anhaltspunkte für eine genauere Rekonstruktion der Figurenzone des Fastigiums. Demnach könnte das Ziborium ein Satteldach mit Giebelfronten zum Langhaus und zur Apsis hin getragen haben. Giebel und Dach ruhten auf dem Figurenfries auf, den man sich sowohl als geschlossene Wand als

³⁶ Die seitlichen Architrave können z. B. auch von Wandpilastern am Apsisansatz aufgefangen worden sein.

³⁷ S. o. Anm. 11. – *Andreas Alföldi* (wie Anm. 12) kritisiert diese Verteilung unter Berufung auf den Text des *Liber Pontificalis*, der nur von „in fronte“ und „a tergo“, aber nicht von den Seiten des Fastigiums spreche. Doch kann man m. E. den Text nicht so pressen. Denn da die je vier Apostel auf den Seiten des Fastigiums sich vermutlich Kronen darbringend auf Christus, d. h. die Frontseite zu, bewegten, waren sie eindeutig als zur Frontkomposition gehörig gekennzeichnet. Ihre genauere Position brauchte daher in einem Inventar, dem es um die Metallgewichte ging, nicht gesondert angegeben zu werden.

³⁸ So kann man aufgrund des Wortgebrauchs in den frühesten Partien des *Liber Pontificalis* annehmen (s. o. Anm. 7), obwohl die spätere Verwendung des Begriffs im 9. Jh. (s. o. Anm. 8–10) nicht unbedingt auf eine Giebelbekrönung zu deuten ist.

³⁹ Madrid, Academia de la Historia (*W. F. Volbach*, Frühchristliche Kunst [München 1958] Taf. 53).

auch als offene Zone mit kleinen Stützen vorstellen kann, zwischen denen die Figuren standen. Für die letztere Möglichkeit sprechen die im *Liber Pontificalis* angegebenen Einzelgewichte der Figuren, die also Freiplastiken gewesen sein müssen. In Analogie zur imperialen „Erscheinungsfront“ im Peristyl von Spalato und auf dem Theodosius-Missorium kann man über den Christus-Figuren des Fastigiums jeweils einen in das Giebfeld einschneidenden Bogen annehmen. Diese beiden Bögen der Vorder- und Rückfront waren vermutlich durch ein Tonnengewölbe unter dem Dachfirst des Ziborium verbunden, während die seitlichen Partien flach abgedeckt blieben. Ob diese Decke oberhalb des Figurenfrieses die goldene „camara“ war, von der der *Liber Pontificalis* spricht, oder ob sich diese unter dem Figurenfries, etwa als flache Wölbung hinter dem Architrav, befand, wissen wir nicht, doch ist beides möglich. Jedenfalls hing der große goldene Leuchter mit 50 Lämpchen unter der goldenen Decke im Ziborium, während die vier kleineren Lichtkronen mit je 20 Lämpchen vermutlich die seitlichen Interkolumnien mit den Durchgängen zur Apsis erleuchteten. – Die nach der hier vorgelegten Rekonstruktion die ganze Anlage bekrönende Hoheitsform des Giebels – in der heidnischen Antike den Göttern und Imperatoren sowie ihren Stellvertretern vorbehalten⁴⁰ – wird in diesem ersten offiziellen Bildwerk der in die Öffentlichkeit tretenden christlichen Kirche folgerichtig auf Christus und seinen bischöflichen Stellvertreter übertragen. Der Giebel gilt nun den Statuen des Salvators und vor allem dem Altar als dem Thron Christi⁴¹, aber zugleich auch dem im Apsisscheitel sitzenden Bischof von Rom, dem die apostolische Gewalt delegiert ist.

So hypothetisch die Details meiner Rekonstruktion auch sein mögen, sie erhalten doch eine gewisse Untermauerung durch spätere Altaraldachine wie das karolingische goldene Arnulf-Ziborium in München oder die Marmorziborien von Castel Sant’Elia bei Nepi und S. Clemente in Rom (Taf. 3 a), beide aus dem frühen 12. Jahrhundert, die zwar keinen Figurenschmuck, aber über den Architraven eine durchbrochene Frieszone und ein Satteldach mit Giebel tragen⁴². Möglicherweise leben hier Formen weiter,

⁴⁰ Smith, Diss., 54–62; Fastigium 151–155. Vgl. auch D. F. Brown, The Arcuated Lintel and its Symbolic Interpretation in Late Antique Art, in: American Journal of Archaeology 46 (1942) 389–399; P. Hommel, Giebel und Himmel, in: Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Istanbul, Istanbul Mitteilungen 7 (1957) 11–55, bes. 20–22.

⁴¹ Braun (wie Anm. 11), I, 751–754; J. P. Kirsch †, Th. Klauser, Altar III (christlich), in: RAC I, 334–354, bes. 351–353; Klauser, Ciborium (wie Anm. 11), 79 f., 85 f.; Nußbaum (wie Anm. 25), 402 f.

⁴² Braun II, Taf. 159, 163 b; vgl. auch die Giebelformen und den Figurenschmuck der Ziborien in Mailand, S. Ambrogio, und in Civate, S. Pietro, *ibid.* Taf. 155. Zum Ziborium von S. Clemente vgl. E. Junyent, Il titolo di San Clemente in Roma (Studi di antichità cristiana, 6) (Roma 1932) Abb. 65–67; G. Ciampini, Vetera monumenta I (Roma 1690) 180 f., Taf. 44, 1, sowie das ähnliche ehemalige Ziborium von SS. Pietro e Marcellino in Rom, *ibid.* Taf. 43, 4.

die erstmals durch das Lateran-Fastigium geprägt und über verlorene Zwischenglieder dem Mittelalter weitervermittelt wurden.

Was die Verteilung des Silberschmucks am Fastigium betrifft, so lassen sich aus den Mengenangaben des *Liber Pontificalis* gewisse Rückschlüsse ziehen. Das Silbergewicht der 18 Figuren, zusammen 1760 römische Pfund = 571,5 kg, steht den 2025 Pfund = 658 kg Silber gegenüber, mit denen das Gestell selbst überzogen war. Aus diesem Verhältnis ergibt sich mit einiger Sicherheit, daß die Silberverkleidung nur die oberen Teile des Fastigiums, Gebälk, Figurenzone und Giebel, betroffen haben kann. Diese Teile waren höchstwahrscheinlich in Holz gebildet und mit gehämmertem Silberblech überzogen. Die hohen Säulen dagegen müssen aus stabilerem, wenn auch sicher ebenfalls sehr kostbarem Material bestanden haben, worauf zurückzukommen sein wird.

Wie schon erwähnt, war dem Fastigium des Konstantin keine lange Lebensdauer beschieden. Der *Liber Pontificalis* berichtet, daß es bei der Plünderung Roms durch die Westgoten Alarichs 410 verschleppt wurde. Kaiser Valentinian III. erneuerte es auf Bitten Sixtus' III. in den dreißiger Jahren des 5. Jahrhunderts, aber anscheinend ohne Figuren⁴³. Danach ist von diesem bedeutenden Ausstattungstück des Lateran keine Rede mehr. Es wird den Vandalensturm 455 nicht überdauert haben; der kostbare Silberschmuck fiel der vierzehntägigen Plünderung sicher zum Opfer⁴⁴.

Trotzdem möchte ich annehmen, daß Bestandteile des konstantinischen Fastigiums in der Lateran-Basilika über die Jahrhunderte hinweg erhalten geblieben sind, Teile, die nicht mit Edelmetall verkleidet waren und daher den Plünderungen entgingen: nämlich die vier großen Säulen, auf denen die ganze Anlage nach meiner Rekonstruktion ruhte. Diese Säulen möchte ich versuchsweise mit den vier berühmten antiken *Bronzesäulen* identifizieren, die seit 1599 die Giebelarchitektur des Sakramentsaltars (Taf. 3 b) – wieder ein „fastigium“ – im Querhaus der Lateran-Basilika tragen⁴⁵.

Schon in der frühesten Beschreibung des Lateran, die wir besitzen, in der

⁴³ S. o. p. 5, Anm. 5.

⁴⁴ Die in ihrer Bedeutung unklaren Erwähnungen konstantinischer Edelmetallfiguren Christi und der Apostel unter dem Hochaltar der Lateran-Basilika in der *Descriptio* wie auch in der *Brève description* (s. o. Anm. 25) und noch bei Panvinio (*Lauer* 398, 408, 435; *Valentini-Zucchetti* III, 338; wie Anm. 25) sowie ein entsprechender Passus bei Vasari (*Smith*, Diss., 64–66; Fastigium 172 f.) können kaum auf die Figuren des Fastigiums bezogen werden, denn mehrere von diesen hätten sich wegen ihrer Größe kaum unter dem Hochaltar unterbringen lassen.

⁴⁵ *Lauer* 178 Abb. 69, 326; *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, Klemens VIII. (1592–1605) (Freiburg 1927) 654 f.; *Lavin* (wie Anm. 35), 16 f., Abb. 42; *Krautheimer*, Corpus V, Abb. 6. – Jack Freiberg bereitet bei Professor Lavin, Institute of Fine Arts, New York University, eine Dissertation über die Dekoration des Querhauses von S. Giovanni in Laterano und den Sakramentsaltar vor.

ältesten Fassung der *Descriptio ecclesiae Lateranensis* aus den Jahren nach 1073, werden die vier Bronzesäulen als zwischen Chor und Altar stehend erwähnt, wo sie ohne eigentliche architektonische Funktion als Stützen für Figuren dienen. Der Text lautet:

„*Inter chorum et altare huius templi sunt plurimae imagines super columnas quattuor de courino mirabiles; ibi semper luminare pretiosum debet esse, quod sicut nunc de oleo, iam fuerat de balsamo, nam Aeoy per debitum huc mittebant hoc tributum, sed Formosus quidam papa condonavit pecunia.*“⁴⁶

Die Bemerkung über den von Papst Formosus (891–6) abgeänderten (oder erlassenen) Balsam-Tribut für die Bildsäulen spricht für eine erheblich ältere mit den Säulen verbundene Tradition.

Wenig später erscheinen die Bronzesäulen des Lateran in einer Marginalie des frühen 12. Jahrhunderts zum *Breviarium ab urbe condita* des Eutrop in der ergänzten Fassung des Paulus Diaconus, wo anlässlich des Zusammenstoßes zwischen Cäsar und Ptolemaios bei Alexandria angemerkt wird, Augustus habe die Rostren der besiegten ägyptischen Flotte einschmelzen und daraus vier Bronzesäulen gießen lassen, die Domitian später aufs Kapitol gebracht habe; „*postea a Constantino magno imperatore in basilica Salvatoris bene ordinate sunt*“⁴⁷. Interessant ist, daß die Säulen schon hier als Stiftungen Konstantins an den Lateran gelten. Die gleiche Tradition spiegelt sich im zwischen 1140 und 1143 kompilierten *Liber politicus* des Benedictus Canonicus, einer quasi offiziellen kurialen Quelle also, wo es heißt, daß Konstantin über den in der „*Basilica Salvatoris*“ deponierten alttestamentlichen Reliquien wie Bundeslade, Gesetzestafeln und Menorah „*posuit tiburium cum columpnis porphireticis et posuit ibi IIII columpnas ereas deauratas, quas de Campo Martis adduxerant in Capitolium antiqui*

⁴⁶ Zur *Descriptio* s. o. Anm. 25. *Lauer* 398, 406 (eine zweite Erwähnung der Bronzesäulen); *Valentini-Zucchetti* III, 338 f., 368. Diese Texte finden sich auch in den späteren Redaktionen der *Descriptio ecclesiae Lateranensis*.

⁴⁷ Rom, Bibl. Vat. lat. 1984 (Codices Vaticani latini III, Codd. 1461–2059, recensuit *B. Nogara* [Roma 1912] 387–390). Die Handschrift enthält verschiedene historische Werke, darunter auf fol. 27v–117v das *Breviarium* des Eutrop mit den Ergänzungen des Paulus Diaconus. Die die Bronzesäulen betreffende, mit dem Haupttext etwa zeitgleiche Randbemerkung findet sich auf fol. 52 (zu lib. 6, 22) und ist abgedruckt bei *C. L. Urlichs*, *Codex Urbis Romae topographicus* (Würzburg 1871) 117, Anm.. Sie ist, was bisher übersehen wurde, von dem Kommentar des Servius zu Vergil, *Georgica* III, 29, abhängig, der allerdings nichts von einer Übertragung in die Lateran-Basilika berichtet, sondern die angeblichen Bronzesäulen des Augustus noch auf dem Kapitol gesehen zu haben scheint (Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii, recensuit *G. Thilo* [Lipsiae 1887; Repr. 1961] 277; *W. Haftmann*, *Das italienische Säulenmonument* [Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 55] [Leipzig–Berlin 1939] 27 f., wo die Stelle aber irrig auf eine „*columna rostrata*“ bezogen wird). Diese Angabe des gegen Ende des 4. Jh. schreibenden Servius schließt übrigens eine Identifizierung der vier Bronzesäulen des Augustus mit denen des Lateran aus, wenn man davon ausgeht, daß die letzteren schon von Konstantin dorthin gestiftet wurden.

*consules et posuerant eas in templo Jovis*⁴⁸. In der etwa gleichzeitig, 1142, kompilierten *Vita Sergius' III.* (904–11) im *Liber Pontificalis* werden die Säulen zur Lokalisierung einer Memorialinschrift dieses Papstes in der Lateran-Basilika bemüht, „... *sicut ex utraque parte parietum litteris exaratum usque hodie legi potest ante columpnas ereas quae sunt coram altari*“⁴⁹.

In der Mirabilien-Literatur, die im Gefolge der entsprechenden Abschnitte des *Liber politicus* seit dem mittleren 12. Jahrhundert entsteht, und in den Itinerarien und Aufzeichnungen der Rom-Besucher⁵⁰ tauchen die vier Bronzesäulen immer wieder unter den antiken Wunderdingen der Stadt auf. Dabei werden schon früh verschiedene Legenden über die Herkunft der Säulen faßbar. Die eine, anscheinend vornehmlich in gelehrten kurialen Kreisen verbreitet, ist römisch-kaiserlich bestimmt wie z. B. schon die oben erwähnte Marginalie und der Text des Benedictus Canonicus. Eine frühe und singuläre Variante dieser klassisch-römischen Legende bietet der im späten 12. Jahrhundert schreibende Magister Gregorius in seinen *Mirabilia Urbis Romae*⁵¹. Er bringt die Bronzesäulen mit dem Reiterstandbild des Marc Aurel in Verbindung, das er gemäß dem Volksglauben seiner Zeit als Theoderich bzw. Konstantin, aber auch, entsprechend der Ansicht der Kurialen, als Marcus bzw. Quintus Quirinus bezeichnet. Das Bildwerk habe ursprünglich über vier ehernen Säulen vor dem Altar des Jupiter auf dem Kapitol (!) gestanden, bis Papst Gregor d. Gr. Roß und Reiter hinunterstoßen und die vier Säulen in der Lateran-Basilika errichten ließ, woraufhin auch die Reitergruppe am Lateran-Palast Aufstellung gefunden habe. Magister Gregorius weist ausdrücklich darauf hin, daß Roß, Reiter und Säulen ursprünglich eine ausgezeichnete Vergoldung trugen, die größtenteils der Habgier der Römer zum Opfer fiel. Im 12. Jahrhundert müssen also – wie auch der *Liber politicus* sagt – noch Reste von Vergoldung an den Säulen sichtbar gewesen sein.

⁴⁸ P. Fabre, L. Duchesne, *Le Liber censuum de l'église romaine* II (Paris 1910) 141–177, bes. 166 b–167 und 170 Anm. 4–6. Der gleichlautende, bei *Urlichs* 117, Anm., abgedruckte Text aus dem Codex Vat. lat. 636 ist, wie die Überschrift fol. 125v „*De politico*“ sagt, aus dem *Liber politicus* kopiert. Zur Problematik der Datierung des *Liber politicus* vgl. B. Schimmelpfennig, *Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 40) (Tübingen 1973) 6–16.

⁴⁹ *Lib. Pont.* II, 236 l. 3 f., sowie 236 f. Anm. 2. Zur Datierung dieses Teils des *Liber Pontificalis* vgl. *ibid.* 199; bei *Fabre-Duchesne* II, 170 Anm. 6, wird die Stelle allerdings schon dem 10. Jh. zugeschrieben und als erste Erwähnung der Bronzesäulen im Lateran bezeichnet. Vgl. zum angeführten Text auch die Bemerkung in der *Descriptio ecclesiae Lateranensis* zu den Renovierungen Sergius' III.: „... *sicut in epitaciis parietum hinc inde scribitur iuxta columnas aeneas*“ (*Lib. Pont.* II, 237 Anm. 2; *Lauer* 406 a; *Valentini-Zucchetti* III, 368).

⁵⁰ P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Studien der Bibliothek Warburg, 17) (Leipzig–Berlin 1929) II, 47–51, 105–111; *Valentini-Zucchetti* III und IV (Roma 1953).

⁵¹ *Valentini-Zucchetti* III, 145 f. Denselben Text bringt Ranulphus Higden († 1364) in seinem *Polychronicon* (Magister Gregorius [12e ou 13e siècle], *Narracio de mirabilibus Urbis Romae*, ed. R. B. C. Huygens [Textus minores, 42] [Leiden 1970] 13 [Gregorius], 38 f. [Ranulphus]).

Die zweite Legende über die Herkunft der Bronzesäulen ist dagegen alttestamentlich-jüdisch bestimmt. Sie läßt sich m. W. erstmals bei Rabbi Benjamin von Tudela fassen, der um 1170 Rom besuchte und beschrieb⁵². Nach seinen wirren Angaben befinden sich in S. Giovanni a Porta Latina (!) am Altar zwei (!) Bronzesäulen, die von König Salomo stammen und inschriftlich seinen Namen tragen. Dort sei auch eine Krypta, in der Titus das Tempelgerät aus Jerusalem geborgen habe. Nun erscheint es verständlich, daß man in jüdischen Kreisen ein besonderes Interesse an der Verbindung möglichst vieler römischer Wunderdinge mit der jüdischen Geschichte und dem Tempel von Jerusalem hatte. Außerdem legte die räumliche Nachbarschaft der vier Bronzesäulen und der schon in der *Descriptio ecclesiae Lateranensis* aufgezählten, sagenhaften altjüdischen Heiltümer unter dem Altar⁵³ eine Zusammenziehung der Herkunftslegenden nahe, zumal ja auch der *Liber politicus* die jüdischen Reliquien und die vier Bronzesäulen sozusagen in einem Atemzug nennt. Jedenfalls tritt die alttestamentlich-jüdische Legende gut 100 Jahre nach Rabbi Benjamin, gegen Ende des 13. Jahrhunderts, fest etabliert und offiziell dokumentiert in der großen Mosaikinschrift auf, die vermutlich Nikolaus IV. anlässlich seines Umbaus der Chorpartie der Lateran-Basilika 1291 anbringen ließ und die die Reliquien unter dem Hauptaltar – alt- wie neutestamentliche – aufzählt⁵⁴. Die lange Liste endet mit den vier Bronzesäulen, die Titus und Vespasian zusammen mit den Tempelschätzen aus Jerusalem nach Rom entführt hätten:

HANC / AUTEM ARCAM CUM CANDELABRO ET HIIS QUE
 DICTA / SUNT CUM QUATUOR PRESENTIBUS COLUMPNIS TI /
 TUS ET VESPASIANUS A JUDEIS ASPORTARI FE / CERUNT DE
 HERUSOLIMA AD URBEM SICUT US / QUE HODIE CERNITUR
 IN TRIUMPHALI FORNI / CE QUI EST IUXTA ECCLESIAM
 SANCTE MARIE NOVE . . .

Den ausschlaggebenden Anstoß zu dieser Adaption der alttestamentlich-jüdischen Herkunftslegende durch die führenden kirchlichen Kreise Roms dürfte aber der Rivalitätskampf zwischen S. Giovanni in Laterno und S. Pietro in Vaticano gegeben haben, der seit dem 12. Jahrhundert in scharfen Polemiken ausgetragen wurde und in dem jede Seite mit den spektakulärsten Reliquienschatzen aufzutrupfen versuchte. In dieser Auseinandersetzung erschien es natürlich günstig, neben den unter dem Altar geborgenen Heiltümern weithin sichtbare Trophäen aus dem Tempel von Jerusalem vorweisen zu können⁵⁵.

⁵² *Urlichs* 178 f.; *Lauer* 180.

⁵³ *Lauer* 396–398; *Valentini-Zucchetti* III, 335–342.

⁵⁴ *Lauer* 292 Abb. 109, 294 f.; *Krautheimer*, *Corpus* V, 12.

⁵⁵ Die Rivalität mag sich schon früh bemerkbar gemacht haben, wohl schon seit dem 8.–9. Jh., als die zunehmende Reliquiensucht der Grabeskirche des Apostels Petrus eine ständig wachsende Bedeutung und Popularität eintrug. Die seit ihrer Gründung als Gemeindekirche des römischen Bischofs reliquienlose Lateran-Basilika drohte demgegenüber

Dank der offiziellen Bestätigung durch die Mosaikinschrift herrscht die jüdische Herkunftslegende der Bronzesäulen von nun an vor⁵⁶ und erfährt nur gelegentlich kleine Abänderungen oder Ergänzungen. Vor allem werden Konstantin und seine Mutter Helena auch mit ihr verbunden. Das anonyme Memoriale *De mirabilibus et indulgentiis . . .*, das ein um 1360–1380 an der Kurie tätiger Benediktiner verfaßte, schreibt die Übertragung der ehernen Säulen aus dem salomonischen Tempel nach Rom Konstantin selbst zu⁵⁷. Nach dem *Itinerarium Urbis Romae* des Fra Mariano da Firenze von 1517 ist es Helena, die die von Titus und Vespasian nach Rom gebrachten, hohlen

ins Hintertreffen zu geraten. Um dem abzuweichen, hat Papst Sergius II. (844–847) zu eben dieser Zeit die ersten Reliquien in der eigens dafür angelegten *Confessio der Basilica Salvatoris* deponiert (Lib. Pont. II, 91, 102 Anm. 13 f.; s. u. Anm. 61). Während wir aus der Sergius-Vita noch nichts über den Charakter dieser Reliquien erfahren, läßt sich aus einer etwas jüngeren Inschrift, die vermutlich Sergius III. (904–911) in der Apsis der von ihm durchgreifend erneuerten Kirche anbringen ließ, schließen, daß es sich schon um die altjüdischen Heiltümer handelte. Die Inschrift – nur in dem epigraphischen Appendix einer späten Handschrift der *Descriptio* des Johannes Diaconus in Rom, Bibl. Nat. Vittorio Emanuele 2044 (ehem. Sess. 290) überliefert – lautete nämlich:

AVLA DEI HAEC SIMILIS SYNAI SACRA IVRA FERENTI
VT LEX DEMONSTRAT HIC QVAE FVIT EDITA QVONDAM
LEX HINC EXIVIT MENTES QVAE DVCIT AB IMIS
ET VVLGATA DEDIT NOMEN PER CLIMATA SAECLI

(*J. B. de Rossi*, *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores* II/1, Roma 1888, 149 f. Anm. 17, 305 f. Anm. 4; Lib. Pont. II, 236 Anm. 1). Die Lateran-Basilika wird also dem Sinai verglichen, von dem das Gesetz ausging, und als Beleg wird auf „das Gesetz hier“, d. h. doch wohl die alttestamentlichen Gesetzestafeln unter dem Altar, hingewiesen, die dann ja auch in den ältesten detaillierten Reliquienlisten des Lateran, der *Descriptio ecclesiae Lateranensis*, des *Liber politicus* und bei Johannes Diaconus, schon regelmäßig unter den wichtigsten biblischen Heiltümern erscheinen (s. o. Anm. 48 und 53). *N. Acocella* (*La decorazione pittorica di Montecassino dalle didascalie di Alfano I [sec. XI]* [Salerno 1966] 43–51) zieht die Datierung dieser Inschrift in die Zeit Sergius' III. in Zweifel. Er nimmt dagegen an, daß sie eine Kopie der gleichlautenden Apsisinschrift der desiderianischen Abteikirche von Montecassino war und also nicht vor dem späteren 11. Jh. in den Lateran gelangt sein könne. Acocellas Begründung seiner These ist m. E. nicht stichhaltig. Er schiebt bezeichnenderweise die mittelalterliche Tradition von den Gesetzestafeln im Lateran, die doch seit dem 11. Jh. durchgehend geglaubt wird, mit einem „*non mi pare degna d'essere ricordata*“ beiseite und erkennt daher in der Inschrift auch keinen Sinn für die Lateran-Basilika (*ibid.* 45, 46 Anm. 4). Außerdem sieht er das Phänomen der gleichlautenden Inschriften im Lateran und in Montecassino m. E. nicht genügend im Zusammenhang mit den für den Desiderius-Bau auch sonst nachweisbaren (und von ihm selbst p. 31–42 besprochenen) Rückgriffen auf formale und epigraphische Vorbilder in Rom.

Wie dem auch sei, sicher seit dem späten 11. Jh. gehören die alttestamentlich-jüdischen Heiltümer zu den wichtigsten Reliquienschatzen, deren man sich in der Lateran-Basilika rühmt und deren Authentizität man gegen gezielte, offenbar aus Klerikerkreisen von St. Peter stammende Zweifel verteidigt. Schon die älteste *Descriptio ecclesiae Lateranensis*, ausdrücklicher noch die spätere Redaktion des Johannes Diaconus, sind von diesem Zweck bestimmt (*Valentini-Zucchetti* III, 320–322). Welche Rolle gerade die alttestamentlichen Reliquien in dieser Polemik spielen, zeigt z. B. die Disqualifizierung des Lateran als „*Synagoga*“ durch vatikanische Spottgedichte (*Lauer* 234 f.; *Valentini-Zucchetti* III, 379 f.).

Bronzesäulen anlässlich ihrer neuen Verwendung mit Gestein von den heiligen Orten Palästinas anfüllen läßt⁵⁸. Daneben erfährt im Zuge der wachsenden Antikenbegeisterung auch die römisch-kaiserliche Legende eine Wiederbelebung, so etwa wenn Francesco Albertini in seinem *Opusculum de mirabilibus* . . . von 1510 zwar die Übertragung der Säulen durch Titus und Vespasian nach Rom erwähnt, daneben aber auch die auf Vergils *Georgica* basierende klassische Tradition von den Säulen des Augustus auf die Exemplare im Lateran bezieht⁵⁹. Seit dem vorgerückten 16. Jahrhundert schließlich findet man die verschiedenen Versionen der antik-

Andererseits scheint man im Vatikan auf die Dauer doch die Notwendigkeit verspürt zu haben, selber mit altjüdischen Reliquien in Erscheinung zu treten, was im späteren Mittelalter zur Herausbildung der Legende von der Herkunft der gedrehten Weinlaubsäulen vor der Confessio von St. Peter aus dem salomonischen Tempel in Jerusalem führte. Diese Legende, die offenbar die alttestamentliche Herkunftssage der Bronzesäulen im Lateran übertrumpfen will, ist im 12. Jh. für St. Peter noch nicht faßbar (vgl. Benedictus Canonicus im *Liber politicus*, *Fabre-Duchesne* II, 167, 170 Anm. 7, und Petrus Mallius in der gegen den Lateran gerichteten *Descriptio Basilicae Vaticanae*, *Valentini-Zucchetti* III, 384); sie dürfte im Verlauf des 13.–14. Jh. entstanden sein (vgl. *Valentini-Zucchetti* IV, 81, 334–337, 402; *Toynbee – Ward Perkins* [wie Anm. 9] 247–249; *H. Wentzel*, Antiken-Imitationen des 12. und 13. Jahrhunderts in Italien, in: *Zeitschrift für Kunstwissenschaft* 9 [1955] 29–72, bes. 36, 52–54; *J. Shearman*, Raphael's Cartoons in the Collection of Her Majesty the Queen and the Tapestries for the Sistine Chapel [London 1972] 56 f. Anm. 69, 71).

⁵⁶ In den Reiseberichten begegnen Paraphrasen des diesbezüglichen Textes der Mosaikinschrift, z. B. bei Coppard de Verlaines, 1424 (Paris, Bibl. Nat. nouv. acq. fr. 10058; *Lauer* 275) und William Brewyn, um 1470 (*A XVth Century Guide-Book to the Principal Churches of Rome*, Compiled C. 1470 by William Brewyn, ed. C. E. Woodruff [London 1933] 6). Auch die sogenannte *Tabula magna continens elenchum reliquiarum* aus der Zeit Leos X. (1513–1521), die sich „in cornu dextero Porticus Leoniana“ der Lateran-Basilika befand, wiederholt die Angaben der Mosaikinschrift und ergänzt sie nur insofern, als sie die Vergoldung der Säulen und ihre Herkunft aus der „porticus Salomonis“ erwähnt (*Lauer* 295–301, bes. 297). Vgl. auch den *Planctus rhythmicus* nach dem Brand von 1308, s. u. p. 26, Anm. 66.

⁵⁷ *Valentini-Zucchetti* IV, 85 f.: „Item sunt ante altare ipsius ecclesiae (= Sancti Iohannis Lateranensis) quatuor columpnae cupreae, quarum longitudo · XXXII · palmi, et grossitudo · X · et plus, cum capitellis cupreis, inferioribus et superioribus. Et fuerunt deportatae de templo Salomonis per Constantinum imperatorem.“

⁵⁸ Fra Mariano da Firenze, *Itinerarium Urbis Romae*, ed. P. E. Bulletti OFM (Studi di antichità cristiana, 2) (Roma 1931) 154. Vgl. zur Legende von der heiligen Erde in den Bronzesäulen auch *G. Rohault de Fleury*, *Le Latran au Moyen Age* (Paris 1877) 523 § 71.

⁵⁹ *Valentini-Zucchetti* IV, 540. Die Vergil-Tradition ist schon in der Marginalie des 12. Jh. zu Eutrop auf die Bronzesäulen im Lateran bezogen, s. o. p. 19, Anm. 47. Vgl. *J. B. Marlianus*, *Antiquae Romae topographia* (Romae 1534) fol. 34r–v (Lugduni 1534, 62), wo zu der Vergil-Tradition ebenfalls der Kommentar des Servius zitiert wird, nach dem Augustus die Bronzesäulen aus den Rostren der bei Actium besiegten ägyptischen Flotte gießen ließ; dazu wird eine Variante der Herkunftslegende angeführt, wonach die Bronzesäulen im Lateran identisch sind mit denjenigen, die Sulla aus dem Zeus-Tempel in Athen nach Rom brachte. – Vgl. auch Giovanni Dondi, der schon um 1375 in seinem *Iter Romanum* die vier Bronzesäulen des Lateran unter den „notabilia paganorum“ aufzählt (*Valentini-Zucchetti* IV, 73).

römischen Legende neben der alttestamentlich-jüdischen, mit Konstantin und Helena verbundenen Legende zitiert, wobei das Urteil dem Leser überlassen bleibt⁶⁰.

Festzuhalten ist, daß die vier Bronzesäulen schon in der ältesten Beschreibung der Lateran-Basilika gegen Ende des 11. Jahrhunderts zu den besonders bewunderten Ausstattungsstücken der Kirche gehören und daß sie spätestens seit dem frühen 12. Jahrhundert als Stiftung Konstantins gelten.

Der Standort der ehernen Säulen wird in den Quellen relativ genau bezeichnet. Schon bei ihrer ersten Erwähnung in der *Descriptio ecclesiae Lateranensis* stehen sie offenbar ohne architektonische Funktion „zwischen Chor und Altar“. Der Hauptaltar der Lateran-Basilika befand sich seit dem Pontifikat Sergius' II. (844–847), der das Presbyterium vergrößert und die Confessio angelegt hatte, an seinem heutigen Platz⁶¹. Da der Chor, wie aus

⁶⁰ Verhältnismäßig kritisch und distanziert O. Panvinio, *De sacrosancta Basilica Baptistario et Patriarchio Lateranensi*... (Panvinios ausführlichster Text zum Lateran, um 1562 geschrieben; *Lauer* 410–90, bes. 435–437; *Krautheimer*, *Corpus V*, 67); *idem*, *De praecipuis Urbis Romae... basilicis, quas septem ecclesias...* (Romae 1570) 118 f.; *idem*, *Le sette chiese principali di Roma* (Roma 1570) 152 f.; vgl. ferner P. Ugonio, *Historia delle stationi di Roma...* (Roma 1588) 41v–42r (derselbe Text bei *Lauer* 577); O. Panciroli, *Tesori nascosti dell'alma città di Roma* (Roma 1625) 139; G. Severano, *Memorie sacre delle sette chiese di Roma* (Roma 1630) I, 506 f.; *Roma antica e moderna* (Roma 1653) 3; C. Rasponi, *De Basilica et Patriarchio Lateranense...* (Roma 1656) 32, 39, 44 f., 48 f. (vgl. *Lauer* 326). Folgende antike Herkunftslegenden werden zitiert: Die Bronzesäulen identisch mit den laut Vergil und dem Kommentar des Servius von Augustus aus den ägyptischen Rostren gegossenen Exemplaren, die Domitian im Jupiter-Tempel auf dem Kapitol aufstellen ließ oder mit denen aus dem ehernen Tempel der Nemesis, oder mit den von Sulla aus dem Zeus-Tempel von Athen nach Rom verschleppten Säulen. Daneben wird durchgehend die alttestamentlich-jüdische Herkunftslegende angeführt und durch die Legende von der Füllung der Säulen mit Erde aus dem Heiligen Land ergänzt. Als Stifter an den Lateran gilt – explizit oder implizit – Konstantin.

⁶¹ Von den einschneidenden Veränderungen, die Papst Sergius II. im Bereich des Presbyteriums vornahm, berichtet der *Liber Pontificalis* (II, 91, 102 Anm. 13 f.): „*Nam ambitus sacri altaris, qui strictum in ea fuerat olim constructus, largiorem proprio digito designans a fundamentis perfecit, pulcrisque columnis cum marmoribus desuper in gyro sculptis splendide decoravit, ubi nunc sacra plebs in administratione sacri largiter consistit officii...* *Ubi etiam confessionem mirificam, Christo cooperante, construxit, et argenteis tabulis auroque perfusis fulgide compsit; quam propriis manibus consecrans reliquias posuit.*“ Das Presbyterium wurde also erweitert, die Confessio angelegt und in dieser Reliquien deponiert. Zu diesem Zeitpunkt muß auch der Hauptaltar von seinem alten, beengten Platz auf der Apsissehne an seine heutige Stelle, über der neuen Confessio, verlegt worden sein. Dies möchte ich gegenüber *Krautheimer* (*Corpus V*, 89) aufrechterhalten, der die heutige Position des Hochaltars für die ursprüngliche hält. *Krautheimers* Gründe für diese Annahme sind m. E. nicht zwingend: In einer Kirche wie der *Basilica Salvatoris* mit für mittelalterliche Verhältnisse so singulären Bedingungen, nämlich mit Holztar (s. o. Anm. 25) und bis dahin ohne Reliquien, war eine Verlegung des Altarplatzes durchaus denkbar. – Die Position der Confessio und des Hochaltars auf der Achse der beiden konstantinischen Flügelbauten spricht nur dafür, daß man bei der Erweiterung des Presbyteriums den neuen,

einem anderen Abschnitt der *Descriptio* deutlich wird, sich über Hochaltar und Confessio hinaus ins Mittelschiff hinein erstreckte, kann man annehmen, daß die vier Säulen schon damals – und vermutlich schon seit der Erweiterung des Presbyteriums und der Anlage der Confessio unter Sergius II. – an etwa der gleichen Stelle standen wie im späteren Mittelalter, nämlich in unmittelbarer Nähe zum Hochaltar – „*coram altari*“ – und vermutlich in einer Reihe zu beiden Seiten und etwas vor diesem⁶². Nach Erbauung des Querhauses unter Nikolaus IV. ist die Position der Bronzesäulen direkt beim Hochaltar durchgehend bezeugt. Sie mag der von Panvinio in seiner ausführlichsten Schrift zum Lateran um 1562 beschriebenen entsprochen haben, wonach die Säulen unter dem Triumphbogen, oder, genauer, direkt hinter diesem, auf den Stufen aufgereiht standen, die vom Mittelschiff ins Querhaus hinaufführen⁶³. Die durch Panvinio zuverlässig belegte

vorgerückten Altarplatz nach diesen architektonischen Bezugspunkten richtete; doch war der von mir angenommene ursprüngliche Aufstellungsort des Hochaltars, von der Apsissehne vorspringend, schon ebenso von architektonischen Gegebenheiten bestimmt (vgl. *Nußbaum* 390, Anm. 103). Die „*aisle transepts*“ konnten selbstverständlich liturgische Funktionen im Zusammenhang mit dem Altar an der einen wie der anderen Stelle erfüllen. – Zum Argument des großen Leuchters „*ante altare*“ vgl. o. p. 10.

⁶² Zur Ausdehnung des „*chorus canonicorum*“ vgl. *Lauer* 400a; *Valentini-Zucchetti* III, 346; vgl. auch *Panvinio*, in: *Lauer* 436a; *Krautheimer*, *Corpus* V, 66. – Entgegen der hier vorgetragenen Meinung nimmt *Krautheimer* (*Corpus* V, 64, 66 f., 88) an, die Bronzesäulen hätten während des Mittelalters auf der Apsissehne oder kurz davor, jedenfalls zwischen den beiden von der Apsiswand vorspringenden, den Mittelschiffskolonnaden entsprechenden Zungenfeilern gestanden, die *Krautheimer* für den konstantinischen Bau rekonstruiert. Er begründet diese Annahme damit, daß die Widmungsinschriften Sergius' III., die möglicherweise auf diesen Zungenfeilern angebracht waren, sich laut *Descriptio* „*iuxta columnas aeneas*“ befanden (s. o. Anm. 49). Man kann die Ortsbezeichnung jedoch m. E. nicht so eng fassen, denn die Parallelstelle zu diesem Text im *Liber Pontificalis* (II, 236 l. 3. f.; s. o. p. 20, Anm. 49) sagt ja ausdrücklich, daß die Sergius-Inschriften „*ante columpnas ereas quae sunt coram altari*“ angebracht waren! Auch *Benedictus* vom Mons Soracte schreibt im 10. Jh. in seiner Chronik: „... *quanta donaria in oc patriarchio optulit (Sergius) in ipsius basilica, a duobus lateribus ante altare, in picture renovationis scriptum est*“ (II „*Chronicon*“ di Benedetto Monaco di S. Andrea del Soratte . . ., ed. *G. Zucchetti* [Istituto Storico Italiano, *Fonti per la storia d'Italia*, 55] [Roma 1920] 154). Vgl. auch die Angaben im *Liber politicus* und bei Rabbi Benjamin von Tudela (s. o. p. 19 f., Anm. 48, und p. 21, Anm. 52).

⁶³ Zur Position der Säulen im späten Mittelalter vgl. die Mosaikinschrift Nikolaus' IV., das anonyme Memoriale um 1360–1380, *Coppart de Verlaines*, *Giovanni Rucellai*, *William Brewyn* und *Fra Mariano da Firenze* (s. o. p. 21–23, Anm. 54, 56–58, 65). Vgl. *Panvinio*'s Text bei *Lauer* 435a sowie den Plan des *Francesco Contini* bei *Severano* I, 544/5, der die von *Panvinio* beschriebene Situation wiedergibt. – In der Zeit zwischen *Fra Marianos Itinerarium* von 1517, wo die Säulen sich noch „*ante hoc altare (maiore)*“ befanden (s. o. Anm. 58), und *Panvinio* scheinen die Bronzesäulen vorübergehend anders plaziert gewesen zu sein. Wenn man nämlich den zwischen 1555 und 1588 gestochenen Grundriß der Lateran-Basilika im dortigen Archiv (*Krautheimer*, *Corpus* V, 47 f., Abb. 56, mit m. E. zu später Datierung „*ca. 1575 (?)*“) mit der Angabe bei *Panvinio* (*Lauer* 436; *De praecipuis* . . . 119; *Sette chiese* 153) vergleicht, die Bronzesäulen hätten früher „*paulo ante absidam, et ad altare sanctissimae Eucharistiae versus*“ gestanden, dann mag man (worauf *Ron Malmstrom* mich freundlicherweise hinwies) auf dem Plan zwei unserer Säulen links im Querhaus

letzte Aufstellung der Bronzesäulen vor ihrer Verbauung in den Sakramentsaltar Clemens' VIII. ist zudem in einem auf das Jahr 1600 datierten Fresko im Kreuzgang von Ognissanti in Florenz (Taf. 4a) festgehalten, das die Raumverhältnisse in der Lateran-Basilika jedoch so zusammengedrängt wiedergibt, daß das gotische Altarziborium und die Säulen in bzw. am Ansatz der Apsis zu stehen scheinen⁶⁴.

Über den Erhaltungszustand der vier Bronzesäulen geben die Quellen gelegentlich ebenfalls Auskunft. So erwähnen der Anonymus um 1360–1380 und Giovanni Rucellai in seinen 1450/57 verfaßten Notizen *Della bellezza e anticaglia di Roma* ausdrücklich, daß die Säulen bronzene Kapitelle und Basen haben⁶⁵. Eines der Kapitelle war bei dem großen Brand der Kirche von 1308 herabgestürzt, wie der anlässlich dieser Katastrophe verfaßte *Planctus rhythmicus*, ein vielstrophiger Klagegesang, berichtet⁶⁶. Eine der Basen wurde im frühen 16. Jahrhundert im sogenannten Codex Coner gezeichnet⁶⁷. Panvinio sieht dagegen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur noch ein einziges Kapitell auf einer der Säulen⁶⁸. Dem entspricht

unmittelbar vor den vier die Orgelempore tragenden Stützen erkennen, die beiden anderen vor der rechten Öffnung des Apsisumgangs, d. h. beim damaligen Sakramentsaltar (zu diesem vgl. Panvinio, in: *Lauer* 438; De praecipuis . . . 124; Sette chiese 158 f.). Panvinio selbst bemerkt freilich (*Lauer* 435), die Orgelempore ruhe auf 6 Säulen!

⁶⁴ Das Fresko wird Giacomo Ligozzi zugeschrieben und befindet sich an der Nordwand des ersten Kreuzgangs; es stellt die Predigt des heiligen Karmeliters Angiolo im Lateran und sein Zusammentreffen mit Franziskus und Dominikus dar. Die kapitellosen Säulenschäfte, von denen nur drei sichtbar sind (der vierte ist vom Prediger überschritten), stehen unmittelbar vor dem gotischen Altarziborium in einer Reihe (*Krautheimer*, *Corpus* V, 63 f., Abb. 76; den ersten Hinweis auf dieses Fresko verdanke ich wieder Ron Malmstrom). Ein ungenauer Stich nach dem Fresko befindet sich im Kapitel-Archiv des Lateran (*Lauer* 305 Abb. 112, mit irriger Datierung 1508 anstatt 1608).

⁶⁵ S. o. Anm. 57. – Giovanni Rucellai: „Item, in detta chiesa (S. Giovanni Laterano), presso all'altare maggiore, quattro colonne di bronzo, achanalate, vote dentro con base et capitello, alte circa braccia dodici.“ (*Valentini-Zucchetti* IV, 406).

⁶⁶ Rom, Bibl. Vallicell. Ms. F. 61 (*Lauer* 248):

„De templo Salomonis holim deportate
Metallice colu(m)pne, Deo dedicate,
Laterani posite simul ordinate
Illese remanserunt et immaculate;
Sed de una cecidit lilibum ornatum,
De sua summitate ruiit conquassatum,
Tempestate ignea fuit indestructum
Set ardore nimio mansit obscuratum.“

Zu „lilibum“ = Kapitell vgl. *Du Cange* V, 111.

⁶⁷ T. Ashby, Jr., *Sixteenth-Century Drawings of Roman Buildings Attributed to Andreas Coner*, in: *Papers of the British School at Rome* 2 (1904) 67, Taf. 134 unten Mitte. Für den Hinweis auf diese Zeichnung danke ich Herrn Professor Richard Krautheimer. Zur Zuschreibung des Codex Coner vgl. neuerdings T. Buddensieg, Bernardo della Volpaia und Giovanni Francesco da Sangallo, Der Autor des Codex Coner und seine Stellung im Sangallo-Kreis, in: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 15 (1975) 89–108.

⁶⁸ *Lauer* 435 a.

auch die Innenansicht der Lateran-Basilika im Kreuzgang von Ognissanti in Florenz sowie die Bemerkung Bagliones, daß bei der Verbauung der Bronzesäulen im Sakramentsaltar Clemens' VIII. 1597–1599 drei Kapitelle und vier Basen neu gegossen werden mußten⁶⁹. Das einzige erhaltene antike Kapitell befindet sich heute auf der linken hinteren Säule des Sakramentsaltars und wird in die frühe Kaiserzeit datiert⁷⁰. Da das Kapitell genau auf die Säule paßt, kann diese Datierung auch für die Säulen selbst gelten. Anlässlich der Verbauung im Sakramentsaltar mußten außerdem eine oder zwei der Bronzesäulen, „*le quali erano in più pezzi*“, ausgebessert werden. Dabei wurde auch die Vergoldung erneuert. Mittelalterliche Quellen wie der *Liber politicus*, Magister Gregorius und die sogenannte *Tabula magna* bezeugen jedoch eine ältere, wohl ursprüngliche Vergoldung der Bronzesäulen⁷¹.

Die vier ehernen Säulen des Lateran sind in Rom einzig in ihrer Art. Nach Material und Größe gehören sie zu den kostbarsten, aus der Antike überkommenen architektonischen Schmuckgliedern, von denen die mittelalterlichen Quellen zu berichten wissen. Es ist kaum anzunehmen, daß sie „irgendwann“ und sozusagen beiläufig in die Lateran-Basilika gelangten. Sie müssen zu einer hochbedeutenden Stiftung gehört haben, die so umfangreich und kostbar war, daß die Bronzesäulen als Einzelstücke keine ausdrückliche Erwähnung in den Quellen fanden. Es liegt daher doch wohl am nächsten, in diesem Punkt die mittelalterliche Überlieferung ernst zu nehmen, die fast einhellig Konstantin als Stifter der Säulen an den Lateran nennt.

⁶⁹ G. Baglione, *Le vite de' pittori scultori et architetti*, Dal pontificato di Gregorio XIII. del 1572 in fino a'tempi di Papa Urbano Ottavo nel 1642 (Roma 1642), Vita des Orazio Censore, 325: „*Dentro la Basilica Lateranense gettò li due Angeli, che stanno da'lati della Cena d'argento sù l'altare del Santissimo Sacramento. Raggiustò due delle gran Colonne di bronzo, che sono in detto altare, le quali erano in più pezzi; e non vi havendo trovato dell'antico più, che un Capitello, ve ne fece tre; come anche formò le quattro basi di quelle Colonne . . .*“ Zu den Arbeiten an den Bronzesäulen im Zusammenhang mit der Errichtung eines Sakramentsaltars der Lateran-Basilika 1597–1599 vgl. *Lauer* 617–622, sowie A. M. Corbo, *Fonti per la storia artistica romana al tempo di Clemente VIII* (Ministero per i beni culturali e ambientali, Pubblicazioni degli archivi di stato, 85) (Archivio di Stato di Roma) (Roma 1975) 109 ff., bes. zu Orazio Censori, fondatore (122, 182, 233 f., wo aber die Reparatur nur einer der Bronzesäulen erwähnt wird), Bartholomeo Angeloni, scalpellino, Domenico und Innocenzo, cavatori (228, 126, 236, 240, zur Füllung der hohlen Bronzesäulen), Benello, „stopparolo“ (115, 230, zur Aufrichtung der Säulen), Antonio da Faenza, orefice, Biagio Giusti und Biagio Lugaresi, spadari (113, 180, 131, 164, 186, 239, 135, 166, 242, zur Vergoldung der Bronzesäulen) und passim. – Der Verlust dreier Kapitelle und aller Basen mag mit der zeitweiligen Versetzung der Bronzesäulen in Zusammenhang stehen (s. o. Anm. 63).

⁷⁰ E. v. Mercklin, *Antike Figuralkapitelle* (Berlin 1962) 296 Nr. 717, Abb. 1347. Taube und Stern sind nicht antik, sondern wurden bei der Wiederverwendung am Sakramentsaltar Clemens' VIII. zugefügt (vgl. *Corbo* 133, zu Giulio Lanciani, der das Material zur Vergoldung der Tauben beschafft).

⁷¹ S. o. Anm. 69 den Text Bagliones sowie die von Corbo zusammengestellten Archiv-Notizen. – Zu den mittelalterlichen Quellen s. o. Anm. 48, 51, 56.

Wenn man von dieser – zugegebenermaßen nicht strikt beweisbaren – These ausgeht, so bietet es sich natürlich an, die vier Bronzesäulen mit dem Fastigium des Konstantin in Zusammenhang zu bringen und in ihnen die Stützen zu erkennen, auf denen dieses Gebilde nach meiner Rekonstruktion ruhte. Die Höhe der Säulen von gut 8 m fügt sich völlig den von mir angenommenen Maßverhältnissen des Fastigiums ein und ermöglicht eine den Ausmaßen sowohl der *Basilica Constantiniana* als auch der fast lebensgroßen Silberfiguren angemessene Rekonstruktion, die eine Scheitelhöhe von über 12 m erreicht⁷². Das Material der Säulen – vergoldete Bronze – entspricht in seiner Stabilität und Kostbarkeit ihrer einzigartigen Funktion: Träger des prächtigsten Ausstattungsstücks und monumentalen Baldachins über dem heiligsten Ort der Basilika zu sein⁷³. Im Gesamtorganismus des konstantinischen Baus wird damit eine Hierarchie der Materialien deutlich, die von den zierlichen Säulen aus *verde antico* zwischen den Seitenschiffen über die ebenfalls glatten, großen roten Granitsäulen des Mittelschiffes zu den kannelierten, vergoldeten Bronzesäulen des Fastigiums aufstieg⁷⁴. Der Farbenreichtum der Materialien – der Säulen wie der Wandverkleidung – gipfelte im Silber- und Goldglanz dieses Gebildes, das nicht nur als kostbarstes Schmuckstück der Hauptkirche Roms, sondern in seiner Monumentalität zugleich als sublimste Architektur erschien.

Ein so bedeutendes Ausstattungsstück der Ersten Kirche Roms, wie das Fastigium Konstantins es gewesen sein muß, kann nicht ohne Auswirkung und Nachfolge geblieben sein. Seine architektonische Form wurde offenbar schon für die Pergola über dem Apostelgrab in Alt-St. Peter vorbildlich

⁷² Für die Vermessung der Säulen konnte ich mich auf die fachmännische Hilfe der Dipl.-Architekten Adolf Hoffmann und Gerd-Wilhelm Bergmann stützen. Herr Bergmann zeichnete auch nach meinen Angaben die vorliegende Rekonstruktion. Beiden sei herzlich gedankt. Die Maße der Apsis in der Rekonstruktionszeichnung entsprechen genau den bei *Krautheimer*, Corpus V, angegebenen Werten (s. o. Anm. 18), die Maße der Stützen denen der Bronzesäulen. Der untere Säulendurchmesser von 87,5 cm paßt gerade auf die 90 cm dicke Fundamentmauer am Apsisansatz (s. o. p. 13). Bei der Wiederverwendung der Bronzesäulen am Sakramentsaltar Clemens' VIII. hielt man übrigens wieder eigene Fundamente für nötig; das pfeilerförmige Fundament der vorderen linken Säule wurde bei den Grabungen gefunden (*Krautheimer*, Corpus V, 32, Abb. 22).

⁷³ Daß die Bronzesäulen in den konstantinischen Schenkungslisten des *Liber Pontificalis* nicht erscheinen, liegt offenbar daran, daß ihre Vergoldung nicht meßbar und ausmünzbar und daher in den Besitzverzeichnissen des päpstlichen Archivs nicht registriert war.

⁷⁴ *Krautheimer*, Corpus V, 77–80, 86 f. Die Einheitlichkeit der Seitenschiffssäulen spricht m. E. für eine einheitliche Serie auch im Mittelschiff. – Zu hierarchischen Anordnungsmustern von Baugliedern in der Spätantike vgl. *F. W. Deichmann*, Säule und Ordnung in der frühchristlichen Architektur, in: *Röm. Mitt.* 55 (1940) 114–130, bes. 122 ff.; *R. E. Malmstrom*, The Colonnades of High Medieval Churches at Rome, in: *Gesta* 14/2 (1975) 37–45, bes. 37, 43. – Auch in Alt-St. Peter waren ja die kostbarsten Stützen, die reich skulptierten gedrehten Weinlaubsäulen, dem heiligsten Ort vorbehalten, nämlich der Pergola über dem Apostelgrab (s. o. p. 14 f., Anm. 33–35).

(Taf. 2 b), die allerdings wegen der kleinen, kostbaren Weinrankensäulen, die man dort zur Verfügung hatte, viel zierlicher geriet und weder Dach noch Figurenschmuck erhielt⁷⁵. – Auf den mittelalterlichen Ziborien-Typus mit Satteldach und Giebel über einem durchbrochenen Säulchen-Fries (Taf. 3 a), der möglicherweise über verlorene Zwischenglieder mit dem Fastigium des Lateran zusammenhängt, wies ich schon hin⁷⁶.

Das konstantinische Fastigium scheint auch in einem allgemeineren Sinne auf spätere Gewohnheiten der kirchlichen Ausstattung gewirkt zu haben. Die seit dem frühen Mittelalter vielfach nachweisbare Vorliebe für die Anbringung von Ikonen oder figürlichen Reliefs – häufig aus Edelmetall – an Architraven oder sonstigen hochgelegenen Partien von Schrankenanlagen und Altarziborien dürfte letztlich ebenfalls auf das monumentale Urbild im Lateran zurückgehen⁷⁷.

Die beiden repräsentativen Figurengruppen des Fastigiums – Christus zwischen Kronen tragenden Aposteln bzw. Christus zwischen Engeln – stehen in konstantinischer Zeit noch völlig vereinzelt da. Sie bezeichnen den Beginn einer aus dem imperialen Zeremoniell auf Christus übertragenen Ikonographie⁷⁸. Die Apostel bringen wie die Senatoren das *aurum oblativum*, die Kranzspende, zum Regierungsantritt des neuen Weltherrschers und Gesetzgebers dar⁷⁹. Die christliche Umformung dieses imperialen Themas, auf dem Fastigium weithin sichtbar, aber wohl zunächst auch schockierend, vorgestellt, findet erst in der zweiten Jahrhunderthälfte allmählich weitere Verbreitung, wovon die Fragmente von Sarkophagen in S. Sebastiano fuori le mura und in Arles und später, seit dem frühen 5. Jahrhundert, auch ravenatische Sarkophage Zeugnis ablegen⁸⁰. Auch die Verteilung der Gesamt-

⁷⁵ S. o. p. 14 f., Anm. 33–35. – Ron Malmstrom wies mich darauf hin, daß die Lage des Petrus-Grabes am Apsisansatz für Memorialbauten ungewöhnlich (und vermutlich auch unpraktisch) ist (vgl. *A. Grabar*, *Martyrium I* [Paris 1946] 295). Wenn man trotzdem die alte Peterskirche derartig um das Apostelgrab baute, dann möglicherweise deswegen, weil man den heiligsten Ort ähnlich wie in der schon vorhandenen Lateran-Basilika gestalten wollte.

⁷⁶ S. o. p. 17, Anm. 42.

⁷⁷ S. o. p. 9 f., Anm. 22. Vgl. auch mittelalterliche Ziborien mit figürlichem Schmuck bei *Braun II* (wie Anm. 11), Taf. 154 f., 159.

⁷⁸ *Kollwitz*, *Christusbild* (wie Anm. 21), 15–19; *A. Grabar*, *Christian Iconography, A Study of its Origins* (Bollingen Series XXXV, 10) (Princeton 1968) 37–51, bes. 41–45. *Kollwitz* und *Grabar* erwähnen das Fastigium Konstantins überhaupt nicht und setzen die neue ikonographische Entwicklung erst in der Spätzeit Konstantins bzw. um die Mitte des 4. Jh. an. *R. Krautheimer*, *The Constantinian Basilica*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967) 115–140, bes. 130 Anm. 47, äußert damals noch Zweifel an der Zuschreibung des Fastigiums an Konstantin wegen der für die Zeit ungewöhnlichen figürlichen Darstellungen; im *Corpus V*, 88, akzeptiert er das Fastigium jedoch völlig als konstantinische Stiftung.

⁷⁹ *Th. Klauser*, *Aurum coronarium*, in: *RAC I*, 1010–1020; *K. Wessel*, *Aurum coronarium und oblativum*, in: *RBK I*, 448–452.

⁸⁰ *Klauser*, *Aurum*, 1018 f.; *Wessel* 451 f.; *G. Wilpert*, *I sarcofagi cristiani antichi III* (Roma 1936) Taf. 284,5, 286,10; vgl. auch *ibid.* I (1929) Taf. 33,2, 45,2, mit stehendem

komposition auf drei Seiten eines Sarkophags, die der Anordnung am Fastigium entspricht, kommt dort vor.

Die Gruppe des von seiner Engelgarde umgebenen, thronenden Christus-Imperator auf der Apsis-Seite des Fastigiums hat ihre Wurzeln offenbar in kaiserlichen Thronbildern, wie sie auch später noch üblich sind; es sei nur wieder an das Theodosius-Missorium (Taf. 2 a) erinnert⁸¹. Die Bemerkung des *Liber Pontificalis*, die Engel trügen „*astas*“, „Lanzen“, weist eindeutig in diese Richtung. Die christliche Variante des Themas auf der Rückseite des Fastigiums war den Blicken der Menge kaum zugänglich. Reflexe dieses neuen Bildtypus sind denn auch erst aus einer Zeit erhalten, als das Fastigium selbst schon längst zerstört war, nämlich beispielsweise in der ravennatischen Kunst des mittleren 6. Jahrhunderts. Das bekannte Mosaik auf der rechten Mittelschiffswand von S. Apollinare Nuovo, aber auch das Apsismosaik von S. Agata Maggiore in Ravenna und das Apsisbogenmosaik von S. Michele in Afrisco gehören in diesen Zusammenhang und müssen in Anbetracht der lückenhaften Denkmälerüberlieferung für nicht erhaltene, frühere Spiegelungen der rückwärtigen Figurengruppe des Fastigiums stehen⁸². Jedenfalls erscheint es mir nicht gerechtfertigt, die ausführliche und einen wohl-informierten Eindruck machende Nachricht des *Liber Pontificalis* über das Fastigium Konstantins und seinen Figurenschmuck anzuzweifeln, nur weil der zufällige Denkmälerbestand uns keine gleichzeitigen Darstellungen derselben Bildinhalte überliefert hat. Es handelt sich schließlich um eine in ihrer Bedeutung und Neuheit singuläre Stiftung, und es mag durchaus einige Zeit gedauert haben, bis man sich im breiteren christlichen Publikum an diese

Christus; Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I: Rom und Ostia, ed. F. W. Deichmann, bearbeitet von G. Bovini und H. Brandenburg (Wiesbaden 1967) 121 Nr. 193, Taf. 46; Smith, Diss., 72–76; Fastigium 167 f. – Zu den ravennatischen Sarkophagen von S. Maria in Porto Fuori, der Kathedrale (Rinaldus-Sarkophag) und von S. Apollinare in Classe („*dei Dodici Apostoli*“) vgl. „Corpus“ della scultura paleocristiana bizantina ed altomedioevale di Ravenna II: G. Valenti Zucchini, M. Bucci, I sarcofagi a figure e a carattere simbolico (Roma 1968) Nr. 12, 15 f. Vgl. auch zwei ähnliche Sarkophage in Ferrara (G. Bovini, Sculture paleocristiane ed altomedioevali conservate a Ferrara, in: Felix Ravenna 3. ser. fasc. 14 [65] [1954] 22–36, Abb. 1, 3). Vgl. auch Ch. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, 4) (Wiesbaden 1960) 15–21, sowie das Mosaik des Apsisbogens der *Basilica Eufrasiana* in Parenzo-Poreč, *ibid.* 168 f., Taf. 15,2.

⁸¹ S. o. p. 7, 16, Anm. 39.

⁸² F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, III: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (Wiesbaden 2^o J., 1. Aufl. 1958) Taf. 113, auch 311; *ibid.* II/2: Kommentar (Wiesbaden 1976) Abb. 1, 167, sowie p. 293 f. zur möglichen Datierung des Mosaiks von S. Agata in die 2. Hälfte des 5. Jh. – Vgl. auch Ihm 28, 174 f., 198, Taf. 7, dort auch zum gleichen Bildthema in der Theodosia-Kapelle zu Antinoë, Mitte 6. Jh. – In S. Apollinare Nuovo ist die Gruppe des zwischen vier Engeln thronenden Christus Ziel der langen Prozession von Märtyrern, die Kränze darbringen!

neuen Formulierungen gewöhnt hatte und sie gar für die notorisch konservative Grabkunst zu akzeptieren bereit war⁸³.

Die Anfänge der offiziellen, repräsentativen christlichen Bildkunst zeichnen sich also durch engste Anlehnung an die kaiserliche Ikonographie aus. Auch die Wahl des künstlerischen Mediums – Skulptur aus Edelmetall – für diese ersten öffentlichen Repräsentationsbilder Christi entspricht ganz antikem Usus⁸⁴. Erst allmählich artikulieren sich die eigenen Belange einer christlichen Kunst. Als Valentinian III. in den dreißiger Jahren des 5. Jahrhunderts das von den Westgoten Alarichs 410 geplünderte Fastigium erneuert, stiftet er nur die Silberverkleidung des architektonischen Gerüsts, aber keine Figuren mehr⁸⁵. Das repräsentative Bild Christi aber erscheint offenbar zur gleichen Zeit in der Lateran-Basilika an neuer Stelle und in einem anderen Medium, dem die Zukunft gehören sollte: als Mosaik in der Apsis⁸⁶.

⁸³ Eine späte Nachwirkung des Bildprogramms und seiner Verteilung auf die vier Seiten des Fastigiums mag man übrigens noch am sogenannten Einhardsbogen erkennen, worauf Professor Krautheimer mich freundlicherweise hinwies: In der Attikazone dieses nur in einer Zeichnung überlieferten kostbaren Kreuzfußes in Triumphbogenform thronte vorn Christus zwischen 6 Aposteln; die restlichen 6 Apostel saßen zu je Dreien auf den Seiten; hinten standen zwei Engel mit Stabzeptern zu Seiten der *tabula ansata* mit der Widmungsinschrift. (Das Einhardkreuz, Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Einhardi, ed. K. Hauck [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl., 3. F., 87] [Göttingen 1974] Faltafel am Ende).

⁸⁴ Zu Statuen aus Edelmetall in der Antike vgl. K. Scott, *The Significance of Statues in Precious Metals in Emperor Worship*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 62 (1931) 101–123; T. Pekáry, *Goldene Statuen der Kaiserzeit*, in: *Röm. Mitt.* 75 (1968) 144–148; *Smith, Diss.*, 71; Fastigium 162.

⁸⁵ S. o. p. 5, Anm. 5.

⁸⁶ Die im Sylloge I von Lorsch überlieferte Dedikationsinschrift des Flavius Felix und der Padusia von 428/30, die sich „in Laterano in throno“ befand, könnte sich auf die Stiftung eines Apsismosaiks bezogen haben (Krautheimer, *Corpus V*, 10, 86). Aber auch Leo I. (440–461) „fecit vero cameram in basilica Constantiniana“ (Lib. Pont. I, 239). Die Rekonstruktion dieses jedenfalls aus dem 5. Jh. stammenden, ersten Apsismosaiks der Lateran-Basilika (nach der ursprünglichen Goldverkleidung der Apsiswölbung durch Konstantin, s. o. p. 4), die T. Buddensieg vorlegte (*Le coffret en ivoire de Pola, Saint-Pierre et le Latran*, in: *Cahiers archéologiques* 10 [1959] 157–200, bes. 168–184), scheint mir durch die aus dem Nachlaß veröffentlichte Studie von P. Künzle z. T. widerlegt (P. Künzle, ed. J. Fink, *Das Petrusreliquiar von Samagher, Eine nachgelassene Arbeit Paul Künzles über den Elfenbeinschrein und die Apsis von Alt-St. Peter*, in: *RQS* 71 [1976] 22–41). Das Bild Christi – als Büste oder als ganze Figur – wird also doch wohl Hauptmotiv schon des ersten figürlichen Apsismosaiks der Lateran-Basilika gewesen sein. Vgl. dazu zuletzt Y. Christe, *A propos du décor absidal de Saint-Jean du Latran à Rome*, in: *Cahiers archéologiques* 20 (1970) 197–206.

Zum sogenannten Reliquiar der Heiligen Quiricus und Julitta in Ravenna

Von DOROTHEA DIEMER

Im Jahre 1930 wurde in der ravennatischen Kirche S. Giovanni Battista, anlässlich einer durchgreifenden Restaurierung, ein frühchristliches Marmorkästchen (Taf. 4 b) entdeckt. Man hatte ein zwar bekanntes¹, aber wenig beachtetes Relief mit einer Magieranbetung, das in der an den mittelalterlichen Turm angrenzenden Wand vermauert war, aus seiner barocken Rahmung herausgeholt und mit Erstaunen bemerkt, daß es sich um ein allseitig mit figürlichen Darstellungen versehenes, recht wohl erhaltenes Kästchen handelte.

Das Stück, heute im Museo Arcivescovile, wurde sofort vom Entdecker Renato Bartoccini veröffentlicht² und gilt seitdem als Reliquiar. Die Außenmaße betragen etwa 51,5 × 38,5 cm, die äußere Höhe 20,5 cm, die innere 14 cm³; das Material ist weißer Marmor mit grauen Streifen. Das Kästchen erweitert sich leicht nach oben und besaß, wie aus der am oberen Rand innen dreiseitig umlaufenden Rille ersichtlich ist, einen Schiebedeckel. Gegenstand der Reliefs sind auf den Langseiten die genannte Magieranbetung im Typus des Isaaksarkophags in S. Vitale⁴ und die Himmelfahrt Christi, letztere eine Kontamination der Frauen am Grabe mit dem zum Himmel schreitenden Christus. Auf den Schmalseiten sind die Traditio legis an Petrus und Daniel in der Löwengrube mit Habakuk wiedergegeben.

¹ Die Anregung zur Beschäftigung mit diesem Gegenstand verdanke ich einem Seminar von Prof. Erich Dinkler, Heidelberg. – Der Bibliotheca Classense, Ravenna, bin ich zu Dank verpflichtet für ihre zuvorkommende Hilfsbereitschaft bei meinen Nachforschungen. – Das Relief beschrieben bei *Hans Dütschke*, Ravennatische Studien (Leipzig 1909) S. 63.

² *Renato Bartoccini*, Una capsella marmorea cristiana rinvenuta in Ravenna, in: *Felix Ravenna* (1930) fasc. 2, S. 21–33; *ders.*, La capsella marmorea di Ravenna, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* VII (1930) S. 299–302; nur eine Kurzfassung des vorgenannten Artikels.

Abbildungen des Kästchens in beiden Veröffentlichungen von Bartoccini sowie in: *Géza de Francovich*, Studi sulla scultura Ravennate, I. – I sarcofagi, in: *Felix Ravenna* (1958), fasc. 26, Fig. 54, 55, 58; *Friedrich Wilhelm Deichmann*, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, Bd. I, Geschichte und Monumente (Wiesbaden 1969) Abb. 122–125. – *Helmut Buschhausen*, Die spätromischen Metallschreine und frühchristlichen Reliquiare, Teil I, Katalog = Wiener byzantinische Studien Bd. IX (Wien 1971) C Tafel 20.

³ Die etwas schwankenden Maße sind von *Bartoccini* übernommen, jedoch am Objekt überprüft; falsche Maßangabe bei *Buschhausen* (Anm. 2) S. 297, Nr. C 37.

⁴ Abb. bei *Francovich* (Anm. 2) Fig. 48 S. 59.

Seit Bartoccini gilt das Marmorkästchen als der Reliquienbehälter der Heiligen Quiricus und Julitta, die in S. Giovanni Battista verehrt wurden: „Notizie tramandateci da annalisti e storici ravennati ricollegano concordi quest’oggetto con la custodia delle reliquie dei SS. Quirico e Giulitta martirizzati in Tarso nel 230, che sarebbero state portate in Ravenna da S. Germano, vescovo di Antisiodoro in Francia, al tempo di Valentiniano III“⁵. Im Hinblick darauf, daß Bartoccini nur sehr späte Quellen anführen kann, stellt er seine Identifizierung mit aller Zurückhaltung vor, sieht diese jedoch bestätigt durch seine Datierung des Stils.

Aus Bartoccinis Publikation hat die Forschung in der Folgezeit stillschweigend den Schluß gezogen, das Kästchen sei mit dem Tod des Germanus in Ravenna datierbar⁶. Dabei sind der von Bartoccini vorgeschlagenen Identifizierung keine Argumente mehr zugefügt worden – im Gegenteil gewinnt die Ansicht, es handle sich um ein datiertes Reliquiar, im Laufe der Forschung immer größere Sicherheit, ohne weiter überprüft zu werden.

Schon Lawrence⁷ nimmt als gesichert an, daß die Reliquien der Heiligen zu Zeiten Valentinians III. 425–450 n. Chr. nach Ravenna gebracht wurden, und fährt fort: „... and long tradition associates this casket with them. There is every possibility that this tradition is correct although no definite proof can be advanced.“⁸ Das „Reliquiar der Heiligen Quiricus und Julitta“ wird hier als einziges nach äußeren Kriterien datiertes Stück der figürlichen ravennatischen Sarkophage angeführt.

Von Lawrence abhängig sieht Morey⁹ in unserem Kästchen einen willkommenen Anhalt in der an gesicherten Daten so armen Chronologie der ravennatischen Sarkophage.

⁵ *Bartoccini* in: *Felix Ravenna* (Anm. 2) S. 23; das der sonstigen Überlieferung widersprechende Datum 230 offenbar von Fabri (vgl. Zitat in Anm. 18) übernommen, welcher es seinerseits aus der *Legenda Aurea* bezogen hat (vgl. *Richard Benz*, *Die Legenda Aurea* des *Jacobus de Voragine* [Heidelberg 1963⁴] S. 439).

⁶ Zum Todesdatum des Germanus vgl. *Wilhelm Levison*, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte*, in: *Neues Archiv* 29 (1903) S. 100, 131, 159; das üblicherweise angegebene Datum 448 n. Chr. hält einer strengen Prüfung nicht stand – ich übernehme es im folgenden zur Vereinfachung, da die Differenz zu den von Levison ermittelten Grenzdaten 445–450 für unsere Fragestellung nicht relevant ist. Vgl. auch *A. Thompson*, *A Chronological Note on St. Germain of Auxerre*, in: *Analecta Bollandiana* 75 (1957) S. 135–138. Die neuere Arbeit von *W. Gessel*, *Germanus von Auxerre* (um 378 bis 448). *Die Vita des Constantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form*, in: *Römische Quartalschrift* 65 (1970) S. 1–14 geht über das bereits Bekannte in dieser wie auch anderer Hinsicht nicht hinaus.

⁷ *Marion Lawrence*, *The Sarcophagi of Ravenna = Monographs on Archaeology and Fine Arts sponsored by the Archaeological Institute of America and the College Association of America* Bd. II (New York 1945) S. 30 f.

⁸ Daß Lawrence von Bartoccini nur die Daten der Regierungszeit Valentinians III. übernimmt, während die Quellen eindeutig ein Datum nach dem Tod des Germanus geben, deutet darauf hin, daß Lawrence nur Bartoccinis Aufsatz zur Hand war.

⁹ *Charles Rufus Morey*, *Early Christian Art* (Princeton 1953) S. 217, Anm. 198.

Bei Francovich¹⁰ nimmt unser Reliquiar eine argumentativ nicht so wichtige Stelle ein, wird aber auch ausgiebig behandelt. Für Francovich stellt sich die Quellenlage folgendermaßen dar: „Quanto alla datazione della capsella marmorea, la tradizione locale riferisce che le reliquie dei SS. Quirico e Giulitta, martirizzati a Tarso nel 304, furono portate ad Auxerre dal vescovo Amatore e di là da S. Germano, vescovo d'Auxerre dal 418 al 448, a Ravenna al tempo di Valentiniano III imperatore (425–455), dove Galla Placidia l'avrebbe poste sull'altar maggiore della chiesa di San Giovanni Battista. Sappiamo infatti dalla Vita di S. Germano d'Auxerre, redatta probabilmente verso il 480, che egli fu a Ravenna, dove ebbe accoglienze solenni da parte di Galla Placidia e morì nel 448. Racconta Costantino, l'autore della Vita di S. Germano, che dopo la morte di questi Galla Placidia ebbe le reliquie dei santi Quirico e Giulitta dalle quali il santo, secondo quanto si narra, in un altro passo della Vita, no si separava mai.“

Sembra dunque che le affermazioni dei cronisti ravennati relative alle reliquie dei SS. Quirico e Giulitta e quindi anche alla capsella marmorea abbiano un sicuro fondamento storico visto che riferiscono fatti che vengono anche riportati nella Vita del santo vescovo di Auxerre, redatta una trentina d'anni dopo la sua morte.“¹¹

Francovich hat aus den von Bartoccini angegebenen Quellen als terminus post für unser Kästchen das Jahr 448 n. Chr. erschlossen und sieht sich daraufhin gezwungen, das Reliquiar zeitlich um ein halbes Jahrhundert von seiner Datierung des Isaaksarkophages abzurücken, wozu er wenig überzeugende ikonographische und stilistische Argumente heranzieht.

Die Benennung des Objektes als „Reliquiar der Hll. Quiricus und Julitta“ lebt weiter im Katalog der frühchristlichen Reliquiare von Buschhausen¹². Die von Buschhausen erwähnte Möglichkeit, es handle sich um einen Kindersarg, ist angesichts der Maße mit Sicherheit auszuschließen (Innenmaße ca. 41 × 28 × 14 cm!).

Ein Blick jedoch in die älteste, grundlegende Quelle, die Vita des hl. Germanus von Constantius von Lyon¹³, verfaßt wohl gute 30 Jahre nach dem Tod des Heiligen¹⁴, von Francovich als Kronzeuge der Verlässlichkeit der „tradizione locale“ zitiert, läßt stutzen – kein Wort steht darin über Quiricus und Julitta! Dort ist zu lesen, daß Germanus in einer politischen Angelegenheit in Ravenna weilte, von Galla Placidia als Gast aufgenom-

¹⁰ G. de Francovich (Anm. 2) S. 62–68.

¹¹ G. de Francovich (Anm. 2) S. 66 ff.

¹² Buschhausen (Anm. 2) S. 297, Nr. C 37 irrtümlich: Julietta und Quirinus! Buschhausens unsinnige Fundumstandsangabe „Bis zum 16. Jhd. im Glockenturm vermauert“ ist übernommen aus dem Katalog Byzantine Art and European Art (Athen 1964) Kat. Nr. 2, S. 130.

¹³ Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum merovingicarum, Bd. VII, Teil I (Hannover und Leipzig 1919) S. 225–283 (ed. Levison).

¹⁴ Die Datierung nach W. Levison 1903 (Anm. 6) S. 142.

men, und dann dort starb. Von seinem persönlichen Eigentum erhielt Galla Placidia eine „capsula cum reliquiis“. Auch an zwei früheren Stellen der Vita wird erwähnt, Germanus trage ständig eine capsula cum reliquiis mit sich¹⁵. Die Reliquien des Germanus bleiben jedoch unbenannt.

Seit wann werden diese Reliquien des Germanus mit der Tradition von Quiricus und Julitta in Ravenna in Verbindung gebracht? Das ist die Frage, welche entscheidend ist für das Schicksal unseres frühchristlichen Marmorkästchens.

Bartoccinis Identifizierung fußt auf ravennatischen Historiographen des 17. und 18. Jhdts.: Girolamo Fabri, *Le sagre memorie di Ravenna antica*, Venedig 1664, und Serafino Pasolino, *Lustri Ravennati*, 2 Bde, Ravenna 1678–1689¹⁶, ebenso in seiner Nachfolge Francovich¹⁷.

Bei Girolamo Fabri, dem gewissenhaften Historiker, sind wir schon unerwartet schnell an dem gesuchten Schlüsselpunkt angelangt. S. 200 ff. berichtet dieser, ähnlich wie über alle Kirchen Ravennas, über die Gründung von S. Giovanni Battista, ihre Umbauten, mit besonderer Liebe von all ihren Inschriften und von den in ihr beherbergten Reliquien¹⁸. An vierter Stelle

¹⁵ M. G. H. (Anm. 13) S. 253, Kap. 4; und S. 262, Kap. 15.

¹⁶ *Serafino Pasolino*, *Lustri Ravennati Dall'Anno mille, e seicento cinquanta sino all'Anno mille seicento ottantanove...*, In *Ravenna Appresso Bernardino, e Fratelli de'Pezzi Stampatori Arcivescovali 1689*, parte sesta.

¹⁷ *G. de Francovich* (Anm. 2) S. 146, Anm. 106, kopiert das falsche Erscheinungsdatum bei Bartoccini, wonach Pasolino die früheste Quelle zu sein scheint; in Wirklichkeit ist Pasolino ganz von G. Fabri abhängig.

¹⁸ *Girolamo Fabri*, *Le Sagre Memorie di Ravenna antica* (Venedig 1664) S. 200 f. (nach der Schreibweise des Originals):

Narrano poi le nostre Istorie, che oltre il Corpo di S. Barbaziano riposò quivi anche un tempo quello del Santo Martire Ursicino infince alla Cattedrale dall'Arcivescovo Onesto fù trasferito, & ora le Reliquie più insigni di questa Chiesa sono un Osso di S. Barbaziano, uno di S. Alberto Martire Religioso di quest'Ordine, e un'altro di S. Gio: Battista donato dal General Rossi, il quale nobilitò anche la Chiesa con nuove Fabriche alzando il pavimento, e le colonne, & è eziando tradizione antica essere quivi i Corpi del Santo Martire Quirico, e di Giulitta sua nodrice martirizzati in Tarso Città di Cilicia sotto Alessandro Imperadore l'anno di salute ducento trenta, i quali Corpi benchè non sappiasi di qual tempo precisamente fussero quà portati; leggendosi con tutto ciò, che il Vescovo S. Amatore li trasferì nella sua Città di Antisiodoro in Francia, e avendo noi, che S. Germano Vescovo Antisiodorense venuto a Ravenna in tempo, che vi regnava l'Imperatore Valentiniano Terzo, e Galla Placidia sua madre portò seco alcune Sante Reliquie, le quali dopo la morte di quel Santo Prelato restarono in mano della stessa Placidia come sta registrato nella sua vita, ove si legge che „Placidia Capsulam cum Sanctis Reliquiis sibi ascivit“, non sarà improbabile il credere, che tra esse vi fusse parte de'detti Corpi, e che quella Santa Regina in questa Chiesa ultimamente da lei Fabricata li collocasse, che però nella prima visita di Pietro Aldobrandino Arcivescovo, e Cardinale così si legge. „Ad altare maius licet mensa marmorea nullum consecrationis signum praeferat, non tamen indigere videtur consecratione, quod sub ea credantur requiescere Corpora Sanctorum Quirici & Iulittae“, e lo stesso confermano Girolamo Rossi nell'Indice manoscritto delle Reliquie, l'Addizioni al leggendario de'Santi di Giacomo di Voragine nella lor vita, e il Breviario Carmelitano stampato

unter den Reliquien nennt er diejenigen von Quiricus und Julitta, von denen man nicht wisse, wann sie nach Ravenna gekommen seien. Dies versucht er im folgenden zu erklären, und zwar mit einer historischen Konjektur, welche das gesuchte Verbindungsglied zwischen der Vita des Germanus und der Lokaltradition darstellt. Fabri Gedankengang ist folgender: Da wir lesen, daß Galla Placidia eine Reliquienkapsel von Germanus erhalten hat, und daß Amator, Germanus' Vorgänger auf dem Bischofsthron von Auxerre, die Reliquien von Quiricus und Julitta nach Auxerre genommen hat, so ist es nicht unwahrscheinlich anzunehmen, daß unter denen des Germanus auch diejenigen von Quiricus und Julitta waren, welche Galla Placidia dann in der von ihr gegründeten Kirche aufgestellt hat.

Diese Konjektur, von Fabri übrigens gewissenhaft als hypothetisch gekennzeichnet, gibt ebenso genau ihre Quellen an: Fabri hat wohl nicht selbst die Vita S. Germani in der Hand gehabt; er zitiert Girolamo Rossi, einen Lokalhistoriker 75 Jahre vor ihm¹⁹. Dieser nämlich, in seiner Geschichte Ravennas, führt unter dem Jahr 448 einen Abschnitt über den Aufenthalt des Germanus in Ravenna, welcher paraphrasierend und stark kürzend die entsprechenden Kapitel aus der Vita wiedergibt²⁰. Hier fand Fabri den Satz: „Placidia capsulam cum sanctis reliquiis sibi ascivit.“²¹ Fabri fährt fort: „... non sara improbabile il credere, che tra esse vi fusse parte de'detti Corpi, e che quella Santa Regina in questa Chiesa ultimamente da lei fabricata li collocasse...“²² Schließlich bemüht er sich noch, den tatsächlichen Besitz besagter Reliquien zu beweisen durch Heranziehen einer visitatio,

d'ordine del General Rossi, ove così si legge. „In conventu Ravennae Corpora Sanctorum Quirici & Iulittae“, che però l'anno 1650 disiderando i Padri usar diligenza per ritrovarli, e sapendo, che l'anno mille seicento otto in occasione di mutar sito all'Altar Maggiore vi fù trovata dentro una Cassetta d'ossa, che furono stimate all'ora esser Reliquie di Santi, perciò con l'intervento dell'Illustrissimo Monsignor Luca Torregiani Arcivescovo aprirono un'Arca di marmo, che è sotto l'Altare di S. Teresa, ove in quel tempo le avean riposte, e fatte vederle a Notomisti, e giudicato esservene trà molt'altre alcune di donna, e l'altre di putto, perche non v'era ne lamina, nè alto autentico, perciò le riposero nuovamente dentro l'Arca medesima aspettando, che il Signore glorifichi i suoi Santi con dimostrar la certezza delle Sante Reliquie, e anno rinovata in tanto la loro memoria con celebrarne annualmente le Festa a sedici di Giugno giorno del lor martirio, e perche la dett'arca fu trovata ripiena d'aqua penetratavi fin dell'anno mille seicento trentasei in quella memorabile inondazione della Città, e questa era chiarissima e limpida, la conservano ancor'oggi dentro a un gran vaso, e bevuta dagl'infermi con divozione opera molte grazie per i meriti, e a gloria di questi Santi.“

¹⁹ *Hieronymi Rubei*, *Historiarum Ravennatum libri decem*, 2. Editio (Venetia 1589).

²⁰ *Rossi* (Anm. 19) S. 104 f. Rossi hat, wie aus der Wiedergabe der Eselsfabel hervorgeht, den Text von Boninus Mombritius von 1480 benützt. Zu den verschiedenen Textfassungen vgl. *Levison* (Anm. 6) S. 101 f.

²¹ *Rossi* (Anm. 19) S. 104.

²² *Fabri* (Anm. 18) S. 201.

eines handschriftlichen Reliquienverzeichnisses desselben Rossi von 1606²³, eines bei Rossi gedruckten Breviers der Karmeliter von S. Giovanni Battista und schließlich eines Zusatzes in dem im Kloster vorhandenen Exemplar der *Legenda Aurea*.

Der Zeitpunkt, zu welchem Reise und Tod des Germanus in Ravenna 448 n. Chr. mit den ravennatischen Reliquien von Quiricus und Julitta erstmalig in Verbindung gebracht wurde, ist geklärt: Fabris Buch erschien 1664. Es ist wahrscheinlich, daß der Gedanke tatsächlich von Fabri selbst stammt, denn gerade ihm möchte man diese von gründlichem Studium und historischer Klugheit zeugende Kombination gerne zutrauen. – G. Rossi hat 1589 bei seinem Bericht jedenfalls noch nicht an Quiricus und Julitta gedacht.

Francovichs Beweisführung zeigt sich also als nicht schlüssig: nicht die Vita des Germanus belegt eine ravennatische Tradition, sondern diese Tradition ist daselbst erst im 17. Jhd. aufgrund des Berichtes der Vita entstanden! Die von Francovich als unabhängig angesehenen Quellen fußen aufeinander²⁴.

Fabris historische Konjektur war aller Wahrscheinlichkeit nach unzutreffend, denn auch angenommen die Tatsache, daß Reliquien aus dem Besitz des Germanus von Auxerre in Ravenna geblieben waren, sind wir der Meinung, daß es sich bei diesen Reliquien nicht um diejenigen von Quiricus und Julitta gehandelt haben wird²⁵. Darüber jedoch später. Bleiben wir noch bei Fabri, denn sein Text ist für unser Objekt, das Marmorkästchen, genauso aufschlußreich wie für dessen präsumptiven Inhalt.

Fabris Aufmerksamkeit gerade gegenüber Quiricus und Julitta beruht wohl auf einem noch frisch in der Erinnerung haftenden Ereignis, von welchem er ausführlich berichtet: der Hebung und „pathologischen“ Untersuchung der Gebeine, die im Jahre 1650 stattgefunden hatte. In diesem Zusammenhang begegnet in den Quellen erstmalig ein Marmorkästchen, „un' Arca di marmo“, welches vielleicht das unsrige sein könnte und dessen Beziehung zu den Reliquien einerseits sowie sein weiteres Schicksal andererseits uns nun interessieren wird.

1650 habe man sich – so Fabri – erinnert, daß man im Jahre 1608 bei der Verlegung des Hauptaltars darin ein Kästchen mit Knochen²⁶ gefunden

²³ Aus welcher Quelle die Bollandisten in AA SS, Juni III, Antwerpen 1701, S. 23 diese *visitatio „circa annum 1605“* datieren, ist mir nicht erfindlich. – Das Reliquienverzeichnis erhalten in der Bibliotheca Classense: G. Rossi, *Catalogo delle chiese della città di Ravenna con l'indulgenze e sante reliquie che in quella si trovano . . .*, 5. luglio 1606, Nr. 31 (S. 205); Signatur: Mob. 3.1. H² 23.

²⁴ Aufgrund seiner irrigen Annahme, in der Vita des Germanus seien die Hll. Quiricus und Julitta genannt, hält Francovich die Konjektur Fabris für bewiesen.

²⁵ Zur Historizität der Heiligen vgl. J. P. Kirsch in: LThK s. v. Julitta; A. Dillmann, Über die apokryphen Märtyrergeschichten des Cyriacus mit Julitta und des Georgius, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaft, 1 (1887) S. 339–356.

²⁶ In den *Acta Sanctorum*, Juni III, Antwerpen 1701, S. 23 die „*capsula eburnea*“ ein Übersetzungsfehler.

hatte, welche man für Überreste von Heiligen hielt; man hatte diese in eine „Arca di marmo“ getan und im Theresienaltar geborgen. 42 Jahre später nahm man das Kästchen heraus, identifizierte unter anderen die Gebeine einer Frau und eines Kindes, welche man daraufhin für diejenigen von Quiricus und Julitta hielt, legte sie aber in das Marmorkästchen zurück, da sich keine authentische Beischrift gefunden hatte. Man feierte fortan ihren Jahrestag und heilte Kranke mit dem Wasser, welches sich in dem Kästchen gefunden hatte und das, nach Fabris nüchterner Erklärung, bei der Überschwemmung des Jahres 1636 hineingeflossen war.

Es war schon aufgefallen, daß Fabri es für notwendig hielt, die Anwesenheit unserer Reliquien „archivarisch“ zu belegen; das spricht dafür, daß Quiricus und Julitta keinen festen Platz im allgemeinen Bewußtsein hatten. Auch 1608 hatte man offensichtlich die aufgefundenen Knochen noch nicht mit der Tradition in Verbindung gebracht. Erst zur Mitte des Jahrhunderts wird das Interesse seitens der Karmeliter lebendig, und auch erst von diesem Zeitpunkt an wird im Anschluß an die Entdeckung der Tag der Heiligen gefeiert.

Von entscheidender Bedeutung für unser Marmorkästchen – sofern es sich nämlich um dasselbe handelt – ist aber die Tatsache, daß die für Quiricus und Julitta gehaltenen Reliquien erst im Jahre 1608 hineingelangten! Damit entfällt, sogar für den Fall, daß Fabris historische Konjektur zuträfe, die Datierung unseres Objekts mit dem Tod des Germanus, denn mit den Reliquien ist die Arca erst im frühen 17. Jhd. in Kontakt gekommen. – Offenbar ist Bartoccini diese klar aus der von ihm selbst gegebenen Quelle hervorgehende Tatsache durch die berechtigte Entdeckerfreude entgangen.

Auf welche Weise ist Bartoccini zu der Meinung gelangt, es handle sich bei dem von ihm entdeckten Kästchen um die von Fabri genannte „Arca di marmo“?

S. Pasolino, *Lustri Ravennati*, 1689, führt etwas weiter²⁷: Er schreibt Fabris Abschnitt über die Hebung der Reliquien fast wörtlich ab, läßt den Hinweis auf das Wasserwunder fort (wahrscheinlich, weil es 1689 nicht mehr aktuell war), und schließt: man verwahre in der Zwischenzeit die Reliquien

²⁷ *Pasolino* (Anm. 16) S. 5 f. (nach der Schreibweise des Originals). Ricordandosi li Padri Carmelitani, che nell'anno 1608, in occasione, di mutar sito all'altare maggiore, in esso fu ritrovata una cassetta d'ossa, che furono riputate reliquie de Santi; perciò in quest'anno bramosi di scoprire, se mai fossero li corpi delli Santi Quirico e Giulitta sua Nutrice, con l'intervento del'Arcivescovo Torregiani, aprirono quell'arca di marmo, che stava sotto l'altare di S. Teresia, ove in quel tempo l'havevano riposta; Et fatte vedere quell'ossa da Notomisti, ritrovorno, esserne trà molte altre, alcune di Donna, e altre di Putto: Mà perche non vi era ne lamina, ne altro autentico, perciò le riposero nuovamente dentro l'arca medesima, aspettando, che il Sig. Iddio glorifichi li suoi Santi, con dimostrare le loro sante Reliquie. Hanno rinovata intanto la di loro memoria, con celebrarne annualmente là festa à sedici Giugno, giorno del loro martirio, conservandole in questo mentre in Sacrestia, per collocarle poi sotto all'altare, che dedicare, vogliono al loro nome vicino al Campanille, che sarà il primo à man sinistra entrando per la porta maggiore.“

in der Sakristei, um sie später in einem eigens den Heiligen zu Weihenden Altar am Campanile niederzulegen. Der Altar soll der erste auf der linken Seite vom Eingang aus sein. – Die Aussage stimmt gut zusammen mit der Nachricht, daß die Kirche S. Giovanni Battista ab 1683 radikal umgebaut wurde²⁸, was den Aufbewahrungsort in der Sakristei erklärt. Daß für Quiricus und Julitta ein eigener Altar errichtet werden sollte, zeigt, daß seitens der Patres das Interesse an den 1650 gehobenen Reliquien unverändert lebendig geblieben war.

Bis hier geben die Quellen ein geschlossenes Bild. Bartoccini stützt sich jedoch bei seiner Identifizierung des Kästchens hauptsächlich auf eine viel spätere Quelle: „Delle sue successive vicende così fa cenno il Fiandrini.“²⁹ Es handelt sich um ein zweibändiges Manuskript eines Benediktiners von S. Vitale, welcher offensichtlich mehr aufgrund seiner Bibliothek denn persönlicher Kenntnis Ravennas eine Geschichte der Stadt und ihrer Monumente zusammenträgt. Das uns interessierende Kapitel sei hier wiedergegeben:

„Avvi ancora in questa chiesa di particolare l'urna marmorea ove riposano i corpi dei gloriosi martiri SS. Quirico e Giolita, i quali essendo stati per molto tempo in quell'urna incastrati nel muro del campanile a mano sinistra entrando per la porta maggiore, furono levati di là dalli Padri, e con molta pompa trasportati sotto l'altare del Santissimo Crocifisso con molta pompa (sic!) vicino alla sagrestia, ove leggesi questa memoria: Ossa SSm Martirum Quirici et Iolitae, ab hac capsula ad altare SSmi Crucifixi translata sunt idibus Xbris 1740 ut honoreficientius venerentur. – Quella solenne translazione seguì il dì 12 di 9bre, lasciando l'urna antica nell'antico suo luogo ove era, e riponendo le sacre reliquie in altr'urna più augusta nel nuovo avello ad esse preparato.“³⁰

Der ganze Abschnitt figurirt unter dem Datum 1634, als nämlich eine neue Vorhalle an S. Giovanni Battista angebaut wurde; mit Bedacht scheint der Ort, an dem Fiandrini auf die Kirche zu sprechen kommt, nicht gewählt. Nach einer Baugeschichte, welche vollkommen von Fabri abhängig ist, kommt er zu den Sehenswürdigkeiten, wo selbst unser Kästchen nach einem wunderthätigen Madonnenbild aufgeführt wird.

Fiandrini's Text trägt in sich so viele Widersprüche, daß es schwer ist, ihn überhaupt als Quelle zu interpretieren:

1. mutet es seltsam an, daß die Patres, nachdem sie noch 1689 vorhatten, einen Altar für die Heiligen zu errichten, es für nötig befanden, 50 Jahre danach die Reliquien feierlich zu erheben und sie an einen anderen Ort zu überführen;

²⁸ Benedetto Fiandrini, *Annali Ravennati dalla fondazione della città sino alla fine del secolo XVIII^o* (Ravenna 1794) Bd. II, S. 76.

²⁹ Bartoccini's Abschrift beinhaltet nicht weniger als zehn Abschreibfehler; hier nach dem Original emendiert.

³⁰ Fiandrini (Anm. 28) S. 76.

2. kann sich die zitierte Inschrift, welche „ab hac capsula translata . . .“ sagt, unmöglich neben dem Altar befunden haben, zu welchem die Reliquien transloziert wurden – Fiandrinis Aussage widerspricht der von ihm selbst zitierten Inschrift!;

3. widerspricht der Satz: „. . . l’urna marmorea ove riposano i corpi . . .“ der Aussage, die Reliquien befänden sich seit 1740 an einem anderen Ort. Überhaupt verwundert es, daß Fiandrini als Sehenswürdigkeit das Kästchen nennt, nicht die Reliquien selbst. Man könnte vermuten, daß im späten 18. Jhd. Quiricus und Julitta in dieselbe Unbekanntheit zurückgefallen waren, aus welcher die Patres sie 150 Jahre zuvor gehoben hatten;

4. bleibt unverständlich, warum Fiandrini ein anderes als das in der Inschrift genannte Datum der Überführung angibt.

Insgesamt gewinnt man aus Fiandrinis Manuskript den Eindruck, daß es sich um ein recht wirr und ungeordnet aus den verschiedensten Quellen zusammengeschriebenes Opus handelt, von einem Mann, der wahrscheinlich die Mauern seines Klosters kaum verlassen hat und der von den Dingen wenig reale Vorstellung besaß.

Natürlich darf deshalb Fiandrini als Quelle nicht ganz beiseite geschoben werden. Immerhin fällt ins Gewicht, daß seine Angabe, das Kästchen befände sich „nel muro del campanile a mano sinistra entrando per la porta maggiore . . .“ übereinstimmt mit Pasolino, welcher sagt, man wolle einen Altar errichten „vicino al Campanile, che sara il primo à man sinistra entrando per la porta maggiore“. Und 1930 holte Bartocchini das Kästchen „sulla parete sinistra, appena entrati, nel tratto che confina con il campanile“ aus der Wand.

Eine gutwillige Interpretation sollte sich der Meinung nicht verschließen, daß es sich bei unserem Kästchen sehr wohl um das von Fabri genannte handeln kann. Bei dem Versuch, eine Linie seiner Geschichte zu ziehen, bleiben jedoch einige Unklarheiten bestehen:

1608 wurden – laut Fabri – unbenannte Reliquien in ein Marmorkästchen getan und 1650 wieder hervorgeholt. 1689 befanden sich die Reliquien in der Sakristei; wahrscheinlich hatten sie in der Zwischenzeit bis zum Umbau wieder im Theresienaltar gelegen. 1740 soll man dann aus dem in der Wand vermauerten Kästchen Reliquien herausgeholt und transferiert haben, wonach man das Kästchen an derselben Stelle zurückließ. Sollte man tatsächlich nach dem Umbau statt des geplanten Altars für Quiricus und Julitta dies nur in die Wand vermauert haben? Noch dazu in die Wand des mittelalterlichen Campanile, eine nach dem Umbau doch eher unwürdige Stelle, aus der Fiandrini ja dann auch schloß, sie seien dort von alters her vermauert gewesen. – Für die Richtigkeit von Fiandrinis Nachricht spricht immerhin, daß er trotz all seinen wirren Angaben 1794 noch wußte, daß es sich bei dem in der Wand vermauerten Stück um ein Kästchen handelte. Dieses Wissen,

samt der etwas seltsamen Inschrift, ist offenbar bis zu Bartoccini verloren gewesen.

Angenommen, unser Kästchen sei tatsächlich, über alle Hürden der Unklarheiten hinweg, das von den Quellen genannte, wie Bartoccini glaubte, so zeigen dieselben Quellen mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit, daß es mit historisch faßbaren Reliquien erstmals 1608 in Berührung kam, mit Quiricus und Julitta erst 1664 in Verbindung gebracht wurde.

Woher kam das Kästchen 1608? Wir wissen es nicht und können nur annehmen, daß es sich im Besitz der Kirche S. Giovanni Battista befunden haben muß. Daß es einer ravennatischen Werkstatt entstammt, zeigt der stilistische Augenschein³¹. Eine Folge allzu summarischer Lektüre scheint die unklar formulierte Behauptung von Lawrence, das Kästchen stamme aus Auxerre (?!)³². Schon Fabri nahm nicht an, daß Germanus die Arca marmorea mitgebracht habe. Ihm ging es nur um die „capsula cum reliquiis“, welche Galla Placidia bekam.

Waren nun die namenlosen Reliquien, welche Germanus nach Ravenna nahm, wirklich diejenigen von Quiricus und Julitta? Die Frage war bei der Lektüre von Fabri noch offengeblieben.

An zwei weiteren Stellen der Vita ist von diesen Reliquien die Rede, aber sie scheinen Fabris Konjektur nicht gerade zu stützen³³.

In Kapitel 4³⁴ heißt es, Germanus habe nur auf einem härenen Teppich und unter einem Mantel geschlafen, ohne Kopfkissen. Er habe sich nachts nicht entkleidet und den Gürtel und die Kapsel mit den Heiligenreliquien immer anbehalten. In Kapitel 15 bei der Heilung eines blinden Kindes: „Ac deinde Germanus plenus Spiritu sancto invocat Trinitatem et protinus adhaerentem lateri suo capsulam cum sanctorum reliquiis collo avulsam manibus comprehendit eamque in conspectu omnium puellae oculis applicavit . . .“³⁵

Es besteht wenig Zweifel, daß Constantius von Lyon in allen drei Erwähnungen immer dieselben Reliquien meinte – daß Germanus ständig eigene Reliquien mit sich trug. Nun lassen die genannten Stellen keinen Zweifel daran, daß man sich diese capsula eher klein vorzustellen hat: Germanus schlief damit, er trug sie um den Hals hängend. Man darf bezweifeln, daß sich aus diesen Reliquien „tra molt'altri“ die Knochen einer Frau und eines Kindes identifizieren ließen, wie Fabri das von den vermeint-

³¹ Hier schließe ich mich *Francovichs* (Anm. 2) Argumentation S. 66 an.

³² *Lawrence* (Anm. 7) S. 19, Anm. 93. – Vergleichsstücke?? Bartoccinis Angabe, das Kästchen stamme aus einer römischen Werkstatt, braucht hier nicht mehr widerlegt zu werden.

³³ *Francovich* (Anm. 2) S. 68 nennt die Stelle in Kap. 4 der Vita (M. G. H. S. 253) als Stütze seiner These.

³⁴ M. G. H. (Anm. 13) S. 253: „Noctibus numquam vestitum, raro cingulum, raro calciamenta detraxit, redimitus loro semper et capsula sanctorum reliquias continente.“

³⁵ M. G. H. (Anm. 13) S. 262.

lichen Quiricus-Julitta-Reliquien in Ravenna berichtet. Fabri dürfen wir diese Unstimmigkeit jedoch nicht vorwerfen, denn er kannte, wie gesagt, die Vita des Germanus nicht und bezog sich nur auf das den Besuch des Germanus betreffende Kapitel bei Girolamo Rossi.

Im übrigen erschien es auch als unwahrscheinlich, daß Germanus Reliquien, welche sein Vorgänger mitgebracht und in der großen Basilika von Auxerre niedergelegt haben soll³⁶, ständig mit sich trug — sie gehörten ihm ja gar nicht. Viel eher würde man an Reliquien denken ähnlich denen vom Grab des heiligen Albanus, welche Germanus persönlich auf seiner Fahrt nach Großbritannien erhalten und mit sich genommen haben soll³⁷.

Zusammenfassend stellen wir fest, daß das sogenannte Reliquiar von Quiricus und Julitta wieder als undatiertes Stück gelten muß, denn die Quellen ergeben ein wesentlich anderes Bild als bisher angenommen: Germanus hinterließ Reliquien in Ravenna, welche mit größter Wahrscheinlichkeit nichts mit den als Quiricus und Julitta benannten in Auxerre oder Nevers zu tun hatten. Weiterhin haben wir gezeigt, daß Girolamo Fabri, dessen Buch unüberprüfte Grundlage nicht nur der Lokalhistoriker nach ihm, sondern auch der Wissenschaft bis heute gewesen ist, ein Irrtum unterlaufen war, wenn er glaubte, die neu gefundenen Reliquien in S. Giovanni Battista mit Germanus von Auxerre in Verbindung bringen zu können. Auf diesem Irrtum beruhte die Datierung und Identifizierung unseres Kästchens — nun sind alle Fragen wieder offen; wir wissen nicht einmal zu sagen, ob es sich tatsächlich um ein Reliquiar oder nur einen Behälter für anderen christlichen Gebrauch handelt.

³⁶ Die Tradition, daß Amator die Reliquien von Quiricus und Julitta nach Gallien gebracht haben soll, ist in Auxerre schon im 6. Jahrhundert belegt. Vgl. *Bibliotheca Hagiographica Latina* Bd. I (Brüssel 1898–1899) S. 272, II; ferner *Acta Sanctorum*, Mai I (Antwerpen 1680) S. 51. *Fabri* wird seine Kenntnis davon bezogen haben aus: *Boninus Mombritius*, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* (Mailand o. J. [um 1480], neu ediert Paris 1910) S. 432 f. — Zu den Kirchen des Amator vgl. *René Louis*, *Autessiodorum Christianum, Les églises d'Auxerre des origines au XI^e siècle* (Paris 1952) S. 12–14.

³⁷ Die Episode, in welcher berichtet wird, daß Germanus von Auxerre Reliquien des hl. Albanus mitnahm, ist allerdings ein Zusatz aus Bedas Kirchengeschichte, welcher ursprünglich aus einer *Passio S. Albani* stammen dürfte — so *Levison* (Anm. 6) S. 148 f. — *Louis* (Anm. 36) S. 14 benützt *L.-M. Duru*, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, Bd. I (Auxerre und Paris 1850) S. 46–99 als Textgrundlage der *Vita Sancti Germani*, welcher seinerseits den Text der *Acta Sanctorum* abdruckt; diese geben in Überarbeitung den stark erweiterten Text des *Surius* wieder; vgl. *Levison* (Anm. 6) S. 102 und 157 ff. sowie *Acta Sanctorum Julii* Bd. VII (Antwerpen 1731) S. 191. Daher kommt *Louis* auf den Gedanken, den Bericht von der Mitnahme der Albanusreliquien mit der Nachricht zu verbinden, Germanus trage eine Reliquienkapsel um den Hals. Dies ist jedoch nicht ohne weiteres zulässig, da die beiden Berichte aus verschiedenen Zeitschichten stammen.

Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene*

Von WINFRID CRAMER

Ganz im Dienst seiner kirchenpolitischen Zielsetzung ließ Papst Leo III. in dem von ihm erbauten lateranensischen Triclinium folgendes Bild in Mosaik setzen: Zu Füßen des thronenden Christus knien auf gleicher Ebene Kaiser Konstantin d. Gr. und ein römischer Bischof; beide empfangen aus der Hand Christi ihr Herrschaftssymbol; der Papst nimmt die Schlüssel entgegen, der Kaiser die Standarte¹. In dieser Darstellung wird eine westliche frühmittelalterliche Auffassung vom Verhältnis priesterlicher und herrscherlicher Gewalt² in die konstantinische Zeit zurückprojiziert, die dieser fremd war und die erst in der ausgehenden Spätantike in härtesten Auseinandersetzungen errungen werden konnte.

Dem Christen, der als Bürger des Staates und als Glied der Kirche seine Weltverantwortung ernst nimmt, ist zu allen Zeiten die grundlegende und je neu zu beantwortende Frage nach dem rechten Verhältnis von Staat und Kirche aufgegeben. Sie stellte sich besonders dringlich und wurde im gesamten Imperium Romanum zu einem hochaktuellen Problem, als sich der Wunschtraum von einem christlichen Kaiser in einem christlichen Reich zu erfüllen begann. Seit Konstantin wurde das Imperium christlich; seit Theodosius war es durch Staatsgesetz christlich³. Damit fand sich die Kirche

* Antrittsvorlesung am Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, gehalten am 22. 10. 1976. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

¹ Das älteste bekannte Zeugnis ist ein Stich aus *N. Alemannus*, *De Lateranensibus Parietinis* (Roma 1625); Abbildung bei *P. E. Schramm*, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit* (Leipzig/Berlin 1928) Abb. 4, und *G. B. Ladner*, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters I* (Città del Vaticano 1941) Abb. 101. Das gegen 800 entstandene Mosaik befand sich bereits im 16. Jahrhundert in ruinösem Zustand. Kardinal Francesco Barberini ließ es 1625 restaurieren, und zwar nach älteren Zeichnungen, so daß die ursprüngliche Anlage gewahrt sein dürfte. Eine sichere Kontrolle der Konstantinsseite wäre allerdings erst möglich, wenn die verschollene Vorlage des Kardinals Barberini aufgefunden würde. Vgl. *C. Davis-Weyer*, *Die Mosaiken Leos III. und die Anfänge der karolingischen Renaissance in Rom*, in: *Z f Kunstgeschichte* 29 (1966) 111/132.

² Für die um 800 vertretene Auffassung vgl. zusätzlich die Paralleldarstellung: Petrus als Stellvertreter Christi besitzt beide Gewalten; er investiert Leo III. und Karl d. Gr. Abbildung des Stichts von *Alemanni* bei *Schramm* a. a. O. Abb. 4 und *Ladner* a. a. O. Abb. 100.

³ *G. Kretschmar*, *Der Weg zur Reichskirche*, in: *Verkündigung und Forschung. Beihefte zur Evangelischen Theologie* 13 (1968) 3/44, bespricht die wichtigste Literatur seit 1946.

ziemlich unvorbereitet in einer total neuen Situation gegenüber dem Staat, die dringend einige Klarstellungen grundsätzlicher Art erforderte. Anlaß dazu war, daß nun christliche Herrscher die Kirche so vollständig in den Staat zu integrieren suchten, daß sie sogar in Fragen der Rechtgläubigkeit bestimmen wollten⁴.

Diese Tendenz zur Identifizierung von Kirche und Imperium Romanum entsprach wohl althergebrachten römischen Begriffen von der politischen Funktion der Religion, vom Zusammenfallen priesterlicher und herrscherlicher Würde und Gewalt in der Person des kaiserlichen Pontifex maximus wie auch von dessen „ius in sacris“. Nach traditioneller Überzeugung sicherte allein eine feste Bindung von Staat und Religion den Bestand beider⁵. Nur ein langwieriger Prozeß völligen Umdenkens konnte diese festverwurzelte Ansicht korrigieren.

Ferner suchten diese nun christlichen Herrscher dem Volk Gottes als neuer Moses, als Priesterkönig und gar als Abbild bzw. Stellvertreter Gottes auf Erden vorzustehen⁶. Diese neuen Ideale, die teilweise in Analogie zu heidnischen Vorstellungen entwickelt wurden, besaßen eine durchaus christliche Basis und sind tatsächlich als erste Versuche einer Positionsbestimmung des christlichen Herrschers in der Kirche zu werten. Sie waren es nicht zuletzt, die auch führende Kirchenmänner – im Osten des Reiches mehr als im Westen – zum Nachgeben gegenüber dem Staat geneigt machten. Dabei übersahen jedoch die Kaiser und viele aus den Reihen der Kirche die fundamentale Neuartigkeit und den Selbständigkeitsanspruch des Christentums, das sich keineswegs als eine Angelegenheit des Staates verstand und das allein in Christus Königtum und Priestertum gültig vereinigt sah.

Ein klärender Konflikt war unvermeidlich. War Konstantin noch als der gottgesandte Befreier der Kirche begrüßt worden, so wurde bald in der Haltung der Kirche zum Staat ein Prozeß der Besinnung und kritischen Distanzierung nötig. Es mußte erstmals deutlich herausgestellt werden, daß

Einen guten Überblick gibt *F. Winkelmann*, Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts, in: *Klio* 53 (1971) 281/299.

⁴ Das Problem stellte sich unmittelbar nach Anerkennung des Christentums als religio licita. Wichtige Artikel und weitere Literatur zu Konstantins Haltung bei *H. Kraft* (Hg.), Konstantin der Große = Wege der Forschung 131 (Darmstadt 1974), und *G. Rubbach* (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende = Wege der Forschung 306 (Darmstadt 1976). – Der extremste Verfechter einer totalen Unterordnung der Kirche unter den Staat im 4. Jahrhundert war Konstantius. *Athanasius*, Hist. Arianorum 33 (PG 25, 732 C), überliefert sein Wort: „Was ich will, hat als kirchliches Gesetz zu gelten!“ Der Heide *Ammianus Marcellinus*, Res gestae 21, 16, 18, sagt über seine Religionspolitik: „Ritum omnem ad suum trahere conatur (sic!) arbitrium.“

⁵ Zur Staatsgebundenheit römischer Religion vgl. etwa *J. Vogt*, Vom Reichsgedanken der Römer (Leipzig 1942); *C. Koch*, Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer (Nürnberg 1960); *K. Latte*, Römische Religionsgeschichte = HdbAW V/4 (München 1960).

⁶ Vgl. *R. Farina*, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo (Zürich 1966) bes. 187/255.

allein eine solche Zuordnung von Kirche und Staat beiden zum Heile dient, die auf jede Vermischung der Kompetenzbereiche verzichtet und die die jeweilige Selbständigkeit respektiert. Es ist bekannt, daß dieser Konflikt konkret im Zusammenhang mit den großen christologischen und trinitarischen Streitigkeiten ausgetragen wurde⁷. Zu einem gewissen wenigstens theoretischen Abschluß kam die Auseinandersetzung, als Papst Gelasius I. im Jahre 494 an den oströmischen Kaiser Anastasios das Wort richtete: „Zwei sind es, erhabener Kaiser, durch die vornehmlich diese Welt regiert wird: die heilige Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester um so schwerer, als sie auch für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechenschaft ablegen müssen.“⁸ Zwei Jahre später präziserte Gelasius diese Lehre. Er sprach nun in seinem 4. theologischen Traktat von „utraque potestas“, von den „Rechtsbereichen beider Gewalten, die in eigenständige Betätigungsfelder und wohlgetrennte Würden geschieden“ sind⁹.

Damit hatte Gelasius die Zweigewaltenlehre¹⁰, die für Jahrhunderte das Verhältnis von Staat und Kirche maßgebend bestimmte, prägnant formuliert. Es ist sicher, daß in dieser Formel – um nur einige Vorläufer¹¹ zu nennen – die Ansätze des Hosius von Córdoba, die energischen Klarstellungen des Ambrosius, die theologischen Ausführungen Augustins und die kirchenpolitische Klugheit Leo d. Gr. anklingen. Unbeachtet blieb m. W. in diesem Zusammenhang Synesios von Kyrene. Unter seinen Briefen befinden sich jedoch zwei Texte, die – wenigstens in ihrer Gedankenführung – genau dem wichtigen, aber erst rund 80 Jahre später verfaßten Abschnitt

⁷ Zur früheren Haltung der Christen zum Staat vgl. A. W. Ziegler, Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre, in: P. Granfield / J. A. Jungmann (Hg.), Kyriakon. Festschrift J. Quasten I (Münster 1970) 40/58; J. Speigl, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus (Amsterdam 1970). – Die wichtigsten Quellen zur Auseinandersetzung sind handlich zusammengestellt bei H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung (München 1961) 75/277.

⁸ Gelasius, Ep. 12, 2 (A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum, Brunsvigae 1867, 350/351): „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.“

⁹ Gelasius, Tract. 4, 11 (Thiel a. a. O. 568): „... actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque...“

¹⁰ L. Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits (Berlin 1936); W. Ensslin, Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., in: HJ 74 (1955) 661/668. Unter anderem Aspekt und mit nur wenigen Seiten über Gelasius, aber mit reicher Literatur zur gesamten Problematik: U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweigewaltenlehre (Stuttgart 1970).

¹¹ G. Soranzo, I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 1 (1947) 3/21.

im 4. theologischen Traktat des Gelasius entsprechen. Die Parallelen sind so deutlich, daß eine Abhängigkeit nicht von der Hand zu weisen ist. Dabei kann hier jedoch nicht entschieden werden, ob Gelasius direkt von Synesios abhängig ist, ob sie über ein nicht bekanntes Zwischenglied miteinander verbunden sind oder ob beiden eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt¹².

Im folgenden möchte ich in der Hauptsache die Person und den Lebensraum des Synesios vorstellen, um so seine Art von „Zweigewaltenlehre“ verständlich zu machen und ihren Standpunkt innerhalb des Problemkreises „Staat-Kirche-Verhältnis“ zu bestimmen und zu bewerten.

Wer war Synesios von Kyrene? Der äußere Ablauf seines Lebens ist rasch nachgezeichnet¹³. Zwischen 370 und 375 – genauer läßt sich die Zeit trotz aller Bemühungen von Otto Seeck, Georg Grützmacher und Christian Lacombrade nicht bestimmen¹⁴ – wurde Synesios in Kyrene in Libyen geboren. Sein Leben lang fühlte er sich als Hellene und war stolz darauf, daß sein Stammbaum auf den Heraklessohn Eurysthenes¹⁵ zurückgeführt wurde. In Alexandrien studierte er als Schüler der Neuplatonikerin Hypatia, mit der er nach Ausweis seiner Briefe auch noch als Bischof in Kontakt stand. Als Gesandter seiner verarmten Heimat hielt er sich von 399 bis 402 in Konstantinopel auf. Vor Kaiser Arkadios hielt er eine sehr freimütige „Rede über das Königtum“, worin er dem jungen Kaiser das Idealbild eines Herrschers darlegte; er behandelte dabei politische Fragen mit einem Einsatz, den man dem Verfasser des sophistischen Scherzstückes „Lob der Kahlköpfigkeit“ kaum zutrauen möchte. Synesios heiratete auf der Heimreise in Alexandrien. 405 stellte er sich im Abwehrkampf gegen berberische Volksstämme an die Spitze der Bürgerschaft von Kyrene. Seine dankbaren Landsleute wählten ihn 410 zum Bischof von Ptolemais und damit zum Metropolit der Pentapolis in der Provinz Kyrenaika. Unmittelbar nach seinem Amtsantritt begann sein Konflikt mit dem Vertreter des Staates, mit dem Präses Andronikos, in dem er energisch und erfolgreich die Belange der Kirche vertrat. Das Todesjahr des Synesios ist ungewiß; jedenfalls hören wir nach 413/414 nichts mehr von ihm.

¹² Die Möglichkeit, daß Gelasius die Schriften des Synesios kannte, scheint allein schon durch die (kirchen-)politische Position beider gegeben. Vgl. dazu C. H. Coster, Synesios, a „Curialis“ of the Time of the Emperor Arcadius, in: Byz 15 (1940/41) 10/38, und H. Koch, Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger. Ein Beitrag zur Sprache des Gelasius I = Sitzungsberichte Münch Ak philos.-hist. Kl. 1935 Heft 6 (München 1935).

¹³ Die neuesten Biographien: G. Grützmacher, Synesios von Kyrene. Ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums (Leipzig 1913); Chr. Lacombrade, Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien (Paris 1951). – Ich zitiere hier nach dem am leichtesten zugänglichen Text bei Migne, PG 66.

¹⁴ Grützmacher a. a. O. 9; dort Diskussion früherer Datierungsvorschläge. Lacombrade a. a. O. 13.

¹⁵ Ep. 57 (PG 66, 1393 B). Dies ist nur ein Zeichen dafür, wie sehr Synesios sich als Hellene fühlte.

Was Synesios gerade auch für uns heute so interessant macht, ist die Tatsache, daß er in einer Zeit des Umbruchs lebt. Er lebt in der Epoche, in der sich die Endphase der Umgestaltung der spätantiken Welt durch das Christentum anbahnt. Er steht in der Mitte zwischen Antike und Christentum, beide miteinander verbindend. Es wurde wiederholt gesagt, daß „im griechischen Osten . . . der Gegensatz zwischen Christentum und Platonismus unveröhnbar“ gewesen sei, wogegen die Vertreter des lateinischen Westens – etwa Ambrosius, Augustinus und Marius Victorinus – „eine erhebliche Menge plotinischen Gedankengutes“ rezipiert hätten¹⁶. Diese „Unversöhnbarkeitsthese“ mag für die athenische Schule¹⁷ des Neuplatonismus zutreffen, seitdem dort neuplatonische Philosophie und hellenische Religion eine solche enge Symbiose eingegangen waren, daß sie nur noch als Einheit, als eine in sich geschlossene *ἐγκύκλιος παιδεία* vertreten werden konnten und durften. Gerade für Synesios, der der aufgeschlosseneren alexandrinischen Schule nahesteht¹⁸, trifft diese These nicht zu. Er, den man zu Recht als „Platoniker mit der Mitra“ zu charakterisieren pflegt, tritt mit großem Mut in die geistige Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen ein.

Während vergleichsweise Augustinus – trotz weiterer Verwertung neuplatonischen Gedankengutes! – eine *Conversio* vollziehen mußte, die als Bruch mit der Vergangenheit zu bewerten ist, erscheint die Hinwendung des Synesios zum Christentum als eine kontinuierliche Entfaltung¹⁹. Er erkennt seinen Lebensweg als ein Wagnis, spricht aber wiederholt die Hoffnung aus: „Wenn ich von Gott nicht verlassen werde, dann werde ich erkennen, daß das Priestertum nicht eine Abkehr von der Philosophie ist, sondern ein Aufstieg zu ihr.“²⁰

Der Synesios der Jahre 410 bis 412, dem wir hier begegnen, versteht sich selbst als *φιλόσοφος ἱερέυς*²¹, als Philosoph und Priester, vielleicht noch exakter – falls man dem Unterschied in der sprachlichen Formulierung eine gewisse Akzentsetzung in der Sache entnehmen darf – als *φιλόσοφος ἱερω-*

¹⁶ Beispielsweise H. Dörrie, Plotin. Philosoph und Theologe, in: *ders.*, *Platonica minora* (München 1976) 373.

¹⁷ Zum Unterschied zwischen der athenischen und der alexandrinischen Schule vgl. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: *Genethliakon* für C. Robert (Berlin 1910) 105/156; K. Praechter / F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums* (Berlin 11920) 647/672.

¹⁸ H. I. Marrou, *Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in: A. Momigliano (Hg.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963) 126/150.

¹⁹ H. I. Marrou, La „conversion“ de Synésios, in *REG* 65 (1952) 474/484.

²⁰ Ep. 11 (PG 66, 1348 D): Εἰ γὰρ μὴ ἔρημος ἀπολειφθεῖν θεοῦ, τότε γνώσομαι τὴν ἱεροσύνην οὐκ ἀπόβασιν οὖσαν φιλοσοφίας, ἀλλ' ἐπανάβασιν. Vgl. Ep. 95 (PG 66, 1465 A).

²¹ Ep. 62 (PG 66, 1408 A).

μένος²², als Philosoph, der die hl. Weihen empfangen hat. Welch eine geistige Freiheit und Weite in der Begegnung des Christentums mit seiner Umwelt damals möglich war, zeigen beispielsweise seine Hymnen, die Bekenntnisse eines sehr individuellen, aber zugleich sehr bewußt gelebten Glaubens sind²³. Mit dem gleichen Freimut, mit dem er den Kaiser über sein Herrscheramt belehrt hat, steht er auch in der Kirche. „Meine Ansichten“, so schreibt er, „werde ich nicht verbergen, noch werde ich anders reden als ich denke. So denkend und redend glaube ich Gott zu gefallen!“²⁴ Dabei ist es wesentlich, daß Synesios diesen Freimut im Einsatz für seine Gemeinde konkretisiert²⁵. In der Auseinandersetzung mit Andronikos erreicht sein Wirken einen Höhepunkt²⁶.

Anfangs schienen die Beziehungen zwischen dem neugewählten Bischof und dem Präses der Provinz nicht schlecht zu sein. „Als ich abwesend war“, schreibt Synesios, „respektierte Andronikos meine Gewalt.“²⁷ Zunächst war es auch kein gegen die Kirche gerichteter Akt, den Andronikos sich zu Schulden kommen ließ, sondern allgemeine Ungerechtigkeit in der Amtsführung und brutales tyrannisches Gebaren. Synesios versuchte daraufhin, „den Mörder des Landes“²⁸ auf diplomatischem Wege durch Briefe an den Hof auszuschalten²⁹. Um diese „Einmischung“ des Synesios in außerkirchliche Belange zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß einem Bischof damals auch Aufgaben der sozialen Fürsorge und zum Teil auch der Rechts-

²² Ep. 57 (PG 66, 1389 B). Der Kontext stützt diese Bedeutungsnuance: Man sagt dem Synesios, der sich ganz als Philosoph versteht, daß Gott ihn in seiner Hut behalte, auch wenn er die Weihen annehme; die Dämonen würden zwar um ihn kämpfen, da er sich dem besseren zuwende; ἀλλὰ κἄν τι προσβάλωσι χαλεπόν, οὐκ ἀμελεῖται, φησί, φιλόσοφος ἰερωμένος.

²³ U. von Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios, in: ders., Kleine Schriften II (Berlin 1941) 163/191. Vgl. auch W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, in: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftl. Kl. 18/1 (Halle 1942) 1/41.

²⁴ Ep. 105 (PG 66, 1488 B): Δόγματα δὲ οὐκ ἐπηλυγάζομαι, οὐδὲ στασιάσει μοι πρὸς τὴν γλῶτταν ἡ γνώμη. Οὕτω φρονῶν οὕτω λέγων ἀρέσκειν οἶμαι θεῷ.

²⁵ Beispiele dafür bei Lacombrade a. a. O. 229/248: Au service de la Patrie, 249/267: Le pasteur chrétien. Lacombrade a. a. O. 229 faßt die Aktivitäten des Synesios zusammen: „L'évêque de Ptolémaïs figure sur tous les théâtres où l'intérêt collectif est en jeu, dans les synodes ecclésiastiques, dans les bourgades de l'extrême-sud où il réorganise la vie religieuse, devant le tribunal du gouverneur où il porte la cause des opprimés, au rempart de sa ville d'où il repousse l'assaut des barbares.“

²⁶ J. Vogt, Synesios gegen Andronikos: der philosophische Bischof in der Krise, in: J. Fleckenstein / K. Schmid (Hg.), Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag (Freiburg/Basel/Wien 1968) 15/25: deutsche Übersetzung der Briefe 57 (Rechtfertigung des Vorgehens gegen Andronikos) und 58 (Exkommunikationsdekret).

²⁷ Ep. 79 (PG 66, 1449 B): Καὶ Ἀνδρόνικος ἀπόντων μὲν ἡμῶν τὴν δύναμιν ἐθεράπευσε.

²⁸ Ep. 57 (PG 66, 1385 C): τὸν παλαμναῖον τῆς χώρας Ἀνδρόνικον.

²⁹ Siehe Ep. 73 (PG 66, 1437 A / 1440 C) und Ep. 79 (PG 66, 1444 D / 1452 B).

pflege zukamen; er war oft der einzige Helfer, den man gegen die Willkür staatlicher Beamter anrufen konnte. Daher hörte auch Synesios nicht auf, im geistlichen Amt an den politischen und sozialen Nöten seines Volkes tatkräftig Anteil zu nehmen. Sobald nun Andronikos diese Rechtsposition und Amtsbefugnis des Bischofs, die die umfassende Sorge für sein Volk beinhalteten, einzuschränken begann und sich damit gegen die Kirche verging, verhängte Synesios den Kirchenbann über ihn.

Synesios begründet den Bann – übrigens ist uns hier das früheste Beispiel einer Bannbulle erhalten!³⁰ – damit, daß Andronikos das Asylrecht der Kirche³¹ nicht respektiert, die Priester bedroht, den Heiden Ärgernis gibt und vor allem, „weil er als erster bei uns und als einziger durch Tat und Wort Christus gelästert hat.“³² Synesios überliefert auch die Lästerung des Andronikos; dieser rief einem zu Unrecht Gefolterten zu: „Vergeblich hast du auf die Kirche gehofft! Keiner soll meinen Händen entgehen, auch wenn er die Füße Christi selbst umfaßte.“³³

In diesem Zusammenhang spricht Synesios sein grundsätzlich klärendes Wort zum Verhältnis von Staat und Kirche, von politischer und priesterlicher Tätigkeit:

„In vergangener Zeit waren die Priester zugleich auch Herrscher (wörtl. Richter). Die Ägypter und das Volk der Hebräer wurden lange Zeit von den Priestern regiert. Dann aber, als das göttliche Werk, wie mir scheint, auf menschliche Weise vollzogen wurde, da trennte Gott die Lebensformen; die eine wurde als heiliger Stand, die andere als Führertum festgesetzt. Die einen lenkte er auf die Materie hin, die anderen richtete er auf sich selbst. Es ist bestimmt, daß die einen sich den Geschäften, wir aber uns dem Gebet widmen. Von beiden aber verlangt Gott das richtige Verhalten. . . Ihr braucht einen Beistand? Geht zu dem, der die Staatsgesetze anzuwenden hat! Ihr braucht etwas von Gott? Wendet auch an die Priester der Stadt! . . . Die theoretische und die praktische Lebensform lassen sich nicht vereinen!“³⁴

³⁰ Wenn *Lacombrade* a. a. O. 248 hier an den Fluch des Odipus erinnert (*Sophokles*, König Odipus 236/242), so ist die Ähnlichkeit zu Ep. 58 (PG 66, 1401 D) tatsächlich auffallend.

³¹ *Lacombrade* a. a. O. 239 Anm. 55 fragt, ob Andronikos nicht doch im Recht war, da nach dem Gesetz von 392 alle Staatsschuldner bei sonst persönlicher Haftung des Bischofs auszuliefern seien. Vgl. jedoch *L. Wenger*, Art. Asylrecht, in: RAC 1, 841: „Eine vom Eunuchen Eutropius des Kaisers Arkadius durchgesetzte Konstitution . . . hebt alle A. auf (398 n. Chr.). Indes schon 409 wird Asylverletzung als *crimen laesae maiestatis* erklärt (Cod. Theod. 16, 8, 19; Cod. Iust. 1, 12, 2).“

³² Ep. 58 (PG 66, 1400 C): ἀλλ' ὅτι πρῶτος παρ' ἡμῖν καὶ μόνος ἔργῳ καὶ λόγῳ τὸν Χριστὸν ἐβλασφήμησεν.

³³ Ep. 58 (PG 66, 1401 B): Μάτην ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἤλπισε, καὶ οὐδεὶς ἂν ἐξαιρεθῆι τῶν Ἀνδρονίκου χειρῶν, οὐδ' ἂν εἴ τις τὸν πόδα κρατήσῃ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ.

³⁴ Ep. 57 (PG 66, 1396 A–B): Ὁ πάλαι χρόνος ἤνεγκε τοὺς αὐτοὺς ἱερέας τε καὶ κριτάς. Καὶ γὰρ Αἰγύπτιοι, καὶ τὸ Ἑβραίων ἔθνος, χρόνον συχρὸν ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐβασιλεύθησαν. Εἴτ' ἐπειδὴ μοι δοκεῖ τὸ θεῖον ἔργον ἀνθρωπίνως ἐπράττετο, διώκησεν ὁ

Daß Synesios in diesen Ausführungen nicht ein situationsbedingtes Zu-fallsprodukt, sondern eine wohldurchdachte Theorie vorträgt, geht daraus hervor, daß er sie in anderem Zusammenhang, als er von einem gewissen Anastasios um sein Eingreifen in eine laufende Gerichtssache angegangen wurde, nahezu ad verbum wiederholt³⁵.

Die Parallelität der Synesios-texte zum 4. theologischen Traktat des Gelasius³⁶ ist auffallend. Synesios und Gelasius gehen in ihrem Bemühen um das rechte Verhältnis von Staat und Kirche von der geschichtlichen Entwicklung aus. Sie betrachten die früher übliche Verbindung priesterlicher und herrscherlicher Gewalt als überholt und machen für das Mißlingen der alten Ordnung menschliches Versagen verantwortlich. Sie nennen Gott bzw. Christus als den Urheber der neuen Ordnung: Er trennte die Kompetenzbereiche und ordnete die Gewalten. Beide beschreiben die Aufgaben des Herrschers und des Priesters. Beide betonen abschließend, daß Gott das richtige Verhalten, die rechte Amtsführung gleichermaßen von der weltlichen wie von der kirchlichen Gewalt fordert.

Diese Übereinstimmungen zwischen Synesios und Gelasius dürfen jedoch nicht über die wichtigen Unterschiede hinwegsehen lassen. Da der Text des Gelasius oft besprochen wurde³⁷, darf ich mich hier darauf beschränken, die Aussage der wesentlichen Teile des Synesios-textes darzulegen und auf ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund zu untersuchen.

„Gott trennte die Lebensformen.“ Wenn Gelasius von der Unterscheidung der „Aufgaben der zwei Gewalten“ und von „ihren je eigenen Tätig-

θεός τοὺς βίους, καὶ ὁ μὲν ἱερός, ὁ δὲ ἡγεμονικὸς ἀπεδείχθη. Τοὺς μὲν γὰρ εἰς ὕλην ἐπέστρεψε, τοὺς δὲ συνέταξεν ἑαυτῷ. Τετάρχεται δὲ οἱ μὲν ἐν τοῖς πράγμασιν ἡμεῖς δὲ ἐν ταῖς εὐχαῖς εἶναι. Τὸ δὲ καλὸν ἀπαιτεῖ παρ' ἀμφοῖν ὁ θεός... Προστάτου σοι δεῖ; Βάδιζε παρὰ τὸν ἐπιτροπεύοντα τῶν νόμων τῆς πολιτείας. Τοῦ θεοῦ σοί τι δεῖ; Ἴθι παρὰ τὸν ἱερέα τῆς πόλεως... θεωρία δὲ καὶ πράξις οὐκ ἀξιοῦσι συγγίνεσθαι.

³⁵ Ep. 121 (PG 66, 1501 A): Καὶ γὰρ Αἰγύπτιοι, καὶ Ἑβραίων γένος χρόνον συχρὸν ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐβασιλεύθησαν. Ἐπεὶ δὲ διωκίσθησαν οἱ βίοι, καὶ ὁ μὲν ἱερός, ὁ δὲ ἡγεμονικὸς ἀπεδείχθη, τετάρχεται δὲ ἕτεροι μὲν ἐν τοῖς πράγμασιν, ἡμεῖς δὲ ἐν ταῖς εὐχαῖς εἶναι.

³⁶ *Gelasius*, Tract. 4, 11 (Thiel 568): „Fuerint haec ante adventum Christi, ut quidam figuraliter, adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti, pariter reges existerent et pariter sacerdotes, quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia... Sed quum ad verum ventum est eumdem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit... quoniam Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi: ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur; quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus, et Deo militans minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus: ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur.“

³⁷ Vgl. Anm. 10.

keiten und verschiedenen Würden“ spricht, erkennt man daran mühelos den praktisch denkenden und an juristische Fachsprache gewöhnten Lateiner. Synesios spricht nicht weniger präzise, aber er spannt den Rahmen weiter; er betrachtet das Problem des Staat-Kirche-Verhältnisses tiefer und grundsätzlicher. Ihm geht es nicht vornehmlich um eine Ordnung der Machtbefugnisse im kirchenpolitischen Alltag, sondern um die zugrundeliegende Lebensordnung, aus der sich erst jede rechte Ordnung der Gewalten ergeben kann.

Nach Synesios trennte Gott die βίαι. Βίος³⁸ bezeichnet die Lebensweise, die Form des Lebens, welcher notwendig ein Ganzes abstrakter Lehren und Ideen zugrunde liegt. Die bestimmte Lebensführung basiert auf einer bestimmten Weltansicht und Lebensanschauung. Ein solcher βίος ist die Art und Weise, eine allgemeine Wahrheit in sichtbarer Gestalt auszudrücken, zu leben.

Synesios übernimmt den Βίος-Begriff aus der platonisch-aristotelischen Tradition. Platon unterscheidet drei Lebensformen als den Menschen angebotene Grundmöglichkeiten³⁹ und teilt die Menschen in Freunde der Weisheit, des Sieges und des Erwerbs⁴⁰. Seit Aristoteles wird die Dreiteilung üblich: Lebensform des Genusses, der Tat und der Hingabe an die Philosophie⁴¹. Das Leben des Genusses, insofern es sich um rein sinnliches Genießen handelt, teilt der Mensch mit den Tieren; nur wer sich für eine der beiden anderen Formen entscheidet, hat einen spezifisch menschlichen βίος gewählt. Einhellig geben die Griechen, also auch der Hellene Synesios, dem βίος θεωρητικός die Vorrangstellung⁴², während die Römer – das wird bei Cicero durchreflektiert – den politischen βίος vorziehen⁴³.

Der individuelle βίος wird in der Wahl ergriffen. Nach Platon kommt es darauf an, „mit Rücksicht auf die Natur der Seele die schlechtere und die bessere Lebensform unterscheiden zu können; die schlechtere ist dabei die, welche die Seele ungerecht macht, die bessere aber, welche sie gerecht macht“⁴⁴. Dieser platonischen Auffassung, daß man seine Lebensform nur nach gründlicher Erforschung der eigenen φύσις richtig wählt, entspricht die stoische Maxime: „der Natur gemäß leben“, wobei das τῆ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν = ζῆν κατὰ φύσιν für den Menschen erst in einem ζῆν κατὰ λόγον

³⁸ R. Bultmann, Art. ζάω etc., in: TWNT 2 (Stuttgart 1935) 833/844; A. Müller, Art. Bios (Leben, Lebensform), in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (Basel 1971) 948/949; W. Jäger, Seinsgewißheit und ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ. Die Griechen und das philosophische Lebensideal, in: R. Wisser (Hg.), Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium (Tübingen 1960) 1/19.

³⁹ Phileb 22a: τρεῖς μὲν βίοι προυτέθησαν.

⁴⁰ Politeia 581c: ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι φιλόσοφον, φιλότινον, φιλοκερδές.

⁴¹ βίος ἀπολαυστικός, πρακτικός bzw. πολιτικός und θεωρητικός. Vgl. Arist., Eth Nic I 3: 1095 b 14 ff.

⁴² Belege bei Müller a. a. O. 949 Anm. 10.

⁴³ Resp I 17, 26 ff.

⁴⁴ Politeia 618de.

verwirklicht wird⁴⁵. Daraus ergibt sich, daß das Verlassen des einmal nach Prüfung der eigenen Natur gewählten Lebenswegs höchste Unmoral bedeutet, da es sich um einen Verstoß gegen das eigene, gottgegebene Innerste handelt⁴⁶.

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Synesios seine Natur prüft, bevor er die Wahl zum Bischof annimmt⁴⁷. Für ihn bedeutet die Übernahme des Bischofsamtes den Umsturz einer bestehenden Lebensordnung⁴⁸, einen „Wechsel von einer Lebensform in eine andere“⁴⁹, den man nicht leichtfertig vornehmen darf. Daher bittet er, „der Geber dieser Lebensform möge auch der Schützer seiner Gabe sein“⁵⁰.

Von dieser klassischen βίος-Lehre aus formuliert Synesios nun seine Theorie zum Staat-Kirche-Verhältnis, indem er den praktischen herrscherlichen βίος und den theoretischen heiligen βίος einander gegenüberstellt. Von den Menschen, die den herrscherlichen βίος leben, sagt er, daß Gott „sie auf die ὕλη hingelenkt hat“. Der Begriff ὕλη umschließt alles Materielle als letzte Stufe des platonischen Seinsschemas, letztlich die gesamte außer Gott existente Welt, insofern sie der Ordnung bedarf⁵¹. Die Ordnung dieses umfassenden, ethisch indifferenten außergöttlichen Bereichs ist dem Herrscher aufgegeben. Ihm obliegen die πράγματα, d. h. alle zur Erhaltung des Staates, also der idealen menschlichen Gemeinschaft, notwendigen Aktivitäten. Er erfüllt seinen Auftrag, indem er die Gesetze des Staates anwendet. Nach Platon und dem Platoniker Synesios handelt es sich um eine eminent vornehme Aufgabe, zu deren rechter Erfüllung nur die Besten berufen sind; eigentlich ist nur ein Philosoph aufgrund seiner tieferen Einsicht dazu befähigt⁵².

Eins lehnt Synesios jedoch trotz seiner Hochschätzung der herrscherlichen Lebensform energisch ab: die Zuständigkeit des Herrschers in den

⁴⁵ Belege zur stoischen Auffassung siehe im Index zu *J. von Arnim / M. Adler, Stoicorum veterum fragmenta IV* (Lipsiae 1924) 61/62.

⁴⁶ Vgl. *H. Dörrie, L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.*, in: *ders.: Platonica minora* (München 1976) 317/318. Dörrie bringt das Beispiel eines Studenten, der wegen eines bloßen „Fachwechsels“ vom Studium der Rhetorik zu dem der Philosophie getadelt wird.

⁴⁷ Ep. 95 (PG 66, 1465 A) bittet er sogar seinen Freund Olympios: πρὸς τὴν ἐμὴν φύσιν τὸ πρᾶγμα ἐξετάσας, εἰσηγήσαιο γνώμην, ὃ τί με δεήσει ποιεῖν.

⁴⁸ Ep. 57 (PG 66, 1389 A): ἔφερον, ἀλλὰ δυσηλιάστως τὴν καινοτομίαν τοῦ βίου.

⁴⁹ Ep. 105 (PG 66, 1488 C): εἰς βίον ἀπὸ βίου μετασκευάζεσθαι. Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1392 A): . . . τῆς γέ τοι τοῦ βίου μεταβολῆς . . .

⁵⁰ Ep. 95 (PG 66, 1464 D / 1465 A): εὔχομαι τὸν γενόμενον νομέα τοῦ βίου, γενέσθαι καὶ τοῦ νευηθέντος προστάτην.

⁵¹ Vgl. *G. Di Napoli / V. Mathieu, Art. Materia, I. La materia nella filosofia antica e medioevale*, in: *Enciclopedia Filosofica 3* (Venezia / Roma 1957) 376/377; *C. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890).

⁵² Vgl. Platon, *Politeia* 473cd. Synesios spricht in *Oratio de regno* 22 (PG 66, 1108 A/C) den Wunsch aus, der Herrscher möge sich der wahren Bildung zuwenden, damit sich Herrschermacht und Philosophie zum Wohl der Menschheit zusammenfinden.

Angelegenheiten der Religion. In seinem „Traktat über die Träume“ spielt er auf die Staatsgesetze – wohl die des Kaisers Theodosius vom Jahr 392 – an, die die Ausübung des heidnischen Kultes unter Strafe stellten. Er betont nachdrücklich und etwas ironisch: Die Mantik durch „Träume verbieten weder die Gesetze des neidischen Staates noch könnten sie es, wenn sie es wollten. Kein Tyrann kann den Traum verbieten, er müßte denn auch den Schlaf aus seinem Reich verbannen“⁵³. Synesios beansprucht generell einen vom Staat nicht kontrollierten Freiraum für die Religion, und zwar verlangt er ihn in seiner toleranten Weise für eine jede⁵⁴.

Für die Religion sind allein jene zuständig, die den heiligen βίος leben. Von ihnen sagt Synesios: „Gott hat sie auf sich selbst hingeordnet.“ Ihre vornehmste Bestimmung ist das Gebet, ihre umfassende Aufgabe die Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen.

Die Hinordnung des Priesters und Bischofs auf Gott charakterisiert Synesios genauer als ein ἴσα τῷ θεῷ, als ein „Gottgleichsein“⁵⁵. In dieser Formulierung klingt sehr deutlich Phil 2, 6 an, wo es von Christus heißt, daß er sich im Stande des εἶναι ἴσα θεῷ, des „Gottgleichseins“ befindet⁵⁶. Ein an Christus ausgerichtetes Gottgleichwerden verlangt Synesios vom Bischof. Es ist wichtig, hier den zugrunde liegenden Schrifttext zu verifizieren. Er dient als *ein* Beleg dafür, daß Synesios, dem man nur geringe Kenntnis der biblischen Schriften nachgesagt hat, seine Vorstellung vom heiligen βίος biblisch fundiert, also ein aus dem Platonismus übernommenes Schema mit biblisch-christlichem Gedankengut füllt.

Nach Synesios impliziert diese Hinordnung auf Gott eine Abkehr von dem „materiellen“ Bereich, der dem Herrscher zugeteilt ist: „Wie einer sich von der Materie abwendet, wendet er sich Gott zu. ‚Geistige Schau‘ ist das Ziel des Priestertums, das seinen Namen nicht verleugnet.“⁵⁷ Entsprechend dieser Zielsetzung sind nicht die πράγματα, sondern ist das ἐν ταῖς εὐχαῖς εἶναι primäre Aufgabe des Bischofs.

Andererseits hindert diese Grundausrichtung Synesios nicht, die Übernahme von Aufgaben verschiedenster Art durchaus zur Verwirklichung des heiligen βίος zu rechnen. Grundsätzlich gilt vom Bischof: „In allem, was

⁵³ De insomniis 8 (PG 66, 1304 D): Ταύτην οὐδὲ οἱ νόμοι τῆς βασκανοῦ πολιτείας κωλύουσιν, οὐδ' ἂν εἰ βούλοιντο, δύναιντο . . . Οὐδ' ἂν διατάξαιτο τύραννος ὀνειρώων ἀθεάμονας εἶναι. οὐκ εἰ μὴ γε καὶ τὸ καθεῦθεν ἐκ τῆς ἀρχομένης ἀποκηρύξειεν.

⁵⁴ Diese Fürsprache für die Freiheit heidnischer Kultformen fällt zwar in die Zeit vor seiner Taufe, aber in dieser Zeit toleriert er auch das Christentum; vgl. z. B. Ep. 146 (PG 66, 1541 D / 1543 B), wo er seinen zum christlichen Mönchtum übertretenden Freund Johannes beglückwünscht und um sein Gebet bittet.

⁵⁵ Ep. 105 (PG 66, 1484 B).

⁵⁶ Vgl. zu dieser im NT einmaligen Formulierung noch Joh 5, 18: ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

⁵⁷ Ep. 57 (PG 66, 1396 B): Ἦμα γὰρ ἀποστρέφεται τὴν ὕλην, καὶ πρὸς θεὸν ἐπιστρέφεται. θεωρία τέλος ἐστὶν ἱερωσύνης μὴ ψευδομένης τὸ ὄνομα.

Gott betrifft, soll er nicht sich selbst, sondern allen gehören.“⁵⁸ Sein Aufgabenbereich ist sehr umfassend. Einen besonderen Stellenwert scheint Synesios dem Kultischen zuzuweisen, wodurch der Mensch zur Katharsis geführt, vor Gott geheiligt wird⁵⁹. Er betont ferner die Verkündigung und die Lehre der Normen rechten Handelns⁶⁰. Über die Alltagspflichten des Bischofs – darunter fallen die sozialen Aufgaben, die sich in der Gemeinde stellen, – sagt er: „Der Bischof muß so viele Aktivitäten übernehmen, wie die anderen zusammen. Er muß die Angelegenheiten aller besorgen, oder er fällt allen Anschuldigungen anheim.“⁶¹

Gerade in diesem Punkte entsteht für den *Philosophen* Synesios ein Dilemma. Zwar steht für ihn die Notwendigkeit des verantwortlichen Einsatzes für die Mitmenschen außer Zweifel⁶²; er spricht auch mit Hochachtung und Bewunderung von seinen Brüdern im Bischofsamt, „welche die ständige Beschäftigung mit menschlichen Dingen doch nicht vom Göttlichen abschneidet“⁶³. Er selbst möchte jedoch kein „Volksbischof“ in diesem Sinne sein, wie er auch kein Popularphilosoph gewesen ist⁶⁴. Synesios ist der Überzeugung, daß jemand, der in seinem Leben Philosophie und Priestertum miteinander verbindet, notwendig der Muße bedarf⁶⁵. Als platonisch geprägter Philosoph weiß er, daß „bloßes Handeln in Gedränge, mit Anstrengung und Mühe, die Zeit verbraucht und die Seele in Geschäftssorgen versinken läßt“⁶⁶, daß „Muße aber den Geist nährt und auf Gott hinrichtet“⁶⁷. Diese Einstellung ist sicher bemerkenswert⁶⁸, aber Synesios zeigt

⁵⁸ Ep. 105 (PG 66, 1484 B): Τὰ δὲ γε πρὸς τὸν θεόν, οὐκ ἂν ἴδιος, ἀλλὰ κοινότητος εἶη.

⁵⁹ Beispielsweise Ep. 105 (PG 66, 1484 D): καὶ ἐτέρους τῶν μασμάτων ἐκπλύνοντα. Ep. 57 (PG 66, 1385 D) betont er τοῦ θυσιαστηρίου τὴν λειτουργίαν. Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1397 B).

⁶⁰ Ep. 105 (PG 66, 1484 B): . . . νομοδιδάσκαλος ὢν, καὶ νενομισμένα φθεγγόμενος.

⁶¹ Ep. 105 (PG 66, 1484 B): Χρὴ δὲ αὐτὸν καὶ πράγματα πράττειν, ὅσα πάντες ἅμα. Τὰ γὰρ ἀπάντων μόνον δεῖ πράττειν, ἢ πάσαις αἰτίαις ἐνέχεσθαι.

⁶² Ep. 57 (PG 66, 1388 B) weist er darauf hin, daß er auch in der Zeit vor seinem Bischofsamt zum Nutzen der Bürger und Städte gewirkt hat. Nach Ep. 57 (PG 66, 1392 C) weiß er sich als Bischof πᾶσι δὲ ἐκκείμενος, ἐφ' ᾧ προσανακλάεσθαι καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἕκαστον ὀλοφύρεσθαι.

⁶³ Ep. 105 (PG 66, 1484 C): Μακαρίζω τὰς φύσεις αὐτῶν, κάκεινους ἀληθῶς εἶναι ἡγοῦμαι τοὺς θεοὺς ἄνδρας· οὐς τὸ ὀμιλεῖν πάνυ πράγμασιν ἀνθρωπίνους μὴ ἀποκόπτει τοῦ θεοῦ. Vgl. Ep. 105 (PG 66, 1484 C).

⁶⁴ Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1397 B): Ἄλλ' ὥσπερ οὐδὲ φιλόσοφος ἐγενόμην δημόσιος . . . οὔτως οὐδὲ ἱερεὺς δημόσιος εἶναι βούλομαι.

⁶⁵ Ep. 57 (PG 66, 1396 C): Σχολῆς δεῖ τῷ μετὰ φιλοσοφίας ἱερατεύοντι.

⁶⁶ Ep. 57 (PG 66, 1388 B): Τὸ γὰρ ὠθισμῷ, καὶ μόχθῳ, καὶ μόλις ποιεῖν, τοῦτο ἐστὶν ὁ δαπανᾷ τὸν χρόνον, καὶ τὴν ψυχὴν ἐμβαπτίζει μεριμναῖς πραγμάτων. Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1397 C): Καταχωννύμενος δὲ ὑπ' αὐτῶν (= πραγμάτων), ἔμαντοῦ τε ἐπιλήσμων εἰμί, καὶ τῶν πραγμάτων ζημίαν ποιῶ.

⁶⁷ Ep. 57 (PG 66, 1388 A): . . . τὸ τὸν νοῦν ἐκτρέφειν, καὶ συνιστᾶν τῷ θεῷ τὸν ἔχοντά τε αὐτὴν (= σχολὴν) καὶ καρπούμενον.

⁶⁸ Vgl. dazu noch Ep. 11 (PG 66, 1348 C/D).

sich darin doch wohl zu sehr als Philosoph, zu wenig als christlicher Bischof. Theoretisch gelingt es ihm nicht ganz, sein Dilemma zu überwinden. Zwar sieht er – auch als Philosoph! – durchaus eine Möglichkeit, θεωρία und πράξις miteinander zu verbinden, indem er beide als legitime Teile der Philosophie auffaßt⁶⁹; daneben aber stellt er doch ganz kategorisch die These: θεωρία δὲ καὶ πράξις οὐκ ἄξιουσι συγγίνεσθαι⁷⁰.

Wie Synesios über eine Rangordnung der herrscherlichen und priesterlichen Gewalt denkt, geht aus dem hier zu besprechenden Text nicht unmittelbar hervor, da dem aktuellen Anlaß gemäß die streng durchgeführte Unterscheidung der beiden Lebensformen und der entsprechenden Kompetenzbereiche im Vordergrund stehen. Auch an anderer Stelle will Synesios grundsätzlich die „heiligen Gesetze“ der Kirche und die „Rechtsprechung des Staates“ sauber getrennt wissen⁷¹. In einem Brief an einen straffällig gewordenen Bittsteller vertritt er die volle Selbständigkeit des Staates in Sachen der Rechtsprechung und des Strafvollzugs: „Ich will die Gesetze nicht auflösen und die Kerkertüren nicht sprengen; denn wenn den Bischöfen das politische Amt zustehen würde, müßten sie auch die Schlechtigkeit bestrafen. So aber ist das öffentliche Schwert nicht weniger als das Sühnwasser in den Vorhöfen der Kirche ein Mittel, den Staat zu reinigen.“⁷²

Deutet bereits der letzte Teil des Zitats an, daß die Kirche durch ihre Kulthandlungen auch auf den Staat einwirkt, so zeigt Synesios in der Andronikosaffäre, daß er es für eine unbedingte Pflicht des Bischofs hält, auf diplomatischem Weg politisch tätig zu werden, sobald der Staat seine Kompetenz mißbraucht und Recht in Unrecht verkehrt, und auch mit kirchlichen Mitteln aufs härteste einzugreifen, sobald der Staat Religion und Kirche antastet. Aus seinem tatsächlichen Verhalten wird deutlich, daß er die Autonomie des Staates doch nur als eine relative ansieht und die δύναμις des Bischofs, die bischöfliche Amtsbefugnis, über die des Vertreters des Staates stellt. Unter der für ihn entscheidenden Voraussetzung, daß die „Herablassung zum Irdischen“ dem Bischof keinen spirituellen Schaden zufügt, hält Synesios es sogar prinzipiell für möglich, daß es solche Männer gibt, die „sowohl Priester sein als auch Städten vorstehen“ können⁷³.

⁶⁹ Ep. 103 (PG 66, 1476 D): Δύο γὰρ αὐται μερίδες φιλοσοφίας, θεωρία καὶ πράξις.

⁷⁰ Ep. 57 (PG 66, 1396 B). – Vgl. M. Kertsch, Gregor von Nazianz' Stellung zu *Theoria* und *Praxis* aus der Sicht seiner Reden, in: Byz 44 (1974) 282/289.

⁷¹ Vgl. Ep. 67 (PG 66, 1420 D): Ἐδόκει δὴ μοι τὸ πρᾶγμα δεινὸν εἶναι, καὶ πέρα δεινοῦ, καὶ ἀγανακτικέον ὁμοῦ μὲν ὑπὲρ τῶν νόμων τῶν ἱερῶν, ὁμοῦ δὲ καὶ ὑπὲρ τῶν δικαίων τῆς πολιτείας. Συγκυθῆναι γὰρ ἅμα πάντα...

⁷² Ep. 121 (PG 66, 1500 D / 1511 A): Εἰ δὲ δεῖ πάντως ὑπερέχειν σὲ τῶν νόμων· ἀλλὰ μὴ ἔγωγε εἶην ὁ παραλύων αὐτούς, καὶ τὰς θύρας καταρῶγγνός τοῦ ἐπὶ τοῖς δεσμώταις οἰκήματος. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἦν ἐπὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἡ πολιτεία, τούτους ἔδει τῆς πονερείας κολαστὰς εἶναι. Ὡς ἔστι γε τὸ δημόσιον ξίφος οὐκ ἦττον, ἢ τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι χερνίβα, πόλεως καθαρτήριον.

⁷³ Vgl. Ep. 57 (PG 66, 1396 C): Εἰ δ' εἰσὶ τινες, οἱ μὴδ' ἀπὸ τῆς συγκαταβάσεως

Zur rechten Würdigung der Haltung und Lehre des Synesios bezüglich des Verhältnisses von priesterlicher und herrscherlicher Gewalt sei noch einmal an die kirchenpolitische Gesamtsituation jener Zeit erinnert. Es ist symptomatisch, daß Bischöfe ganz nach politischem Gutdünken ein- und abgesetzt wurden. Gewiß war Synesios weder der erste noch der einzige, der sich gegen Übergriffe seitens des Staates zur Wehr setzte. Es sei nur an die Großen des Ostens, an Athanasius, Basilius, Johannes Chrysostomus erinnert. Aber als letztgenannter, den Synesios übrigens sehr schätzte, sein mutiges Eintreten für Reinheit und Unabhängigkeit der Kirche mit Verbannung und im Jahr 407 mit dem Tod in der Fremde bezahlen mußte, äußerten christliche Bischöfe: „Kaiser, du bist von Gott über die Bischöfe gesetzt; über dir steht niemand; du herrschest über alle, und darum hast du das Recht zu tun, was du willst.“⁷⁴ Dieser beschämende Satz sei als Kontrast zu Haltung und Lehre des Synesios angeführt.

Gelasius griff etwa 80 Jahre später – auf welchem Weg auch immer – den Gedankengang des Synesios auf und gestaltete ihn aus. Es konnte und sollte hier nicht geklärt werden, wie die deutlichen Übereinstimmungen von Synesios und Gelasius zustande gekommen sind. Die wesentlichen Unterschiede liegen in den Kernworten: zwei Lebensformen – zwei Gewalten. Der Hellene Synesios bestimmt das Staat-Kirche-Verhältnis aus grundsätzlicher Reflexion auf der Basis einer platonischen Philosophie, die er im christlichen Sinn anwendet. Der Lateiner Gelasius greift in juristischem Denken alt-römisches Vokabular und die daran geknüpften Vorstellungen von *auctoritas* und *potestas* auf und aktualisiert sie in der jeweiligen Gewalt von Staat und Kirche.

Synesios und Gelasius treffen sich noch einmal am Schluß ihrer Darlegungen in der Forderung, daß beide, Staat und Kirche, in Selbstbescheidung (= *modestia*) und ohne Übergriffe ihrer Aufgabe gerecht werden müssen. Ich zitiere Synesios: „Gott fordert von beiden das *καλόν*!“ Der letzte Terminus bleibt am besten unübersetzt. In diesem Begriff wird das ganze Spektrum des Guten, Schönen und Wahren, all dessen, was Gott gemäß ist, eingefangen⁷⁵. Verwirklicht wird das *καλόν* durch Klugheit, Maßhaltung, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Synesios von Kyrene hat uns mit dieser Forderung des *καλόν* ein Kriterium hinterlassen: An der Verwirklichung des *καλόν* wird die Bemühung einer jeden Zeit um das richtige Verhältnis der Kirche und des Staates zueinander und zu ihrer je eigenen Aufgabe zu messen sein.

βλάπτονται, δύναιντο ἄν και ἱεροῦσθαι, και πόλεων προστατεῖν. Ἄκτις ἡλίου κἂν ὁμιλήσῃ βορβόρω, μένει καθαρά και ἀμόλυτος.

⁷⁴ Palladius, *Vita Joannis Chrys.* 10 (PG 47, 34): Βασιλεῦ, σὺ ἡμῖν παρὰ θεοῦ οὐκ ἐξουσιαζόμενος, ἀλλ' ἐξουσιάζων τῶν πάντων, ἔξεστί σοι ὁ θέλεις ποιῆσαι.

⁷⁵ Vgl. W. Grundmann / G. Bertram, Art. *καλός*, in: TWNT 3 (Stuttgart 1938) 539/558, bes. B. *καλός και ἀγαθός* und C. *καλός* und τὸ *καλόν* im Griechentum und im Hellenismus (540/545).

Papstschisma und Frömmigkeit (I)

Die „Ad instar-Ablässe“

Von KARLHEINZ FRANKL

1. Die Fragestellung

Aus der Beschäftigung mit dem Pönitientiale, das Abt Christoph *Schleicher* um 1480 für die Beichtiger von Maria-Zell verfaßte, erwuchs die vorliegende Studie über die „Ad-instar“-Ablässe¹. Das Bußbuch, in der Art der damals gebräuchlichen pastoralen und liturgischen Handreichungen ausgearbeitet, wäre nicht weiter bedeutsam, würde nicht sein erster Teil die genaue Anweisung für die Feier des großen Ablasses bieten, der vom Oktavtag Mariä Himmelfahrt bis zum Fest der Enthauptung Johannes' des Täufers in Maria-Zell zu gewinnen war. Für diese Indulgenz nun, die „Bonifaz IX. 1399 ‚ad instar‘ nach dem problematischen Ablassschatz von San Marco in Venedig verliehen hatte, gilt die ganze verworrene Frage nach dem wirklichen Ausmaß dieses angeblich vollkommenen Straferlasses“².

Die Aufmerksamkeit wandte sich deshalb den Ablassvergaben Bonifaz' IX. zu, die an der kopiaalen Überlieferung der päpstlichen Register zu studieren, ein längerer Aufenthalt in Rom ermöglichte. Dabei ergab es sich, daß Bonifaz IX. den venezianischen Ablass, so einzigartig sich dieser in den steirischen Bergen ausnehmen mochte, doch hundertfach ausschüttete. Nicht nur hohe Kathedralen und überlaufene Wallfahrtsorte rühmten sich sol-

¹ Das Bußbuch, heute im Stiftsarchiv St. Lambrecht, Sign. nr. 1484, verwahrt, trägt auf einem Vorsatzblatt aus dem 17. Jahrhundert den Titel: Pönitientiale Cellense a Reverendo Patre Domino Joanne Christophoro Schleicher Abbate quondam in Weichenstephan ordinis sancti Benedicti Frisingensis Dioecesis, postea Rectore et Concionatore eximio in Cella Beatae Mariae Virginis in Styria, Decretorum Doctore, et Sacratissimae Theologiae Baccalaureo formato conscriptum circa Annum Domini MCCCCLXXX. – Ebenso im 17. Jahrhundert wurde dem Pönitientiale eine biographische Skizze vorangesetzt, die einige wichtige Daten für das Leben Abt Schleichers festhält: Von Innerösterreich abstämmig, war er 1384 vom Konvent des bayrischen Benediktinerstifts Weihenstephan zum Abt gewählt worden. Nachdem er dem Kloster einige Jahre vorgestanden hatte, resignierte er, begab sich nach Bologna und erwarb hier den Doktorhut des kanonischen Rechts. Den Rest seines Lebens verbrachte er in Maria-Zell, gleich berühmt als Prediger, Beichtvater und Schriftsteller. 1507 ist er hier gestorben.

² K. Amon, Die Steiermark vor der Glaubensspaltung. Kirchliche Zustände 1490 bis 1520. Kirchliche Einteilung und Verfassung, ordentliche Seelsorge, christliche Liebestätigkeit (Geschichte der Diözese Seckau (hg. v. E. Tomek) III, Graz-Wien-Köln 1960), S. 300.

cher Ablassprivilegien, auch kleine Dorfkirchen und offene Flecken im freien Land wurden damit ausgezeichnet.

Der Umgang mit den Registern eröffnete zugleich die Einsicht, daß der *Perdono di San Marco* keineswegs der einzige Ablass war, den Bonifaz IX. weitergab. Vielmehr gruppierten sich bei der Aufnahme der Urkunden um den Stock der *San Marco*-Ablass bald andere Fonds von „*Ad-instar*“-Privilegien, die weitberühmte Straferlässe an jedermann, der darum bat, vermittelten. Als schließlich alle im Register festgehaltenen Urkunden aufgenommen waren, markierte die *Portiuncula*-Indulgenz den Höchststand an Verleihungen, dem gegenüber der venezianische Ablass um einiges zurückfiel. Mit Abstand folgte dann das breite Feld der Gnaden nach dem Muster von Aachen, Einsiedeln, Collemaggio und San Pietro in Vincoli. Endlich fanden sich unter diese oftmals gewährten Straferlässe noch andere Privilegien eingestreut, die weiter nicht bekannte Indulgenzen das eine und andere Mal vergaben.

Dieser reiche Bestand an Urkunden löste die Untersuchung aus ihrer ursprünglichen Beschränkung auf den *San Marco*-Ablass und weitete sie zu einer Prüfung aller „*Ad-instar*“-Indulgenzen; das Hauptaugenmerk blieb dennoch auf dem venezianischen Ablass gerichtet.

Über die „*Ad-instar*“-Ablass sind wir bisher nur im geringen Maß unterrichtet. Das voluminöse Kompendium von Eusebius *Amort*³, das vor rund 200 Jahren ein reiches Material, besonders zur Geschichte des Ablasses, zusammentrug, ist zu umfassend angelegt, als daß es einzelne Perioden oder Entwicklungen ins Detail verfolgen ließe.

In der Zeit des Spätmittelalters hatte sich zwar die Ablassdiskussion, die um die Wende zu unserem Jahrhundert sich entspann, angesiedelt, aber der konfessionelle Hader verbiß sich damals nur in den Ablass „von Schuld und Strafe“. Die „*Ad-instar*“-Ablass gerieten hierbei zwar manchmal in das Sperrfeuer der Auseinandersetzung, aber auch nur insoweit, als sie den Beweis oder das Gegenargument für die Behauptung zu liefern schienen, der Papst habe mit ihnen Schuld und Strafe erlassen. Daraus wird verständlich, warum die fundamentale Darstellung von Nikolaus *Paulus*⁴, den „*Ad-instar*“-Indulgenzen nur ein paar über das ganze Werk hin verstreute Zeilen widmet und sich dabei auf die Bekanntmachung einiger Urkunden beschränkt. Einzig in der Monographie von Max *Jansen* über Bonifaz IX. und sein Verhältnis zur deutschen Kirche⁵ nehmen die gesuchten Ablass

³ E. *Amort*, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*. Venetiis 1738.

⁴ N. *Paulus*, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter I u. II (Vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts; Paderborn 1922/23). III (Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters; Paderborn 1923)*.

⁵ M. *Jansen*, *Papst Bonifatius IX. (1389–1404) und seine Beziehungen zur deutschen Kirche (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte hg. v. H. Grauert, III, 3. u. 4. Heft, Freiburg i. Br. 1904), S. 163 ff., S. 176 f.*

mehr Raum ein; aber es bleibt auch hier bei einer aufzählenden Aneinanderreihung der mehr zufällig entdeckten Quellen.

Die 1923 vorgelegte Dissertation von Ferdinand *Graf* über Dietrich von Niem und dessen Stellung zum Ablass⁶ beschränkt sich darauf, den damals noch nicht edierten Traktat „De iubilellis“ des mißvergnügten Kurialen zu kommentieren. Sie geht auf die „Ad-instar“-Ablassse ebenso wenig ein, wie die ein Jahrzehnt später erschienene Biographie Dietrichs von Niem aus der Feder von Hermann *Heimpel*⁷.

Von der Studie Arnold *Esch*⁸, die das Ringen Bonifaz' IX. um den integren Besitz des Kirchenstaats würdigt, war eine ausdrückliche Behandlung der Ablassse von vornherein nicht zu erwarten. Immerhin teilt sie einige interessante Einzelheiten der Ablasspraxis dieses Papstes mit⁸.

Nicht wenige der „Ad-instar“-Ablassse förderte die landesgeschichtliche Forschung aus den Tiefen der Archive zutage. Aber allermeist beschränkte man sich darauf, den Ablass bekanntzumachen und verweist zu seiner Erklärung fast immer auf die doch recht bescheidenen Bemerkungen, die N. Paulus zu den „Ad-instar“-Ablasssen macht.

Angesichts dieses Forschungsstandes⁹ versucht die vorliegende Arbeit, dem Aufkommen der „Ad-instar“-Ablassse nachzuspüren, und zu zeigen, wie sie sich unter Bonifaz IX. zu einer Einrichtung verfestigten. Dazu mußte das Kapitel über die Supplik der „Ad-instar“-Ablassse sehr ausführlich gehalten werden, weil es in diesem Stadium des Beurkundungsgeschäftes möglich ist, anzuzeigen, ob für das rapide Anwachsen dieser Ablassse das Begehren von „unten“, der Bittsteller, die treibende Kraft war, oder die päpstliche Kanzlei für die Verbreitung verantwortlich war. Gleichsam einen Querschnitt durch das „Ad-instar“-Ablasswesen legt das Kapitel über die einzelnen Indulgenzen, die weitergegeben wurden. Wenn da Urkunde an Urkunde gereiht wird, überzieht die Landkarte der römischen Obödienz ein dichtes Gewebe von Portiuncula- und San Marco-Ablasssen, das bunt durchschossen wird von einzelnen italienischen, deutschen und selbst ultramarinen Indulgenzen.

So sehr der Kulturhistoriker angetan sein mag, wenn er etwa an der deutschen Ostseeküste vier, fünf, sechs Ablassse des südlichen Venedigs entdeckt, so wenig billigten die Zeitgenossen diese Indulgenzen Bonifaz' IX.;

⁶ *F. Graf*, Die Ablassfrage und Dietrich von Nieheim (Freiburger phil. Diss. [masch.] 1923).

⁷ *H. Heimpel*, Dietrich von Niem (c. 1340–1418). (Westfälische Biographien II, Münster 1932).

⁸ *A. Esch*, Bonifaz IX. und der Kirchenstaat. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 29, Tübingen 1968), S. 56 f.; S. 292.

⁹ Die ungedruckte Dissertation von *H. Kochendörffer*, Bonifatius IX. (1389–1404) (masch. Berlin 1903) lag mir nicht vor, doch scheint sie das Ablasswesen nicht detailliert zu behandeln.

waren sie doch ein Vehikel für die allerorts einreißenden Mißbräuche und Verkehungen der alten Disziplin. Dies darzustellen, unternimmt das Kapitel über das Ausmaß der behandelten Ablässe. Am 22. Dezember 1402 widerrief Bonifaz IX. alle „Ad-instar“-Ablässe. Mit dem Versuch, das Revokationsdekret zu deuten und seine Wirkung festzustellen, schließt die Untersuchung ¹⁰.

¹⁰ Sie entstand dank einer Anregung durch Herrn Univ.-Prof. Dr. Karl Amon und wurde von der theologischen Fakultät der Universität Graz in umfangreicherer Fassung als Dissertation angenommen.

2. Die Quellen

Da die Darstellung sich hauptsächlich auf Urkunden stützt, hätten – den Grundsätzen der Diplomatie gemäß – deren Originale in der Empfängerüberlieferung aufgesucht werden müssen. Dieser Forderung zu entsprechen, erwies sich als praktisch unmöglich, denn verhältnismäßig wenige Urkunden sind erst ediert, der viel größere Teil liegt noch in den Archiven. Manche Ablassbriefe dürften auch vernichtet worden sein, als sie nach kurzer Zeit der Geltung widerrufen wurden. Dem gegenüber boten die päpstlichen Kanzleiregister eine Fülle von Urkunden, die – trotz der Verluste – ein im großen und ganzen genaues Bild des „Ad-instar“-Ablasswesens ergaben.

Seit Urban IV. ¹ hatte die päpstliche Kurie begonnen, die einzutragenden Briefe nach Materien zu sondern und eine doppelte Registerreihe zu führen: Während die politische Korrespondenz in den Registern der *litterae de curia* bewahrt wurden, vereinigte man in den *Kommunregistern* alle Gewährungen von Gnaden und Privilegien. Unter Johann XXII. erfuhr dieses Register eine tiefgreifende Veränderung ², insofern als der ins Ungeheure anwachsende Ausstoß von Briefen eine Unterteilung in einzelne Sachgruppen forderte, sollte das Register überhaupt noch benutzbar sein. Ab jetzt finden sich die Ablassurkunden zusammen mit anderen Gnaden in den Positionen „*De diversis formis*“.

Die *Kommunregister* Bonifaz' IX. eröffnen die Reihe der Lateranregister (*Reg. Lat.*) ³, die für die fünfzehnjährige Regierungszeit dieses Papstes

¹ H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien I* (Berlin 1958, 3. Aufl.), S. 114.

² *Ebd.* S. 115 f. – Vgl. auch: F. Bock, *Einführung in das Registerwesen des avignonischen Papsttums*, in: *QFIAB* 31 (1941), S. 1–37.

³ K. Fink, *Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung* (Rom 1951, 2. Aufl.), S. 39 ff.; H. Diener, *Die großen Registerserien im Vatikanischen Archiv (1378–1523). Hinweise und Hilfsmittel zu ihrer Benutzung und Auswertung* (Tübingen 1972), S. 21 ff.

119 Bände enthalten⁴. Verglichen mit den kümmerlichen Resten aus den Pontifikaten Urban' VI. oder Gregor' XII. ist diese Überlieferung zwar beträchtlich, aber doch auch stark dezimiert, bedenkt man, daß der ursprüngliche Bestand wohl über 200 Bände ausmachte⁵.

Die Suche nach „Ad-instar“-Ablässen setzte bei den Lagen „de diversis formis“ an, die in den späteren Jahren Bonifaz' IX. zu umfänglichen Bänden anwachsen, und erhob aus diesen Hunderte von „Ad-instar“-Privilegien.

Die Beurkundung der „Ad-instar“-Indulgenzen, die den Ablass meist mit einer Beichtvätervollmacht verband, geschah entweder so, daß für den Ablass und das Beichtväterindult zwei separate Urkunden ausgestellt wurden, oder in der Form, daß beide Verfügungen in einem Privileg vereinigt wurden. Da aber allermeist Ordensleute als Beichtväter eingesetzt wurden, finden sich – bei separater Beurkundung – die Beichtväterindulte in den Positionen „De regularibus“ eingetragen. Da nun Bände „de diversis formis“ aus jedem Pontifikatsjahr verloren sind, ließen sich nicht wenige Ablassprivilegien anhand der Beichtväterindulte in den Lagen „de regularibus“ erheben.

Mit Hilfe eines detaillierten Inventars ließ sich eine kleinere Anzahl von „Ad-instar“-Privilegien, die in andere Lagen versprengt sind, unschwer finden.

Nicht ohne Erfolg blieb schließlich die Durchsicht der Vatikanischen Register Bonifaz' IX. (Reg. Vat.)⁶ und einiger Bände der Supplikenregister (Reg. Suppl.)⁷, die zwar geringes, aber bedeutsames Material zu den gesuchten Ablässen enthielten.

Von besonderer Ergiebigkeit an „Ad-instar“-Privilegien erwies sich ein Exzerpt, das Alexander Raynaldus am Beginn des 17. Jahrhunderts aus den Kommunregisterbänden Bonifaz' IX. anfertigte⁸, von denen heute manche nicht mehr erhalten sind, weil sie durch die Verschleppung des Ar-

⁴ Die Bände werden einzeln beschrieben bei: G. Tellenbach (bearb.), Repertorium Germanicum II. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Urbans VI., Bonifaz' IX., Innocenz' VII. und Gregors XII. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1378–1415 (Berlin 1933), S. 7* ff.

⁵ Einen Versuch, den Bestand für den Beginn des 17. Jahrhunderts zu rekonstruieren unternahm: C. Krofta, Acta Urbani VI. et Bonifacii IX. Pontificum Romanorum I (Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia V/1 [1378–1396] Prag 1903), S. IV f. – Vgl. auch Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 2*. – Esch, Bonifaz IX., S. 653, Anm. 1.

⁶ Die Bestände für Bonifaz IX. sind beschrieben bei: Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 18* f. – Vgl. M. Giusti, I registri Vaticani e le loro provenienze originarie (Studie e Testi 165, Città del Vaticano 1952), S. 417. Diener, Registerserien, S. 9 ff.

⁷ Vgl. den Abschn. über die Supplik der „Ad-instar“-Ablässe, S. 76.

⁸ Es ist dies der oftmals benutzte cod. vat. lat. 6952. Beschreibung bei Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 17*.

chivs nach Paris verloren gingen⁹. In diesem Auszug, den heute die Vatikanische Bibliothek verwahrt, sind die Urkunden in Regesten festgehalten, wobei die Dispositionsformel der Ablassprivilegien so ausführlich wiedergegeben wird, daß auch die „Ad-instar“-Ablässe genügend gekennzeichnet sind. Ergänzt wurde der schon reiche Bestand an Urkunden durch einige in der Vatikanischen Bibliothek befindliche Formelbücher.

Trotz der durch das Register gebotenen Fülle wurde doch nicht auf die Empfängerüberlieferung verzichtet. Durch die publizierten Urkundensammlungen, wie auch durch die vielen Studien zur vorreformatorischen Geschichte, die meistens auch das Ablasswesen einbeziehen und hierbei nicht selten ein Privileg Bonifaz' IX. verarbeiten, erhöhte sich die Zahl der „Ad-instar“-Urkunden um nicht wenige Nummern. Aber auch so konnten die Verluste des Registers nicht ausgeglichen werden, die besonders dort eine weite Lücke klaffen lassen, wo für einen „Ad-instar“-Ablass sein Prototyp nicht zu ermitteln war. Archivrecherchen in Deutschland und Italien waren notwendig und auch erfolgreich. Die Empfängerüberlieferung bewahrt für manchen Ablass neben dem Privileg auch noch Briefe und Akten, die um die Beurkundung entstanden sind, sei es, daß sie die Petition des Ablasses verfolgen lassen – bei dem Verlust der Supplikenregister Bonifaz' IX. ein zwar geringer, aber doch hochgeschätzter Ersatz – sei es, daß sie die Ablasshandhabung und seine Auswirkungen beleuchten.

Sind die Urkunden für diese Untersuchung auch die Hauptquelle, so konnte zu ihrer Interpretation doch nicht auf die Zeugnisse der zeitgenössischen Geschichtsschreibung verzichtet werden. Speziell die annalistischen Notizen der volkssprachlichen städtischen Geschichtsschreibung des späten Mittelalters erwiesen sich als recht ergiebig¹⁰.

⁹ *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 4*. – Vgl. *R. Ritzler*, Die Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris unter Napoleon I und deren Rückführung nach Rom in den Jahren 1815–1817, in: RHM 6/7 (1962/64), S. 144–190.

¹⁰ Ungedruckte Quellen. Archivio Segreto Vaticano: Reg. Suppl.: 37, 40, 43, 45, 104 A. – Reg. Vat.: 316, 317, 320. – Reg. Lat.: 5, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 34, 36, 40, 41, 43, 47, 52, 57, 58, 59, 61, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 97, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 109, 110, 111, 113, 116, 118. (folgend abgekürzt: RL. 5 usw.).

Biblioteca Apostolica Vaticana: Cod. vat. lat. 3940, 6330, 6952. (folgend abgekürzt cvl. 6953). Cod. pal. lat. 685. Cod. vat. Chig. H III, 72.

Archivio di Stato di Venezia: Libro Commemorale IX.

Biblioteca Marciana, Venezia: Cod. marc. lat. XIV, 265.

Archivio Capitolare di San Severino, Marche: Perg. caps. I, nr. 2.

Archiv der Stadt Wien: Hauptarchivsurkunden Nr. 1379, 1402, 1429.

Hauptstaatsarchiv Düsseldorf: Stift Düsseldorf, Hs. 2.

Hauptstaatsarchiv Stuttgart: Bestand B 515 Weingarten Pu 113, 116.

Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe: Formelbuch sign. 67/1491.

Staatsarchiv der Freien Hansestadt Hamburg: Urkunden Threse Pp 103, 104.

Stiftsarchiv St. Lambrecht, Steiermark: Urkundenreihe Nr. 541, 595. – Pönitentiale des Abtes Christoph Schleicher, Sign. nr. 1484.

3. Das Ablasswesen bis zu Bonifaz IX.

Der Ablass ist heutzutage kein sehr beflügelnder Gegenstand theologischer wie historischer Forschung¹; schon einfach deshalb, weil er in der kirchlichen Verkündigung und in der Praxis der Frömmigkeit allmählich verschwindet. Daran ändert auch die Bemühung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Ablasswesen neu zu ordnen, nichts².

Die Kontroverstheologie um den Ablass ist längst erlahmt. War er noch um die Wende zu diesem Jahrhundert die Primzahl für das Verständnis Luthers und dementsprechend in seiner Bedeutung und Tragweite scharf umkämpft, hatte bald danach die protestantische wie katholische Forschung den reformatorischen Aufbruch Luthers an andere, frühere Daten geknüpft³. Das bleibende Ergebnis dieser konfessionellen Auseinandersetzung war eine vertiefte Erkenntnis des mittelalterlichen Ablasswesens, das in dem dreibändigen Werk von Nikolaus *Paulus* seine materialreiche Darstellung fand. Entsprechend der damaligen Blickrichtung kam es einem katholischen Forscher darauf an, nachzuweisen, daß sich die Lehre vom Ablass, wie sie die Hochscholastik entwickelt hatte, in allen Formen und Deformationen dieses Instituts durchhielt.

Der patristische Frühling der Jahrzehnte nach dem ersten Weltkrieg wies die Ablassforschung in die Väterzeit. Bernhard *Poschmann* versuchte den Ablass eng mit dem Bußsakrament zusammenzusehen⁴ und kam dabei zu neuen historischen Einsichten und nicht minder bedeutsamen theologischen Folgerungen, die darauf zielen, den fürbittenden Charakter des Ablasses neu zu werten und – gegenüber dem iurisdiktionellen Element – mehr in Anschlag zu bringen. Die Ergebnisse Poschmanns nahm Karl *Rahner* auf und vertiefte sich mit seinen anthropologischen Kategorien insbesondere zu einem neuen Verständnis der Sündenstrafe⁵.

¹ Abgesehen vielleicht von der Diskussion um Luthers Thesenanschlag; vgl. *E. Iserloh*, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 23/24, Münster 1968, 3. Aufl.).

² Die Neuordnung geschah durch die Apostolische Konstitution „*Indulgentiarum doctrina*“ vom 1. Jänner 1967 (AAS 59 (1967) S. 5–24). Eine Darstellung des neugeregelten Ablasswesens findet sich bei *E. Eichmann – K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Juris Canonici II (Sachenrecht, München 1967, 11. Aufl.) S. 84–91.

³ Siehe den Abschn. über das Ausmaß der Ablässe, wo eine geraffte Darstellung dieser Kontroverse gegeben wird; S. 207 ff.

⁴ *B. Poschmann*, Der Ablass im Lichte der Bußgeschichte (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 4, Bonn 1948).

⁵ *K. Rahner*, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln – Zürich – Köln 1958, 3. Aufl.) S. 185–210. *ders.*, Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln – Zürich – Köln 1967) S. 472–487, *ders.*, Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, daselbst, S. 488–518.

Die Ablassdiskussion der letzten Sitzung des Konzils war sichtlich von diesen historischen und theologischen Bemühungen angeregt, die einzelnen Voten verrieten unverkennbar ihre Abhängigkeit von den Resultaten Poschmanns und Rahners, sei es, daß man ihm zustimmte oder sie ablehnte⁶.

Wie stellt sich nach den Ergebnissen dieser Forschung die Entwicklung des Ablasses dar?

Die altkirchliche Praxis und die darüber reflektierende Bußlehre bestand dem Christen, der in Sünden fiel, von Anfang an die Möglichkeit einer Wiederversöhnung mit Gott zu; freilich nur nach einer oft lange währenden Bußzeit, die dem Sünder auch eine harte persönliche Bußleistung abforderte. Erst nachdem man Gott durch diese subjektive Genugtuung versöhnt glaubte, wurde der reuige Sünder wieder der Gemeinschaft der Kirche eingegliedert, aus der er sich durch seine Tat ausgeschlossen hatte⁷. Seit etwa dem 2. Jahrhundert nahm die Kirche die Buße des einzelnen in ihre seelsorgliche und fürbittende Obhut: Die ihr anvertraute Binde- und Lösegewalt vollzog sie am Büßenden in getrennten Aktionen. Der Sünder wurde nach seinem Bekenntnis als außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erklärt und ihm die Buße auferlegt; so wurde er „gebunden“. Die „Lösung“ erfolgte dadurch, daß er der Bußverpflichtung enthoben und der kirchlichen Gemeinschaft wieder eingegliedert wurde.

Das Axiom, das die Kirche bis ins Mittelalter unverändert festhielt, war die Forderung nach der „gerechten“ Buße, einer Leistung also, die der Schwere der Sünde entsprach⁸. Zu neuen theologischen Aussagen führte dieses Prinzip, als man begann, Kranken vor der Vollendung der ihnen auferlegten Buße, die Rekonziliation zu erteilen. Denn wie ist eine solche vorzeitige Rekonziliation mit der Forderung nach der gerechten Buße zu vereinbaren? Die theologische Konsequenz war die Verlagerung der noch ausstehenden Buße ins Jenseits, wo Gott den Rest einfordern würde⁹.

Diese neue Erkenntnis verleitete jedoch keinesfalls zu einer allgemein gemilderten Praxis, vielmehr blieben die Bußauflagen, die größtenteils in Synodalkanonien kasuistisch fixiert waren, bei der alten Härte und Dauer. Das änderte sich im Grunde auch nicht, als einzelne Teilkirchen begannen, diese

⁶ Vgl. *Iserloh*, Thesenanschlag, S. 12. – Die päpstliche Konstitution orientierte sich jedoch nicht an diesen Forschungsergebnissen. Sie hielt vielmehr an der Wirkung des Ablasses „per modum absolutionis“ fest, auch wenn sie dieses theologische Kürzel vermeidet und die Wirkung des Ablasses für Lebende als „auctoritative dispensare et applicare“ beschreibt. Vgl. *Eichmann – Mörsdorf*, Kirchenrecht II, S. 85, Anm. 1.

⁷ *B. Poschmann*, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (*Theophaneia*. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 1; Bonn 1940) zusammenfassend S. 481 f.

⁸ *B. Poschmann*, Die abendländische Kirchenbuße am Ausgang des christlichen Altertums (*Münchener Studien zur historischen Theologie* 7, München 1928) S. 6 f.

⁹ *Ders.*, Ablass, S. 3 ff.

allgemein anerkannten Tarife in Redemtionen und Kommutationen den Verhältnissen der Büßer anzupassen und in andere Bußwerke umzuwandeln¹⁰. Über die keltische und angelsächsische Kirche fand der Brauch der Kommutation und Redemption allgemeine Verbreitung. Dafür zeugen die Bußbücher des früheren Mittelalters, die zwar die ursprünglichen Bußtarife überliefern, für sie aber bereits geänderte Forderungen kennen und anwenden.

Das „Binden“, das in der Buße durch die Auflage des genugtuenden Werkes geschah, wurde auch „außersakramental“ geübt. Seit jeher galten gute Werke als sündentilgend. Diese expurgatorische Wirkung dachte man sich als besonders intensiv, wenn das gute Werk von den Trägern der Schlüsselgewalt empfohlen oder auferlegt wurde. So erklären sich die oftmaligen Aufrufe von Päpsten und Bischöfen, an guten Werken mitzuhelfen und die autoritative Form, mit der die dabei zu verdienende Sündenvergebung angeboten wurde¹¹. „In remissionem peccatorum iniungimus“ war die Formel, mit der die Päpste des 12. Jahrhunderts die größere sündentilgende Kraft der von ihnen empfohlenen Werke zum Ausdruck brachten¹².

War die Buße dem Sünder auferlegt worden, begleitete die kirchliche Gemeinschaft das sühnende Bemühen mit ihrer Fürbitte. Diesem Eintreten der ganzen Gemeinde wurde eine solche Bedeutung zugemessen, daß einzelne altkirchliche Schriftsteller die Lösegewalt auf die ganze Kirche ausdehnten, ihrer Fürbitte käme sozusagen lösende Gewalt zu. Innerhalb der Gemeinschaft waren es einige Stände, deren Gebet und Fürbitte sich der Sünder besonders zu versichern suchte. So empfiehlt Clemens von Alexandrien die Armen, Tertullian die Witwen und die Presbyter¹³. Den größten Einfluß erhoffte man sich bei Gott durch die Fürbitte der Märtyrer. Waren diese – dem allgemeinen Glauben nach – doch voll des heiligen Geistes und standen Gott ganz nahe. Konnte der Büßer auf die Interzession eines Märtyrers für ihn hinweisen, zögerte der Bischof nicht, dem Reuigen einen Teil seiner Bußpflicht zu erlassen¹⁴.

Zu den Frommen, deren Unterstützung der Buße gesucht wurde, zählten – wie Tertullian erwähnt – die Priester. Ihrem Gebet rechnete man eine besondere Sündenvergebungsgewalt zu, wurde es doch von den Trägern der Schlüsselgewalt vorgebracht. Diese Überzeugung gab dem priesterlichen Fürbittgebet eine besondere Form, die mit dem Rekurs auf die Schlüsselgewalt den Nachlaß der Sünden mehr oder weniger bestimmt ver-

¹⁰ B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Studien zur historischen Theologie 16, Breslau 1930) S. 50 ff.

¹¹ Ders., Ablaß, S. 42 f.

¹² Paulus, Ablaß I, S. 120 ff.

¹³ Poschmann, Paenitentia secunda, S. 256 f.

¹⁴ Ebd., S. 270 ff. – Poschmann, Ablaß, S. 9 ff.

hieß. Nach der immer wiederkehrenden Vokabel, daß durch diese Fürbitte von den Sünden „absolviert“ würde, bürgerte sich für diese Gebete der Ausdruck „Absolutionen“ ein. Zuerst lange auersakramental geübt, fanden die Absolutionen um das Jahr 1000 in die Buliturgie Aufnahme, wo sie allmählich die bisher üblichen einfachen Supplikationen verdrängten, bis sie im 13. Jahrhundert in indikativischer Form den Akt der Lossprechung in sich aufnahmen¹⁵. Wie wenige sie aber zuerst sakramental gedacht waren, erhellt schon aus ihrer Verwendung als Generalabsolutionen am Aschermittwoch, am Gründonnerstag und dem Schlußtag der Herbstsynode.

Das gesamte Buwesen wurde in Lehre und Praxis tiefgehend umorientiert, als seit dem Jahr 1000 die Beicht mit der Rekonziliation zusammengeschlossen wurde¹⁶. Da die Bußleistung dadurch an das Ende des Bußverfahrens verdrängt wurde, stellte sich der theologischen Reflexion die Frage, worauf sich die kirchliche Lösegewalt näher beziehe und wozu die Bußleistung vonnöten sei, wenn die vorausgegangene Rekonziliation der Tradition gemäß als sndentilgend angesehen wurde. Zur Lösung dieser Schwierigkeiten traten im allgemeinen Bewußtsein langsam die einzelnen Aspekte der Sünde schärfer auseinander; zuerst so, daß der Rekonziliation, somit der priesterlichen Lösegewalt, die Aufgabe zufiel, die den ewigen Tod herbeiführende Todsünde zu einer „vergebbaren“ Sünde zu machen. Diese sich erst allmählich schrfende Begrifflichkeit artikulierte sich schließlich in der seither gängigen Unterscheidung von Schuld – und Strafverfallenheit¹⁷.

Den Übergang zur Beichtrekonziliation begleiteten die Traditionselemente, die im Lichte der geänderten Praxis neu verstanden werden mußten. So wurde an der Forderung der gerechten Buße – wnngleich kommutierbar, weiter festgehalten, ihre Wirkung aber auf die Tilgung der zeitlichen Sndenstrafen bezogen. Diesen galt jetzt auch das fürbittende Gebet, sei es in der Buliturgie oder daß es auch sonst erbeten und gewährt wurde.

Aus dieser für die Jahrtausendwende eigentümlichen Konjunktion der einzelnen altkirchlichen Buelemente erwachsen im 11. Jahrhundert die ersten Ablässe. Eine Absolution wird mit dem Nachlaß der kanonischen Strafe verbunden, wobei für die vom Bußsakrament geforderte Leistung auersakramental ein anderes Buwerk auferlegt wird. Das Wesen dieser neuen Praxis liegt darin, daß die Absolution iurisdiktionellen Charakter annimmt. Sie verzichtet auf einen Teil der kanonisch geforderten Bußleistung und sieht die dadurch ausfallende Shnewirkung bei Gott durch das offizielle Gebet der Kirche, in der Absolution, ergänzt. Das auersakramental

¹⁵ J. Jungmann, Die lateinischen Buriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3. u. 4. Heft, Innsbruck 1932) S. 201 ff.

¹⁶ *Ebd.*, S. 249 f. – S. 265 ff.

¹⁷ Poschmann, Ablaß, S. 38 f.

übernommene gute Werk galt als ein Indiz für den Eifer des Büßers, der sich so des „absolvierenden“ Gebetes der Kirche besonders wert erweist.

Die 1035 von 4 südfranzösischen Bischöfen ausgesprochene Absolution gilt allgemein als der erste Ablass: Sie kündigten bei der Konsekration der Abteikirche San Pedro de Portella in Nordspanien an, daß alle Sünder, die zur Kirche kommen und diese durch Almosen unterstützen würden, von den „größeren Sünden“, für die sie Buße zu leisten hätten, absolviert sein sollten. Wer sich der Bruderschaft der Kirche anschließt, einen Beitrag leistet und eine Kerze opfert, sollte von allen Sünden, die mit einer Buße belegt waren, frei sein¹⁸. Diese weitreichende Reduktion der kanonischen Buße wurde von einer folgenden Synode zu Narbonne zwar berichtigt, aber der Vorgang als solcher blieb unangefochten.

Die religiöse Praxis hatte zu einem Institut gefunden, das durch seine augenscheinlichen Milderungen in der Bußdisziplin vom Christenvolk bald aufgegriffen wurde und in den verschiedensten Formen zum auszeichnenden Merkmal der Frömmigkeitgeschichte des späteren Mittelalters wurde.

Bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts ist ein stetes Ansteigen der Ablässe für Kirchenbesuch und Almosen zu verzeichnen, aber die Privilegien hielten sich der Zahl und dem Umfang nach in maßvollen Grenzen. Hatte man zuerst einen Teil der Buße erlassen, etwa das Fasten erleichtert, die Gebetspflichten aber aufrecht erhalten, so wurde es im 12. Jahrhundert üblich, ein bestimmtes Zeitmaß, zuerst in Tagen, später in Jahren, für den Nachlaß anzugeben. Wie dem reichen Material bei Nikolaus Paulus zu entnehmen ist, gingen die Ablässe der Päpste vor dem 14. Jahrhundert nicht über ein und zwei Jahre hinaus¹⁹.

Tritt bei den „Almosenablässen“ die Bedeutung der Absolution als sündentilgendes Fürbittegebet stärker heraus, so war es bei den ersten Kreuzzugsablässen die Redemption, die den Charakter des Ablasses bestimmte. Schon Alexander II. hatte 1063 den Rittern, die in den heiligen Krieg gegen die Mauren in Spanien eintraten, einen Ablass verheißen, der die Gleichheit des Kampfes gegen die Ungläubigen mit der zuvor auferlegten Buße festsetzte. Die Absolution hat hier deutlich den Sinn des jurisdiktionalen Nachlasses der kanonisch geforderten Bußleistung, ihre fürbittende Aufgabe tritt durch die Gleichheit der Werke zurück²⁰.

Urban II. rief 1095 auf der Synode von Clermont den ersten eigentlichen Kreuzzugsablass aus. Auch hier bestimmt den Charakter des Ablasses

¹⁸ Wer die Kirche besucht und ein Almosen entrichtet, „ab omnipotentis Christi dextera absolutus permaneat ex omnibus maioribus peccatis, unde penitentiam habet.“ – Poschmann, Ablass S. 45. – Für das Kerzen- und Geldopfer, „similiter, in Christi regno a ianitore regni celorum introductus, permaneat absolutus ex omnibus peccatis unde penitentiam accepit; quantumcumque ad nos ex nostra parte attinet, totum indulgemus.“ Poschmann, Ablass S. 44.

¹⁹ Paulus, Ablass I, S. 132 f. – ders., Ablass II, S. 1 ff.

²⁰ Poschmann, Ablass S. 55 f.

ses die Redemption. Die Teilnahme an der Kreuzfahrt sollte für die ganze kanonische Buße gelten: „Iter illud pro omni poenitentia reputetur“²¹. Daß darunter ein vollkommender Ablass zu verstehen ist, wurde neuerdings bestritten²².

In den Kreuzzugsindulgenzen hatte der Ablass zu einer Form gefunden, die – neben anderen Attraktionen – die westliche Christenheit zu immer neuen Orientzügen aneiferte²³. Die ursprüngliche Bindung an die Eroberung und Verteidigung des Heiligen Landes wurde aber schon während der Vorbereitung zum 2. Kreuzzug gelöst: Bernhard von Clairvaux, von Eugen III. mit der Verkündigung des Kreuzablasses betraut, ließ sich 1147 auf dem Reichstage zu Frankfurt am Main bewegen, einen Kreuzzug gegen die Wenden gleich einer Orientfahrt zu privilegieren²⁴. War diese Heerfahrt noch stark religiös motiviert, wuchsen doch aus dieser Expedition die „politischen Kreuzzüge“. Seit Innozenz III. wurden Eroberungskämpfe im Baltikum mit Kruziatprivilegien bedacht, und die zuerst aus religiösen Gründen entfachten Albigenserkriege wurden mehr und mehr zum weltlichen Unternehmen der französischen Krone. Der politische Charakter der Heerfahrten, zu denen die Päpste des 13. Jahrhunderts gegen die Kaiser aufriefen, ließ sich nur schwer kaschieren, zumal die ursprüngliche Idee des Kreuzzugs, Papst und Kaiser als die Führer der Christianitas zu vereinen, hier in ihr Gegenteil verkehrt wurde²⁵.

Diese verfremdete Nutzung der Kreuzzüge und ihre immer häufigeren Ansagen hatten nach 2 Jahrhunderten die ursprüngliche Idee verschlissen und ihr die erregende Anziehung, die sie einst ausübte, geraubt. Um noch eine gewisse Wirkung zu erreichen, waren die Päpste genötigt, die Bedingungen zu erleichtern und die Forderungen herabzusetzen. Und seit es üblich wurde, die Teilnahme am Kreuzzug durch Geld abzulösen, war auch für den Kreuzablass jene spätmittelalterliche Verkürzung erreicht, die den Ablass vorzüglich fiskalisch ausbeutete und seine ursprüngliche Nähe zum Bußsakrament vergessen ließ.

Es mag in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem Ende der Kreuzzugsepoche stehen, daß im Jahre 1300 der erste Jubiläumsablass ausgerufen wurde²⁶. Die Forschung konnte, obwohl sie sich seit Jahrhunderten mit den

²¹ *Ebd.*

²² *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/1 (Die mittelalterliche Kirche das kirchliche Frühmittelalter. Freiburg – Basel – Wien 1966) S. 511, Anm. 6.

²³ Über die jüngere Kreuzzugsforschung orientiert *H. Mayer*, Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge (Hannover 1965, 2. Aufl.), *ders.*, Literaturbericht zur Geschichte der Kreuzzüge (Veröffentlichungen 1958–1967), in: *HZ*, Sonderheft 3 (München 1969) S. 641–731.

²⁴ *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Die mittelalterliche Kirche. Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg – Basel – Wien 1968) S. 28 f.

²⁵ *Ebd.*, S. 359 f.

²⁶ Das „Anno Santo“ 1950, regte wie manches zuvor die Forschung an: *A. Frugoni*,

Ereignissen des Jahres 1300 beschäftigt, den ersten Anstoß für diese Weiterentwicklung des Ablasswesens noch nicht aufdecken. Sicher ist, daß seit 1299 Gerüchte Europa durcheilten, im folgenden Jahre wären bei St. Peter zu Rom große Ablässe zu gewinnen. Vermischt mit endzeitlichen Hoffnungen und Ängsten brachte diese Fama ungezählte Scharen von Pilgern auf, die während des Jahres 1300 nach Rom zogen. Ihr Verlangen nach Ablässen begründeten die Wallfahrer mit dem Wissen ihrer Altvordern, daß auch bei der letzten Jahrhundertwende in Rom Nachlaß aller Strafen gewährt worden war. Bonifaz VIII., der vergeblich die römischen Tabularien nach einem Dokument für diese Tradition durchforschte, gab schließlich dem Drängen der Massen nach und verlieh am 22. Februar 1300 vollen Ablass jenen, die ihre Sünden reumütig beichteten und durch 30 Tage, wenn sie Römer waren, durch 15 Tage, sollten sie von auswärts gekommen sein, die Kirchen der beiden Apostelfürsten besuchten²⁷.

Was hier dem lautereren religiösen Trieb entsprungen war, wurde bald durch andere Motive getrübt. Die Römer, seit dem Beginn des Jahrhunderts von den Päpsten verlassen, waren 1343 bei Clemens VI. vorstellig geworden, um von ihm ein Jubiläum für das Jahr 1350 zu erreichen. Ihr Begehren war von der Erinnerung eingegeben, daß die Jubelfeier Bonifaz' VIII. der Stadt unerwartet große finanzielle Vorteile gebracht hatte. Die von einem neuen Jubiläum zu erwartenden Umsätze sollten der Stadt, die durch die Abwesenheit der Päpste mehr und mehr verkam, wieder auf die Beine helfen. Clemens VI. versagte sich dem Wunsch der Römer nicht und gewährte eine Jubelfeier für das Jahr 1350²⁸. Das ankündigende Schreiben²⁹ ist mehrfach bedeutsam: Es nimmt die von den Theologen seit langem vorgetragene Lehre vom Kirchenschatz auf, um den Ablass zu begründen, sie fügt den beiden Basiliken, deren Besuch seit Bonifaz VIII. verpflichtend war, noch die Laterankirche hinzu; und erweitert den Ablass auf alle, die während der Reise nach Rom sterben oder aus einem gerechten Grund die unternommene Pilgerfahrt nicht fortsetzen könnten.

Mitten in der wirren Zeit des Großen Abendländischen Schismas wird das nächste Jubiläum ausgerufen. Urban VI., im Ringen mit seinem Gegenspieler in Avignon, war sich wohl bewußt, daß die Feier eines Jubeljahrs in Rom seine Autorität stärken würde und manchen Anhänger Clemens' VII. auf seine Seite herüberziehen könnte. Am 8. April 1389 schrieb er mit der Bulle „Salvator noster“ ein Jubiläum für das folgende Jahr aus

Il giubileo di Bonifacio VIII, in: BISTIAM 62 (1950) S. 1–121. Dort auch die ältere Literatur. Päpstliche Dokumente zu den einzelnen Jubiläen bei H. Schmidt, Bullarium anni sancti (Pont. Univ. Gregoriana. Textus et Documenta. Series theologica 28. Rom 1949).

²⁷ Die Bulle Bonifaz' VIII. „Antiquorum habet“ bei E. Friedberg (Hg.) Corpus Juris Canonici II (Decretalium Coll. Leipzig 1922) col. 1303 f.

²⁸ P. Brezzi, Storia degli Anni Santi (Milano 1949) S. 43–62.

²⁹ Druck: Friedberg, Corpus Juris Canonici II, col. 1304 ff.

und setzte für die nächsten Jubiläen das Interstiz auf 33 Jahre herab³⁰. Urban VI. mußte es seinem Nachfolger überlassen, das Jubiläum zu feiern; er verschied im Oktober 1389.

³⁰ Brezzi, Anni Santi, S. 63–68. – Paulus, Ablass III, S. 181.

4. Das Ablasswesen unter Bonifaz IX.

Dem Pontifikat Bonifaz' IX. sind positive Seiten nur abzugewinnen, wenn seine durch die ganze Regierungszeit währende Anstrengung, den auseinanderstrebenden Kirchenstaat in seiner Hand zu einen, als Leistung gewürdigt wird, deren sich ein Papst zurecht rühmen darf. Dies wird aber zweifelhaft, wenn derselbe Papst den geistlichen Forderungen und Aufgaben seines Amtes fast alles schuldig bleibt. Bonifaz IX. nahm weder die Beilegung des Schismas tätig in Angriff, noch machte er ernsthafte Versuche, den wild wuchernden Mißständen in der Christenheit seiner Obödienz zu steuern. Es war sogar seine Kurie, die mit ihrem von wenigen Skrupeln belasteten Fiskalismus die allgemein beklagten Übel nur noch verschlimmerte¹.

In den Sog des ständigen päpstlichen Geldbedarfs wurde auch das Ablasswesen hineingezogen. Schon das Jubiläum von 1390, das viele Pilger nach Rom führte, wurde finanziell erfolgreich ausgebeutet, indem der Papst die bislang den Basiliken verbliebenen Geldopfer für die Apostolische Kammer einzog². Die so eröffneten Geldquellen sollten nicht gleich wieder versiegen. Bonifaz IX. begann, das Jubiläum nach auswärts zu verleihen: Camerino³ und Mailand⁴ erhalten das Recht einer Jubelfeier noch 1390, Bologna 1392. Sardinien und Korsika wurden ebenfalls mit Gnadenjahren beteiligt. 1391 feierte man wiederum in Rom – anlässlich der Kanonisierung Birgittas von Schweden – einen Jubelablass⁵. Nach Deutschland verpflanzte Herzog Stephan von Bayern das „Gnadenreiche Jahr“, das 1392 in München mit viel Volk begangen wurde⁶. Und fortab, bis 1397 konnte man in Deutschland ununterbrochen der „römischen Gnade“ teilhaftig werden, jedes Jahr anderswo: 1393 in Böhmen und Meißen, 1394 in Köln, 1395 in Magdeburg⁷. Von dort wurde es an die verschiedensten nord- und ostdeutschen Städte delegiert. Aber nicht genug: zahlreiche Ver-

¹ Vgl. die schon angeführten Monographien von M. Jansen, A. Esch, H. Heimpel.

² Jansen, Bonifatius IX., S. 142 f.

³ Ebd., S. 144.

⁴ Paulus, Ablass III, S. 182.

⁵ Ebd.

⁶ Jansen, Bonifatius IX., S. 145 ff. Zu den Kollekten bei den Jubiläen und dem Transfer der gesammelten Gelder an die Apostolische Kammer vgl. A. Esch, Bankiers der Kirche im Großen Schisma, in: QFIAB 46 (1966) S. 277–394, besonders S. 345 f.

gaben an einzelne Personen, Stifter, Klöster, Provinzkapitel sind bekannt. So wird das Unisono des Tadels verständlich, mit dem die Zeitgenossen diese Ablasschwemme bedachten. Die Finanzskandale, die rund um die einzelnen Jubiläumsfeiern emporschossen, blieben ja nicht unbekannt und wurden, wenn auch nicht immer so beißend scharf wie bei *Dietrich von Niem*, dem Papst angelastet.

Feierte Bonifaz IX. zur Jahrhundertwende ein Jubiläum? ⁸ Darauf gibt es bis jetzt keine befriedigende Antwort. Für die Christenheit von Avignon hatte das Heilige Jahr 1390 keine Gültigkeit besessen. Jetzt aber, im Jahre 1400, war nach dem herkömmlichen Brauch ein Jubiläum fällig. Obwohl Benedikt XIII. es seinen Anhängern wehrte, zogen doch Tausende von Pilgern nach Rom. Dort erklärte Bonifaz IX. am 15. März 1400, er sei nicht willens, einen Jubelablaß zu gewähren ⁹. Einige italienische Geschichtsschreiber des 15. Jahrhunderts hingegen wissen sehr bestimmt vom Jubiläum des Jahres 1400 zu berichten ¹⁰. Auf eine solche Feier scheinen auch die Urkunden zu verweisen, die nach 1400 (oder im selben Jahre) einen Ablaß, der „anno immediate preterito“ in Rom zu gewinnen war, an verschiedene Personen delegieren. N. Paulus, dem nur eine einzige Urkunde dieser Art bekannt war, äußerte dazu, daß Bonifaz IX. darin die auch sonst – außerhalb des Jubiläums – in Rom angebotenen Ablässe weitergebe ¹¹. Allein, sein Erklärungsversuch schlägt nicht durch. Das „Quomodolibet“, worauf Paulus seinen Erklärungsversuch aufbaut, wird von ihm überinterpretiert. Es handelt sich hierbei nur um eine Floskel, die bei fast jeder „Ad instar“-Urkunde in die Disposition eingefügt ist und als Füllwort nicht weiter bedeutend ist. A. Esch, dem mehrere ähnliche Urkunden vorlagen, erklärt sie so, daß der Papst, der die Jubiläumsfeiern schon bis 1398 verlängert hatte, diese bis in das Jahr 1400 hereinzog, so also ein Jubiläum „ad instar iubilei“ feierte und dieses dann weiter vergab ¹².

Waren bisher nur Personalindulte dieser Art bekannt, fand sich in den Kommunregistern auch ein Privileg, das einem weiten Lanstrich das „Jubiläum“ von 1400 weitergab. Alle Bewohner der Stadt Tarent und des gleichnamigen Prinzipats konnten von ihrem Beichtvater den Ablaß erhalten, der „presenti anno“ den Pilgern beim Besuch der 4 Jubiläumskirchen zuteil wird ¹³. Nicht uninteressant ist, daß die Urkunde das Datum vom

⁷ *Jansen*, Bonifatius IX., S. 149 ff.

⁸ *Paulus*, Ablaß III, S. 184 f.

⁹ *Jansen*, Bonifatius IX., S. 162.

¹⁰ So Antoninus von Florenz, Francesco di Andrea, Nicola della Tuccia; zitiert bei *Paulus*, Ablaß III, S. 185.

¹¹ *Ebd.*

¹² *Esch*, Bonifaz IX., S. 354 ff.

¹³ RL. 87, 75r: „ut confessor, quem vos . . . duxeritis eligendum . . . vobis concedere valeat, quod eandem indulgenciam assequi valeatis, quam visitantes ss. Petri et Pauli app. Basilicas ac lateranensis et sancte Marie maioris de urbe ecclesias in *presenti anno* quomodolibet consequuntur“.

1. April 1400 trägt. Sie erging also 14 Tage nach der Erklärung Bonifaz' IX., er würde den Pilgern keine Ablässe gewähren.

Nicht so betont finanziell wie das Jubiläum wurde von Bonifaz IX. der Kreuzzugsablaß gehandhabt¹⁴. Er erneuerte am Beginn seines Pontifikats die Kreuzansage Urban' VI. gegen das avignonensische Papsttum, ließ aber auch, der Kreuzzugsidee mehr entsprechend, den Ablass gegen die Türken predigen. Aber weder König Siegmund, dem 1391 ein Kreuzablaß gewidmet wurde, noch später Emanuel Paläologus von Konstantinopel gelang es, das Vorrücken der Türken aufzuhalten. Am 28. September 1398 unterlag das Christenheer bei Nikopoli dem anstürmenden Halbmond. Der jetzt neuerdings, zur Unterstützung Konstantinopels ausgerufene Kreuzzug, von Bischof Paul von Chalcedon seit 1398 in Deutschland und England gepredigt, kam über kümmerliche Ansätze nicht hinaus und endete in kleinlichen Querelen über die gesammelten Gelder. Dieser Mißerfolg ist ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr die Kreuzzugsidee seit langem ausgehöhlt und bar jeder Anziehung war. Als Bonifaz IX. 1400 das Kreuz gegen die Colonna erhob, mußte er noch den Jubelablaß draufhäufen, um überhaupt eine Lanze für sich zu mobilisieren.

Wo immer die Zeitgenossen Bonifaz' IX. seine Ablasspraxis an den Pranger stellten, taten sie dies mit dem Blick auf die unerhörten Vorkommnisse bei den Jubiläumsvergaben. Das übrige Indulgenzwesen bleibt im Schatten dieser spektakulären Ereignisse. Versucht man anhand der Urkunden etwas über die anderen Ablässe auszumachen, wird deutlich, daß auch die traditionellen, von den Päpsten immer vergebenen Tarifablässe außer jedes Maß geraten waren. Zwar hatten sich die Tarife schon während der letzten Pontifikate erhöht, aber noch war die altgewohnte Zurückhaltung bei der Ablassvergabe nicht gewichen¹⁵. Jetzt aber überborteten das Ausmaß der Indulgenzen und die Zahl ihrer Verleihungen alle früher eingehaltenen Grenzen. Bonifaz IX. hatte noch im 4. Jahr seines Pontifikats gesetzt, daß drei Jahre Nachlaß die Regel sein sollten¹⁶, bis zum Ende seiner Regierungszeit stieg aber der Tarif auf 10 und 12 Jahre Indulgenz. Gleichzeitig wuchs der Ausstoß an Ablassbriefen rapid an, bis er in den Jahren 1400 und 1401 eine nie mehr überbotene Spitze erreichte.

Trotzdem war es nicht diese Freigiebigkeit großen Stils, mit der Bonifaz IX. der letzten Phase der mittelalterlichen Ablassgeschichte den Auftakt gab. Was vielmehr im letzten Jahrhundert vor der Reformation – *sit venia verbo* – am Gnadenmarkt bevorzugt gehandelt wurde, waren die „Ad instar“-Ablässe. Es war Bonifaz IX. gewesen, der begann, sie in gro-

¹⁴ Zum folgenden *Jansen*, Bonifatius IX., S. 167 ff. – *Paulus*, Ablass III, S. 195 f.

¹⁵ Eine Übersicht bei *Paulus*, Ablass III, S. 150 ff. Zum Indulgenzwesen Bonifaz' IX., ebd., S. 152 f. – Für Bayern vgl. *Jansen*, Bonifatius IX., S. 138 ff.

¹⁶ *E. von Ottenthal*, *Regulae Cancellariae Apostolicae*. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V. (Innsbruck 1888) S. 66, Nr. 43.

ßem Umfang auszugeben. Sein Pontifikat war das goldene Zeitalter, wo man den Baum der Gnaden nur wenig zu schütteln brauchte, und es ging ein Platzregen von San Marco- und Portiuncula-Ablässen nieder, der bis an die Grenzen der abendländischen Christenheit fortrann.

5. Die Suppliken um die „Ad instar“-Ablässe

Trifft die Beobachtung zu, daß es unter Bonifaz IX. geschah, daß das spätmittelalterliche Ablasswesen die Wendung zu den „Ad instar“-Ablässen nahm, dann liegt es nahe, die Gründe für diese Entwicklung zuerst an der Römischen Kurie zu suchen. Gemäß der Art, wie die verschiedensten Geschäfte, auch die Erlangung von Ablässen, am päpstlichen Hof betrieben wurden, gemäß dem *Stilus curiae* also, ist dabei zuerst vom Supplikenwesen zu handeln. Wie wurden Ablässe und besonders solche „ad instar“ an der Kurie erbeten und gewährt?

Das Verfahren, nach welchem eine Bitte an den Papst erst aufgesetzt, dann eingereicht, bewilligt und schließlich registriert wurde, hinterließ – diesen Etappen entsprechend – verschiedene schriftliche Niederschläge, die sich in einigen Supplikenformularen, in wenigen Originalsuppliken und in der stattlichen Reihe der Supplikenregister erhalten haben. Dazu kommen noch die Kanzleiregeln, die fast jeder Papst um einige Bestimmungen vermehrte.

Diese Quellen sollen im folgenden auf ihre Aussagen über die Ablässe und insbesondere die „Ad instar“-Ablässe befragt werden. Die Untersuchung bechränkt sich auf das 14. Jahrhundert, um dessen Mitte das erste „Ad instar“-Privileg die päpstliche Kanzlei verließ¹.

Die Supplikenformulare

Das erste Supplikenformular, das innerhalb der gesetzten zeitlichen Grenzen auf seine Aussagen über Ablässe geprüft werden könnte, ist der Briefsteller des Florentiners Andreas *Sapiti*, der in den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts für den englischen Hof und andere Auftraggeber an der Kurie tätig war².

Aber mangels einer Textausgabe lassen sich keine Aussagen über etwaige Supplikationsmodi bei Ablässen machen.

Diese Lücke wird in etwa geschlossen durch ein Formular, das der Tätigkeit des Bevollmächtigten des Hamburger Rates an der Kurie von Avi-

¹ Die vorliegende Untersuchung läßt die angebliche Verleihung des Portiuncula-Ablasses durch Benedikt XI. an die Dominikaner von Perugia außer acht. Vgl. den Abschn. über den Portiuncula-Ablass S. 111; ebd., Anm. 14.

² *J. P. Kirsch, A. Sapiti*, englischer Prokurator an der Kurie im 14. Jahrhundert, in: *HJb* 14 (1893) S. 582–603.

gnon, Heinrich *Bucglant*, entstammt³. Um 1340 niedergeschrieben, überliefert dieses Formelbuch eine systematische Sammlung von Suppliken fast aller Agenden, die an der Kurie zu tätigen waren. Unter Benefizialsachen, Dispensationen, Konfirmationen, Inkorporationen und Ehetraktanden sind auch Bittschriften um Ablässe eingestreut. Als Beispiel mag die folgende, undatierte und nicht verifizierbare Supplik stehen: Item supplicat (Sanctitati Vestrae), quatinus omnibus predictis visitantibus (qui) dictam ecclesiam in natalis, circumcisionis, epiphanie, resurrectionis et ascensionis domini, pentecostes, Johannis Baptiste, precipuis Domine nostre . . . festivitibus singulisque diebus dominicis Quadragesime devote visitaverint, annuatim indulgentiam iuxta sanctum beneplacitum vestrum dignemini misericorditer elargiri⁴.

Diese Supplik ist als Teil eines Rotulusformulars gedacht. Die Fortsetzungsfloskel „item“ wie auch die Formulierung „predictis visitantibus“, die auf vorausgenannte Bittsteller verweist, zeigen dies an. Dieser Supplik fehlt eine „Narratio“, also jener Teil, der sonst den Anlaß und die Gründe zur Einreichung der Bitte schildert und sich allermeist gleich an die Eingangsformeln anschließt⁵.

Die eigentliche Bitte um die Gewährung des Ablasses wird mit der Formulierung vorgebracht, der Papst möge einen Ablass „iuxta sanctum beneplacitum (vestrum)“ verleihen. Die Bitte ist unbestimmt und überläßt es der päpstlichen Entscheidung, das Ausmaß des Ablasses festzusetzen.

Ein anderes nicht näher bestimmbares Formular der Bucglant'schen Sammlung äußert den Wunsch nach einem bestimmten Tarif: S[anctitas] V[estra] dignemini de benignitate solita omnibus fidelibus . . . indulgentiam iuxta sanctum beneplacitum vestrum misericorditer usque ad XX annos vel amplius elargiri⁶.

Für den Fortgang der Untersuchung läßt sich als Ergebnis die Beobachtung mitnehmen, daß in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts eine doppelte Möglichkeit zur Formulierung von Ablassbitten bestand: Einmal die Supplik, die selbst ein Maß für den Ablass vorbringt oder die unbestimmt gehaltene Bitte, die der Gewährung keinen schon zahlenmäßig ausgedrückten Tarif vormaß.

Eine Supplik um die Gewährung eines „Ad instar“-Ablasses fand sich im Bucglant'schen Formular nicht.

³ J. Schwalm (Hg.), Das Formelbuch des Heinrich Bucglant. An die päpstliche Kurie in Avignon gerichtete Suppliken aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Mit einem Anhang verwandter Stücke. (Veröffentlichungen aus der Hamburger Stadtbibliothek 2, Hamburg 1910).

⁴ *Ebd.*, S. 52, Nr. 87.

⁵ Zur formalen Struktur einer Supplik siehe *Bresslau*, Urkundenlehre II, 6 f., wo neben der hier verwendeten Form Suppl. S. V. noch andere Möglichkeiten gezeigt werden.

⁶ Schwalm, Bucglant, S. 52, Nr. 86.

Die Hoffnung, eine solche etwa in einem dritten, noch zu untersuchen- den Bittsteller zu finden, erfüllte sich nicht. Sie war hier eher berechtigt, weil das Formular der Zeit Urban' VI. und Bonifaz' IX. entstammt. Mit manch anderen Stücken derselben Zeit ist es in dem Sammelcodex cod. pal. lat. 685 der Vatikanischen Bibliothek vereinigt⁷. Unter den 108 Nummern des Formulars findet sich eine einzige Ablasssupplik, die vom Patron einer nicht näher benannten Kirche eingebracht, für gewöhnliche Feste das „Übliche an Ablass“ erbittet⁸.

Die Originalsuppliken

War die signierte Supplik datiert und endlich auch registriert worden, oblag es dem Petenten, die Ausfertigung der Urkunde über die bewilligte päpstliche Gnade zu betreiben. Der Kanzleiordnung gemäß mußte zuerst ein Konzept entworfen werden. Grundlage dafür war dem beauftragten Abbeviator die originale Supplik, die der Petent vorzulegen hatte und die er nach der Beendigung des Kanzleiverfahrens, nach der Bullierung der Urkunde, zusammen mit dieser ausgehändigt erhielt⁹. Hatte der Bittsteller die Urkunde in Händen, war die Supplik für ihn ohne viel weitere Bedeutung. Diesem Sachverhalt entspricht auch der Verlust fast aller Originalsuppliken, denn die wenigen aufgefundenen sind gegenüber der Masse ausgefertigter Urkunden ohne Gewicht. Und innerhalb dieser geringfügigen Entdeckungen ließ sich an Bittschriften um Ablässe keine Beute machen. Der Fund von Originalsuppliken aus der Zeit Urban' V. und Gregor' XI., der in der Stadtbibliothek von Reims glückte, enthält an Ablässen nur zwei Bittschriften um den Sterbeablass¹⁰.

Ein Makulaturfund in der Bibliotheque Nationale de Paris, der Suppliken aus der Zeit Johann' XXII., Clemens' VI. und Innozenz' VI. zutage förderte, war an Ablässen unergiebig¹¹. Die Supplik, die Giulio Battelli

⁷ Zum cod. pal. lat. 685 vgl. *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 42*. Anm. 1. – Das Supplikenformular setzt mit fol. 97r ein. – Emil Göller, der das Formular entdeckte, war der Meinung, es handle sich um die Abschrift eines Supplikenregisters aus der Zeit Urban' VI. oder Bonifaz' IX. (*Göller*, Rep. Germ. I, S. 68*, Anm. 1). Diese Auffassung wurde durch *Tellenbach* widerlegt, der die besagte Handschrift eindeutig als Formular erkannte. *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 41* f.

⁸ Cod. pal. lat. 685, fol. 103r: „Supplicat . . . quatenus . . . omnibus visitantibus eandem ecclesiam concedi consuetum de indulgentia concedere dignemini.“

⁹ Der geschilderte Vorgang blieb aus, wenn es sich um eine Supplik mit der Klausel der „sola signatura“ handelte. Diese Supplik, vom Papst gezeichnet, genügte ohne Ausfertigung einer weiteren Urkunde zum Beweis der gewährten Gnade. Vgl. *B. Katterbach*, Päpstliche Suppliken mit der Klausel der sola signatura, in: RQ 31 (1924) S. 185–196.

¹⁰ *U. Berliere*, Epaves d'archives pontificales du XIV^e siècle, in: Revue Bénédictine 24 (1907) S. 456–478; 25 (1908) S. 19–47. Die beiden Sterbeablässe Rev. Ben. 24 (1907) S. 467, Nr. 29 u. Nr. 31.

¹¹ *E. A. Van Moé*, Suppliques originales adressées a Jean XXII, Clement VI et Innocent VI, in: Bibliotheque de l'Ecole des chartes 92 (1931) S. 253–276.

veröffentlichte, ist eine aus dem Pontifikat Urban' V. stammende Petition um ein Kanonikat in Todi¹² und die vor wenigen Jahren bekanntgemachte Sammlung von Originalsuppliken aus verschiedensten Kloster-, Kapitel- und Kommunalarchiven Italiens wurde vergebens nach Ablässen durchforscht¹³.

Die Supplikenregister

Dürftig war der Ertrag, den die Formularien und Originalsuppliken, befragt nach Bittschriften für Ablässe oder gar „Ad instar“-Indulgenzen, ergaben. Die Untersuchung ist damit an die nächste Quelle, die Supplikenregister, weiterverwiesen. Da die „Ad instar“-Ablässe erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts aufkommen und in den Ländern der römischen Obödienz nicht vor den Zeiten Bonifaz' IX. zur ständigen Einrichtung werden, wären die Supplikenregister dieser Epoche das vorzüglichste Material für die Forschung. Aber es gibt sie nicht. Die Register Gregor' XI. und der nächsten Päpste römischer Obödienz sind allesamt verloren. Erhalten ist ein einziger Band Bonifaz' IX., in dem Suppliken aus dem Herbst des Jahres 1394 registriert sind¹⁴. Dieses Handicap zwingt dazu, auf einen Registerbestand zurückzugreifen, der den Zeiten Bonifaz' IX. am nächsten liegt und in größerer Breite erhalten ist: Die Suche nach Ablasssuppliken muß an den Registern Urban' V. ansetzen.

Aus diesem achtjährigen Pontifikat sind Supplikenregister nur für die ersten 4 Jahre erhalten. Die Hauptmasse des überlieferten Materials, nämlich 5 Bände, entstammt dem ersten Jahr, aus dem 2. sind nur 3 Bände, aus dem 3. und 4. Jahr je 2 Bände überkommen¹⁵. Diese Bände sind in ihrer Anlage, äußeren und inneren Merkmalen, schon oft beschrieben worden¹⁶.

Für das Ablasswesen ist ihre Durchsicht recht ertragreich. Eine Vielzahl von Suppliken ist eingetragen, die eine genaue Untersuchung dieser Art

¹² G. Battelli, Una supplica originale „per fiat“ di Urbano V. Contributo alla storia della Cancelleria pontificia nel secolo XIV, in: Scritti di paleografia e diplomatica in onore di Vincenzo Federici (Firenze 1944) S. 275–292.

¹³ F. Bartoloni, Suppliche pontificie dei secoli XIII e XIV, in: BISTIAM 67 (1955) S. 1–188.

Einen, für die Ablassforschung ebenfalls unerheblichen Einzelfund veröffentlichte auch T. Gasparini – Leporace, Una supplica originale per „fiat“ del papa Giovanni XXII, in: BISTIAM 75 (1963) S. 247–257.

Ebenso erfolglos blieb die Recherche bei M. H. Laurent, Trois nouveaux rôles de suppliques „per fiat“ présentés a des Papes du XIV^e siècle. (cod. vat. lat. 14400), in: Melanges d'Archeologie et d'Histoire 66 (1954) S. 219–239.

¹⁴ Die Beschreibung dieses Bandes siehe in diesem Abschnitt S. 79 f.

¹⁵ B. Katterbach, Inventario dei Registri delle suppliche (Città del Vaticano 1932), S. 6 f.

¹⁶ P. Fr. Kehr, Bemerkungen zu den päpstlichen Supplikenregistern des 14. Jahrhunderts in: MIOG 8 (1887) S. 84–102. – Eine gesonderte Beschreibung der Register Urban' V. in: A. Fierens, Suppliques d'Urban V (1362–1370). Textes et Analyses. (Analecta Vaticano – Belgica VII, Rome – Bruxelles – Paris 1914) S. V–XXIII. Innerhalb der Einleitung S. XVIII ff. findet sich eine detaillierte Beschreibung der Bände.

Bittschriften möglich macht, nicht mehr nur im Formular, sondern wie sie faktisch eingereicht und behandelt wurden. Als Beispiel ist eine Supplik aus dem Rotulus gewählt, den Nicolo d'Alife, Großkanzler der angiovinischen Kanzlei, im Jahre 1363 in Avignon eingebracht hat. Diese Rotel, in der vorzüglich Petitionen für die d'Alifes Stiftung, dem Himmelfahrtskloster zu Neapel, zusammengestellt sind¹⁷, erbittet an erster Stelle für die Kirche des Klosters, das der Gründer den Cölestinern übergeben hatte, zum Fest der Kirchweih einen Nachlaß von 10 Jahren und ebensoviel Karenen. 100 Tage sollte die Kirche für die Feste der Geburt, der Erscheinung und Auferstehung des Herrn, für das Pfingstfest, die vier Festtage Mariens und die Aposteltage, wie für das Fest Johannes' des Täufers gewährt werden. Der Papst gab dieser Petition, die vom Datar am 27. August 1363 gezeichnet wurde, nur teilweise statt und setzte ein Jahr und eine Karene als Nachlaß fest.

Nicht immer enthielt die Supplik schon einen festen Tarif, etwa die Bitte um ein oder zwei Jahre Ablass. Der Brauch, einen unbestimmten Ablasswunsch vorzutragen, ist nach dem Ausweis der Supplikenregister für den Pontifikat Urban' V. gang und gäbe.: *Dignetur S. (anctitas) V. (estra) . . . certam indulgentiam, prout V. S. placuerit, concedere gratiose*¹⁸ – „*Illam, de qua videbitur S. V. indulgentiam concedere dignemini*“¹⁹. – „*. . . gratiosam indulgentiam, si libeat impertiri*“²⁰ – „*aliquam largam indulgentiam concedere dignemini*“²¹ – Der Bescheid des Papstes war hier ähnlich wie bei den bestimmt formulierten Bitten: in den meisten Fällen ein Jahr und eine Karene.

Diese summarische Aufnahme ergibt, daß für Petitionen um Ablässe unter Urban V. der doppelte Modus, der schon dem Supplikenformular Heinrich Bucglants geläufig war, Ablässe in bestimmter Weise oder nicht näher bezeichnet, zu erbitten, an der Kurie geübt wurde.

Unter den vielen Ablassbitten, die Urban V. signierte und die registriert wurden, ließ sich auch eine Supplik „*Ad instar*“ entdecken. In einem Rotulus, eingebracht vom sizilianischen Vasallen Ruggiero de Sanseverino, Grafen von Mileto und Terranova²², bittet dieser für das St. Katharinen-

¹⁷ Reg. Suppl. 40, 53v. – Nicolo d'Alife, bürtig aus einer berühmten Legistenfamilie, war dem Haus Anjou eng verbunden. Robert I. machte ihn zum Großkanzler von Neapel. 1367 starb er und wurde in seiner Stiftung, der Kirche des Himmelfahrtsklosters, zu Grabe gelegt. *C. d'Engenio-Caracciolo*, *Napoli sacra* (Napoli 1624) S. 656 f. Vgl. Cottineau II, col. 2033.

¹⁸ Reg. Suppl. 45, 170r.

¹⁹ Reg. Suppl. 45, 130v.

²⁰ Reg. Suppl. 43, 89r.

²¹ Reg. Suppl. 45, 170r.

²² Reg. Suppl. 37, 219r: *Supplicat S. V. reverenter humilis et devotus vester Rogerius de Sancto Severino, Mileti et Terrenove Comes*. Die Grafschaft Mileto, ursprünglich normannisch, ging später als Feudum an verschiedene süditalienische Familien, bis im 14. Jahrhundert das Haus Sanseverino damit belehnt wurde. Anfang des 15. Jahrhunderts Heimfall an das neapolitanische Königshaus. *D. Taccone-Gallucci*, *Monografia della città e diocesi di Mileto* (Modena 1882, 2. Aufl.) S. 25.

kloster, das er in Terranova für die Cölestinermonche erbaut und fundiert hatte, um denselben Ablass, wie ihn die Kirche von Collemaggio oder das Himmelfahrtskloster in Neapel besitzen ²³.

Die päpstliche Kurie in Avignon ging auf diese ungewöhnliche Bitte nicht ein und beschied die Petition mit einem Jahr und einer Karene Nachlaß für das Patrozinium, die hauptsächlichen Herrenfeste, die 4 Marienfeste und deren Oktaven.

Die Wendung „*illam indulgentiam sive venia peccatorum, que est in ecclesia . . .*“ ist das Eigentümliche an dieser Supplik. Im übrigen schließt die sich an geläufige Formen an und zeigt die Struktur, die von den bekannten Ablassbitten herkömmlich ist. Die „Ad-instar“-Phrase geht in die Formulierung der Urkunden über und wird eine feste, nie mehr geänderte Wortfolge für die Vergabe von „Ad-instar“-Ablassen.

Die Kanzleiregeln

Ruggiero de Sanseverino hatte in seiner Supplik keine Festzeiten genannt, um den Ablass zu gewinnen. Dafür waren im päpstlichen Bescheid die Tage genau bestimmt, für die ein Jahr und eine Karene Nachlaß gewährt wurden. Diese Feste waren keinesfalls willkürlich angesetzt, sondern Urban V. hatte am 26. Juli 1363 einen festen Kanon von Tagen und Zeiten bestimmt, für die Ablässe zu vergeben wären ²⁴. Er nannte die 7 Herrenfeste, 4 Marientage, das Fest Johannes' des Täufers, der Apostelfürsten, Allerheiligen, das Patrozinium und die Kirchweih, sowie die Oktaven der genannten Feste. Für andere und mehr Anlässe würden keine Indulgenzen gewährt. Werden in der Supplik weniger Tage genannt, sollten doch die vorgenannten Feste in der Urkunde aufgeführt werden, auch wenn sie nicht erbeten wurden.

Diese Maßnahme wurde innerhalb der Regelungen getroffen, die Urban V. am Beginn seiner Regierungszeit für die päpstliche Kanzlei festlegte. Solche „*Regulae cancellariae*“ waren wohl schon lange in Geltung, aber erst Johannes XXII. hatte sie in eine systematische Ordnung gebracht.

²³ Die Supplik ist im genannten Rotulus an zweiter Stelle eingetragen: „Item humiliter supplicat, ut cum zelo devotionis edificari, construi fecerit ac dotari quoddam monasterium ordinis Murronensium in civitate dicti sui comitatus Terrenove sub titulo et vocabulo beate Katharine de Terranova, quatenus eidem monasterio seu ecclesie dignemini gratiose concedere vere penitentibus et confessis ut in forma *illam indulgentiam sive venia peccatorum*, que est in ecclesia sancte Marie in Collemadio eiusdem ordinis Aquilane diocesis vel in ecclesia sancte Ascensionis de Neapoli fundate ab olim per dominum Nicolaum de Alifia. Fiat de anno et quadragena . . . B. Datum Avinione, quarto decimo kalendas marcij anno primo. — Das Katharinenkloster der Mönche des Pietro da Morrone wurde 1364 von Ruggiero de Sanseverino gestiftet. Cottineau II, col. 3138. — Zum Ablass von Collemaggio und dem Himmelfahrtskloster von Neapel vgl. den Abschn. über den Ablass von Collemaggio S. 113.

²⁴ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 17, Nr. 17.

Seither wurden sie am Beginn jedes Pontifikats bestätigt, ergänzt und für rechtlich neue Fälle vermehrt. Die Ablässe, obwohl schon vorher nicht ohne Gesetz und Maß gewährt, erscheinen in den Kanzleiregeln erstmals unter Urban V. Die oben angeführte Bestimmung über die Festzeiten war zusammen mit der Verfügung erlassen worden, daß die Ablässe für Kirchenbesuch und Almosen, seien sie mit „Fiat“ oder „Concessum“ signiert worden, nur eine Laufzeit von 10 Jahren haben sollen²⁵.

Später hat Urban V. die Bestimmungen zum Ablass ergänzt, indem er den Tarif für die einzelnen Tage der Festoktaven auf 100 Tage beschränkte²⁶.

Bonifaz IX. bestätigte die Regeln seiner Vorgänger noch vor seiner Krönung, freilich mit dem Vorbehalt gegenteiliger Verfügungen. Der erste Zusatz, die Gewährung der Ablässe ändernd, geschah 1394, als der Papst 3 Jahre und Karenen als Maß für jede Indulgenz festlegte, die er mit einfachem „Fiat ut petitur“ signieren würde. Eine Bestimmung, die nicht überschritten werden sollte, auch wenn mehrere Jahre erbeten würden. Es sei denn, der Papst setzt auf der Supplik die Zahl der Jahre eigenhändig fest. Auch sollten Bitten um Ablässe für ewige Zeiten auf 10 Jahre begrenzt werden. Davon ausgenommen sollten Suppliken sein, die Ablass nur für einen Tag des Jahres erbitten. Dieser wird auf ewig gewährt²⁷.

Wie wenig diese Regelung die Ablasspraxis Bonifaz' IX. bestimmte, wird aus einem Vergleich mit den signierten Suppliken aus dem Herbst 1394 deutlich: Kaum ein Ablass ist mit 3 Jahren beschieden, größtenteils erscheinen andere Tarife, die, durch den Papst festgesetzt, das Limit überschreiten. Erwägt man dazu noch die Menge der „Ad instar“-Ablässe, die schon 1394 gewährt wurden und die in keiner Regel erscheinen, ist der geringe Beitrag, den die Kanzleiregeln zur Erkenntnis des Ablasswesens Bonifaz' IX. beisteuern, bald festgestellt.

Das Supplikenregister Bonifaz' IX.

Nach dieser Einschaltung über die Kanzleiregeln muß die Frage der Untersuchung noch einmal wiedergewonnen werden: Wie wurden die Ablässe und insbesondere die „Ad instar“-Ablässe erbeten und gewährt?

Die Untersuchung des einzigen erhaltenen Supplikenregisters Bonifaz' IX. rückt die Frage in die letzten Jahre des 14. Jahrhunderts, seit denen sich Kirchen und Klöster in ganz Europa neuer, ungewohnter Ablassprivilegien rühmten.

Dieser einzige Band – der gesamte Bestand an Supplikenregistern Bo-

²⁵ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 17, Nr. 17.

²⁶ *Ebd.*, S. 21, Nr. 33. Die Kanzleiregeln Gregor' XI. und Urban' VI. werden in anderem Zusammenhang besprochen. Vgl. den Abschn. über die Kanzleiausfertigung der „Ad instar“-Urkunden, S. 96.

²⁷ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 66, Nr. 43.

nifaz' IX. wurde auf etwa 150 Bände geschätzt²⁸ – enthält Suppliken aus dem Jahre 1394 einregistriert, die in den Monaten September bis November datiert wurden²⁹.

Die Ablaßbittschriften, die darunter gefunden wurden, zeigen, daß man bei Bonifaz IX. nicht anders um die begehrten Gnaden einkam, wie schon zu Zeiten Urban' V.

Eine Reihe von Petitionen, einzeln oder in Roteln vorgetragen, erbitten einen bestimmten, mit Jahrmaß angegebenen Ablaß in Wendungen, wie sie die Supplikenregister Urban' V. bekannt machten. Nur, daß die erbetenen Tarife höher sind, und der Papst mehr gewährt, als er in den Kanzleiregeln festhalten ließ.

Doch wie wurde um „Ad-instar“-Ablässe gebeten? Die Frage, bisher kaum befriedigt, erwartet vom Supplikenregister Bonifaz' IX. mehr Aufschluß und – bleibt unbeantwortet. Auf der Suche nach „Ad-instar“-Ablässen stößt man im Register zuerst auf eine Supplik, die ungeheure Ablässe erbittet: Die Mutter des Kardinals von Sankt Anastasia, Henricus de Minutulis, ersucht um die Gnade, alle Ablässe Roms – innerhalb und außerhalb der Mauern – in 2 oder 3 Kirchen, die sie jeweils dazu erwählt, gewinnen zu können. Der Papst zeichnete die Supplik mit „Fiat“³⁰. Diese Indulgenz ist nur in einem weiteren Sinn ein „Ad-instar“-Ablaß; er wurde einer Person gewährt und nicht fest an eine bestimmte Kirche gebunden.

Römische Ablässe, diesmal die Gnadenschatze der Jubiläumskirchen, werden noch zweimal als persönliches Indult begehrt. Der Papst ging nicht auf den Wunsch der Bittsteller ein, sondern billigte ihnen stattdessen einen Sterbeablaß zu³¹.

Die Supplik, deren Formulierung bei der ersten Lektüre einen „Ad-instar“-Ablaß zu erbitten scheint, ist – genauer besehen – auch kein Ablaß, der dem Begriff der gesuchten Perdonanzen entspräche³².

Die Suche nach „Ad-instar“-Ablässen im Supplikenregister Bonifaz' IX. war unergiebig. Angeleitet durch die Beobachtungen, wie und in

²⁸ Krofta, *Acta Bonifacii IX.* I, S. III. – Tellenbach, *Rep. Germ.* II, S. 5* hält diese Zahl für zu niedrig.

²⁹ Der Band ist beschrieben bei: G. Erler, Ein Band des Supplikenregisters Bonifatius' IX. in der königlichen Bibliothek zu Eichstädt, in: *HJb* 8 (1887) S. 487–495. – Seit 1931 bewahrt ihn das Vatikanische Archiv, wo er die Signatur *Reg. Suppl. 104 A* erhielt.

³⁰ *Reg. Suppl. 104 A*, 53v; Zu Heinrich von Minutulis vgl. *Hier. cath.* I, S. 143, 492, 360.

³¹ *Reg. Suppl. 104 A*, 78r; – bzw. daselbst, 78r–78v. Anstelle von S. Maria Maggiore wird der Ablaß von San Sebastiano fuori le mura beantragt. – Die Signatur: *Fiat de absolute in articulo mortis P.*

³² Der Präzeptor der Antoniterpräzeptorei Sizilien bat für die Kirche Sant' Antonio vor Neapel um den Ablaß, den die Kirche vor dem Ausbruch des Schismas besessen hatte. *Reg. Suppl. 104 A*, 126v. Zur Kirche vgl.: *St. d'Aloe* (Hg.), *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli*, in: *Archivio storico per le provincie napolitane* 8 (1883) S. 130.

welcher Form um Ablässe suppliziert wurde, läßt sich aber die Frage, wie „Ad-instar“-Ablässe erbeten wurden, differenzieren: Hat der Bittsteller seinen Wunsch bestimmt ausgedrückt? Oder enthielt die Supplik nur eine unbestimmte Wendung? Angesichts der Wahrnehmung, daß die päpstlichen Bescheide nicht immer den vorgebrachten Wünschen entsprachen, muß man fragen, ob ein „Ad-instar“-Ablaß immer das Ergebnis einer darauf abzielenden Bitte gewesen ist. Ist es nicht denkbar, daß mancher Bittsteller, dem eigentlich nach einer ganz anderen Gnade verlangte, schließlich mit einem „Ad-instar“-Ablaß aus Rom abreiste? Wird andererseits nicht mancher Auftraggeber, der seinen Prokurator angewiesen hatte, einen Ablaß zu besorgen, von einem Privileg überrascht worden sein, das seiner Kirche den Ablaß eines ihm unbekanntem italienischen Bergstädtchens zusprach?

Diese Fragen fordern neue Quellen, die bisher nicht untersucht wurden. An erster Stelle bieten sich die Ablaßprivilegien selbst an, denn sie wurden ja aufgrund der Suppliken ausgefertigt. Dazu treten Urkunden, die, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Ablaß, diesen erläutern oder gar die Stufen des Beurkundungsgeschäftes an der Kurie verfolgen lassen. Nicht minder bedeutsam erweisen sich schließlich einige erzählende Quellen.

Der große Fonds von Diplomen, die „Ad-instar“-Ablässe beurkunden, gliedert sich unter der Rücksicht, welche Ablässe weiterverliehen werden, deutlich in mehrere Gruppen: Ein reichliches Kontingent von Privilegien, die den Portiuncula- und San Marco-Ablaß an Kirchen und Klöster in vieler Herren Länder weitergeben, bildet die Hauptmasse des Bestands. Weit weniger zahlreich sind die Urkunden über die Verleihung des Aachener- und Einsiedler-Ablasses. Diesen beiden Ablässen sind, was die Häufigkeit der Vergaben betrifft, noch die Ablässe von Collemaggio und von San Pietro in Vincoli zu rechnen. Dann folgt das breite Feld jener Ablässe, die sonst allermeist unbekannt, nur ein einziges Mal weiterverliehen wurden ³³.

Läßt sich nun aus der Urkunde des gewährten Ablasses darauf schließen, welche Bitte an der Kurie vorgebracht wurde?

Die Pfarrkirche zur heiligen Katharina in Doetinchem bei Maastricht verschaffte sich im Frühjahr 1394 für das Pfingstfest den Ablaß der Kollegiatkirche Düsseldorf, der dort am Feste der heiligen Magdalena zu gewinnen war ³⁴.

Läßt sich für diese Erwerbung ein anderer Grund benennen, als die lokale Berühmtheit des Düsseldorfer Ablasses, der die Begehrlichkeit des benachbarten Doetinchem weckte? Man wird seinem Prokurator in Rom die Ordre gegeben haben, diesen und keinen anderen Ablaß zu erwerben.

³³ Zur Geschichte der einzelnen Ablässe vgl. S. 108 ff.

³⁴ RL. 36, 154v; Urkunde vom 6. März 1394. — „... illam indulgentiam et remissionem peccatorum, quam visitantes ecclesiam in Dusseldorp, Colonien. dioc. in festo b. Marie Magdalene consequuntur“. — Fehlt in Rep. Germ. II, col. 230.

Und so wird auch die Supplik verfaßt gewesen sein, ausdrücklich um den Düsseldorfer Ablass bittend.

Damit ist ein Grund genannt, der sicherlich für viele Petitionen um Ablässe entscheidend war. Ein bestimmtes Ablassprivileg, dessen Ruf über die Grenzen des damit begabten Kirchsprengels gedrungen war, das vielleicht sogar den Bann der umliegenden Pfarren empfindlich bedrohte, reizte zum Erwerb dieser Indulgenz.

Ein Musterfall für die eben entwickelte Regel ist die „Filiation“, die der Ablass von San Ciriaco in Ancona zeugte. Noch unter Gregor XI. hatte die Kathedrale von Ancona den Ablass von San Marco zugesprochen erhalten³⁵. Der Ruhm des damals einzigartigen Privilegs durchlief sehr bald die Marken, denn wenige Jahre danach bemühte sich Loreto, damals noch nicht legendenumwittertes Heiligtum, um die „Perdonanza di San Ciriaco“. Dies schließlich mit Erfolg: Urban VI. entsprach 1387 der Bitte³⁶. Zwei Jahre später, 1391, hat Ascoli Piceno, die wenige Meilen entfernte Bischofsstadt, den Ablass von Loreto an seiner Kathedrale beheimatet³⁷.

Die ganze Masse der Indulgenzen, die nur einmal weitergegeben wurden, setzt Suppliken voraus, die in bestimmter Form verfaßt, diesen oder jenen Ablass ansprachen. Mag für die meisten Vergaben die lokale Berühmtheit einzelner Ablässe bestimmend gewesen sein, lassen sich doch auch andere Gründe erkennen:

1398 war das Stiftskapitel St. Michael von Rheinau nach Straßburg übersiedelt, wo es an der Pfarrkirche Alt-St. Peter installiert wurde³⁸. In dem zwischen Kapitel und Pfarrkirche getroffenen Abkommen wurde festgelegt, daß die Kirche fortab St. Michael und St. Peter als Patrone haben solle. 1401 erwarb das Kapitel für die jetzt Kollegiatsitz gewordene Pfarrkirche den Ablass des Michaelheiligtums auf dem Monte Gargano in Apulien³⁹. Ohne Zweifel war es das Michaelspatrozinium hie wie dort, das die Kanoniker in Straßburg zur Wahl dieses fernen Ablasses anregte. Diese innere Beziehung des Patroziniums hat eine Parallele im Privileg, das einer Engelkirche in Ragusa den Ablass vom Monte Gargano zusprach⁴⁰.

³⁵ Zur Geschichte des Ablasses für San Ciriaco in Ancona vgl. den Abschn. über die Weitergabe des San Marco-Ablasses S. 195 ff.

³⁶ G. Hüffer, Loreto, eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses I (Münster 1913) S. 233. – Die Bulle wurde erst 1389 unter Bonifaz IX. ausgefertigt. Vgl. auch Paulus, Ablass III, S. 152.

³⁷ RL. 14, 149v. Die Urkunde ist vom 23. Juli 1391 datiert.

³⁸ Zur Verlegung des Kapitels vgl. M. Barth, Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter, in: Archives de l'Eglise d'Alsace 11–13 (1960–1963) col. 1343 f. – Zur Pfarrkirche Alt-St. Peter, ebd., col. 1349.

³⁹ RL. 89, 39v. Die Urkunde ist vom 29. August 1401 datiert. Rep. Germ. II, col. 85, vgl. auch die Erwerbung des San Marco-Ablasses am 23. August 1401.

⁴⁰ cvl. 6952, 165v. Die Urkunde ist vom 22. Februar 1395 datiert.

Ebenso determiniert werden wohl die meisten Suppliken gewesen sein, die den Urkunden mit den Ablässen von Aachen und Einsiedeln vorausgegangen sind ⁴¹. Dafür spricht, daß diese Indulgenzen sich dort am meisten verbreiteten, wo der Brauch der Aachen- und Einsiedelfahrt lebendig war.

Auch die ersten Vergaben des *Perdono di Collemaggio* werden auf eine bestimmte Supplik hin erfolgt sein ⁴². Da die ersten Privilegien an Klöster der Cölestiner gingen, darf man für diese bestimmte Wahl die Bindung des Ordens an seinen Stifter verantwortlich machen.

Von ähnlichen Motiven angeregt, kam auch der Ablass von S. Pietro in Vincoli zur Vergabe ⁴³. Einmal dem Kloster von Vadstena gewährt, wurde er zum auszeichnenden Merkmal von religiösen Gemeinschaften, die sich an der birgittinischen Frömmigkeit orientierten.

Die bisher angewandte Methode, den Anlaß zur Weitervergabe von Ablässen beim Empfänger der Privilegien zu suchen, führt bei einigen, vor allem späteren Vergaben des Ablasses von Collemaggio nicht über vage Vermutungen hinaus, ja versagt bei der Masse von San Marco- und Portiuncula-Ablässen, die Bonifaz IX. ausschüttete, überhaupt. Nun aber ist es für die Beurteilung der „Ad-instar“-Ablässe von entscheidender Bedeutung, zu ermitteln, wie diese so oft verliehenen Ablässe erbeten wurden.

Ein Zufall, vielleicht noch ein zweiter, erlaubt anhand der Urkunde auf eine zuvorliegende bestimmte Supplik zu schließen: Die Marienkirche des Kollegiatkapitels von Udine, dem Vorort des Patriarchenstaats Aquileja, erhielt im Mai 1401 für Mariä Lichtmeß und die zwei folgenden Tage den Ablass von San Marco zugestanden ⁴⁴. Die darüber ausgefertigte Bulle enthält die Formel: „illam indulgentiam et remissionem peccatorum concedimus, quam visitantes ecclesiam sancti Marci de Venetiis . . . in platea prope ducale palatium situatam . . . consequuntur“. Die genaue Ortsbestimmung, daß die Kirche nahe dem Dogenpalast sich befände, läßt sich sonst in keiner Urkunde mehr nachweisen und ist auch in keinem Formelbuch vorgesehen. Sie kann nur aus der Supplik der ortskundigen, mit den Verhältnissen in Venedig wohl vertrauten Kanoniker von Udine in die Urkunde übergegangen sein. Einer Supplik, die den Wunsch des Kapitels nach dem Ablass von San Marco ausdrücklich vortrug.

Vielleicht darf auch aus der Dispositionsformel der Urkunde, die dem Prämonstratenserstift Koteschau bei Mies in Böhmen den Ablass von San

⁴¹ Vgl. den Abschn. über die Vergabe des Aachener- und Einsiedler-Ablasses S. 118 ff. und S. 115 ff.

⁴² Vgl. die Vergabe des Collemaggio-Ablasses S. 112 ff.

⁴³ Vgl. die Vergabe des Ablasses v. S. Pietro in Vincoli S. 121 ff.

⁴⁴ RL. 89, 176r. Die Urkunde ist vom 25. Mai 1401 datiert. Die Kollegiatkirche wurde bei der Errichtung des Erzbistums Udine 1753 zur Kathedrale. Vgl. *P. Paschini, Storia del Friuli III (Dalla pace di Torino [1381] al invasione francese [1797]; Udine 1954)* S. 433.

Marco zusprach, auf eine bestimmte Supplik geschlossen werden⁴⁵. Diese Disposition verfügte nämlich für den Besuch des Klosters jenen Ablass, den die Besucher der Markuskirche am Pfingstfest⁴⁶ (!) gewinnen könnten. Gewiß, es kann diese Abweichung vom üblichen Formular zu Lasten des Abbreviators gehen, aber die Urkunde hätte in der Judikatur beanstandet werden müssen und hätte, wäre es ein Irrtum der Kanzlei gewesen, zur Reskription zurückverwiesen werden müssen.

Diesen beiden Urkunden liegt mit einiger Wahrscheinlichkeit eine bestimmt nach dem venezianischen Ablass verlangende Supplik zugrunde. Dies wird sicher auch für viele andere San Marco-Ablässe zutreffen.

Diese Kongruenz von Supplik und Ablassbrief stellte sich jedoch keinesfalls immer ein; unabhängig von den „Ad-instar“-Ablässen wurde festgestellt, daß eine Supplik mit der Bitte um ein bestimmtes Ablassausmaß eingereicht wurde, ihr aber durch den Papst ein ganz anderslautender Bescheid erteilt wurde. Auch für das „Ad-instar“-Ablasswesen läßt sich ein solches Verfahren nachweisen:

Seit seinem Regierungsantritt hatte sich Bonifaz IX. vergeblich bemüht, die Campania-Maritima, den Kirchenstaat südlich Roms, die seit dem Ausbruch des Schismas dem römischen Dominat entzogen war und der avignonesischen Obödienz angehörte, sich wieder botmäßig zu machen. Doch 1399 war es soweit. Ende April mußte Anagni kapitulieren⁴⁷. Für seine Obödienzleistung präsentierte das Städtchen dem Papst einen Katalog von Forderungen, unter denen sich neben anderen, hochpolitischen, das Ansinnen findet, der Papst möge der Kathedrale von Anagni für das Fest des heiligen Magnus und dessen Oktav den Jubelablass verleihen. Bonifaz IX. ging darauf nicht ein, schlug die Bitte aber auch nicht ganz ab, sondern gewährte den Anagnesen den Portiuncula-Ablass⁴⁸.

Damit ist für das „Ad-instar“-Ablasswesen ein erster Beweis beigebracht, daß der Bescheid des Papstes anders lauten konnte, als die Supplik ihn erbeten hatte: Der Portiuncula-Ablass ging von der Kurie aus, er war eine Möglichkeit des kurialen Geschäftsganges geworden, Ablassansuchen zu befriedigen.

Ein ähnliches Vorgehen der Kurie läßt sich bei der Gewährung einiger Collemaggio-Ablässe wahrscheinlich machen.

⁴⁵ RL. 82, 138r. Die Urkunde ist vom 1. Juli 1400 datiert. Einen Auszug nach dem Register bietet *Krofta*, *Acta Bonifacii IX.*, II, S. 913, Nr. 1630.

⁴⁶ „quam visitantes ecclesiam sancti Marci de Venetiis ... in festo Penthecostes ... consequuntur“. – RL. 82, 138r.

⁴⁷ Zu den politischen Vorgängen vgl. *Esch*, *Bonifaz IX.*, S. 292.

⁴⁸ Reg. Vat. 316, 181 v: „Item petunt concedere in ecclesia Anagninensi videlicet in festo beati Magni martiris indulgentiam et remissionem omnium peccatorum, que habeat vim remissionis anni jubilei et duret a die festivitatis ipsius usque ad octavam eius. Fiat de Indulgentia sancte Marie de Angelis ad decennium.“

Mailand, zum Bau seines Domes entschlossen, war gezwungen für das alle Kräfte anspannende Unternehmen jede Geldquelle zu nutzen, die sich eröffnete. Auf die finanziellen Möglichkeiten, die sich durch den neuen römischen Brauch, das Jubiläum nach auswärts zu gewähren, ergaben, wurde man in Mailand bald aufmerksam. Die „Annali del Duomo di Milano“, in denen die Protokolle der Sitzungen und Beschlüsse der Dombauhütte ab 1387 aufgezeichnet sind, lassen die Vorgänge um den Erwerb des Jubiläums 1391 bis ins einzelne rekonstruieren⁴⁹: wie man die Supplik verfaßte, den Herzog Giangaleazzo Visconti zum Fürsprecher beim Papst gewann und für das erteilte Jubiläum auch noch eine Verlängerung erwarb⁵⁰. Die Feier des römischen Jubeljahres war für den Dombau ein finanzieller Erfolg, für die Milanesen ein Anreiz, die einmal geöffnete Ablassschleuße nicht so schnell wieder zu schließen. Man wollte sich um einen neuen Ablass bewerben. Auch auf diese weitere Geschichte befragt, entquillt den „Annali“ reichlicher Bescheid. Im Frühjahr 1392 kam in Kreisen der Dombauhütte die ungewöhnliche Idee auf, das römische Jubiläum nochmals zu erwerben und diesmal für immer in Mailand anzusiedeln. Am 24. August 1392 beschließt der „consiglio di provvisione“, das Kuratorium der Dombauhütte, eine Bittschrift an die Kurie zu richten, in der das Jubiläum für alle Marienfeste und alljährlich erbeten wurde⁵¹. Im Dezember desselben Jahres geht die Supplik und verschiedene Empfehlungsschreiben an hochmögende Leute nach Perugia ab. Trotz der reichen Handsalben, über die die Gesandtschaft verfügte, scheint sie an der Kurie ihr Ziel nicht erreicht zu haben. Der Supplik wurde in dem ursprünglich angestrebten Ausmaß offenbar nicht stattgegeben, weil der „consiglio“ im Mai 1393 seinen Prokurator anweist, das Jubiläum wenigstens für den Himmelfahrtstag Mariens alljährlich zu erbitten⁵². Vom weiteren Fortgang des Unternehmens wird nichts berichtet. Dafür erscheint in den Protokollen als nächste, auf den Ablass bezügliche Eintragung – das Instrument einer Vernehmung, die der Erzbischof Antonio di Saluzzo mit 3 Fraten angestellt hatte, um sie auf die Authentizität des Ablasses von Collemaggio zu befragen. Sie bezeugen übereinstimmend, daß sie bei Aufhalten in Aquila, der Krönungsstadt Cölestin' V., dessen Bulle mit dem Ablass für Collemaggio gesehen hätten; das Original und 2 Bestätigungen waren am 29. September,

⁴⁹ Annali della fabbrica del duomo di Milano dell'origine fino al presente I-III (Milano 1877-80). Die Ausgabe ist unkritisch und unzureichend.

⁵⁰ Annali I, S. 33 f.; ebd. S. 50.

⁵¹ „Si dirigano al Papa le lettere pel Giubileo in ogni anno nelle feste della Vergine“, Annali I, S. 81. – Daß wirklich das römische Jubiläum gemeint ist, das man nochmals erwerben will und nicht irgendein anderer vollkommener Ablass, der auch des öfteren als Jubiläum bezeichnet wird, geht aus den Protokollen deutlich hervor.

⁵² „Scriversi ad Anselmo de' Rozii di presentare le suppliche al Papa ad impetrare l'indulgenza per la festa di Maria del mese di agosto di ogni anno.“ Annali I, S. 98.

dem 1. Tag der Ablaßfeier, in solenner Prozession an ihnen vorübergetragen worden ⁵³.

Welches Schicksal hatte die Supplik um den Jubiläumsablaß erlitten? War sie abgelehnt worden? Das wäre ungewöhnlich und den Bräuchen der Kurie nicht entsprechend gewesen ⁵⁴. Oder war ein anderer Bescheid ergangen? Hatte der Papst die Supplik der Milanesen etwa mit dem Ablaß von Collemaggio signiert?

Das plötzliche Interesse für den Ablaß Cölestin' V. würde zumindest dafür sprechen, daß die Kurie den Mailändern die Möglichkeit, diesen Ablaß zu erwerben, als Alternative vorgestellt hat. Auf ein Minimum an Aussage reduziert, würde das „Argumentum ex silentio“, das durch die Quellenlücke notwendig wird, noch sagen, daß der Prokurator der Dom-bauhütte den Brauch der Kurie, Collemaggio-Ablässe zu gewähren, seinen Auftraggebern mitteilte und damit deren Interesse an diesem Ablaß wachrief.

Gleich, wofür man sich entscheidet, der eigentliche Grund, warum ein Collemaggio-Ablaß da und dort sich findet, wäre dann nicht beim Wunsch der Bittsteller zu suchen, sondern in der Praxis der Kurie, die diesen Ablaß vergab.

Die oben versuchte Interpretation, daß die Kurie den Ablaß von Collemaggio anbot, mag auch die Ansiedlung dieser Ablässe in Deutschland erklären:

Köln, seit langem in gespannten politischen Verhältnissen zu seinem Landesherrn, Erzbischof Friedrich von Saarwerden, hatte das vor der Stadt liegende Benediktinerkloster Deutz dem Erdboden gleichgemacht, denn, so fürchtete der Kölner Rat, Kirche und Kloster vor der Mauer könnten als Fortifikation gegen die Stadt dienen ⁵⁵. Damit war Köln dem Interdikt verfallen. Das zog neben dem geistlichen Schaden eine schwere wirtschaftliche Benachteiligung der Stadt nach sich. Vom Interdikt befreit zu werden, war für Köln eine Notwendigkeit. Man kannte freilich die Bedingung, von deren Erfüllung die Lösung des Interdikts abhängig sein würde: Kirche und Kloster von Deutz müßten wieder aufgebaut werden. Der Rat fürchtete, tief ins Säckel greifen zu müssen. So suchte man für beides, das Interdikt und die Wiederaufbaukosten, in Rom Remedur: Die Lösung

⁵³ Annali I, S. 100 f.

⁵⁴ In den Supplikenregistern fand sich keine Ablaßsupplik, die mit „Non concessum“ signiert worden wäre. Zwar wurden unter Urban V. abgelehnte Suppl. noch nicht registriert, aber gerade die Supplik um den Collemaggio-Ablaß Reg. Suppl. 37, 219r und ihre Signatur zeigt, daß man an der Kurie solche Petitionen im Rahmen des üblichen beantwortete.

⁵⁵ Zu diesen Ereignissen vgl. *L. Ennen*, Geschichte der Stadt Köln II (Köln 1865), S. 696 und 754.

vom Interdikt stand dem Papst zu; von ihm erhoffte sich der Kölner Rat auch das Jubiläum für die Stadt. Was bei der Jubelfeier eingehen würde, sollte den Wiederaufbaufonds für Deutz bilden.

Im Sommer 1393 ging eine Kölner Gesandtschaft, geführt vom obersten Stadtschreiber Hermann Rose von Warendorf nach Rom ab⁵⁶. Knapp vor dem Ziel wurde die Abordnung überfallen, allen Geldes und beinahe der gesamten diplomatischen Korrespondenz beraubt. Die Verhandlungen, so von Anfang unter einem Unstern, kamen nicht voran. Das Interdikt blieb behalten, das Jubiläum wurde nicht erreicht⁵⁷. Was der Stadtschreiber schließlich aus Rom heimbrachte, waren anstelle des Jubeljahres zwei Ablässe ad instar ecclesiae sanctae Mariae de Collemadiis. Der eine für St. Marien im Kapitol⁵⁸, der zweite für den Besuch der Heiltumsausstellung in den Kölner Hauptkirchen⁵⁹.

Was Herzog Wilhelm I. von Berg im Herbst 1393 für das Düsseldorfer Kollegiatstift, dem er einen schnell berühmt gewordenen Reliquienschatz zusammengekauft und geraubt hatte, beim Papst erbat, ist nicht bekannt⁶⁰. Am 29. September 1393 ging der Collemaggio-Ablaß an das Stift in Düsseldorf⁶¹. Hatte Herzog Wilhelm für seine Heiltümer das Jubiläum beschaffen wollen, ähnlich wie es Herzog Stephan von Bayern für die Andechser Reliquien erhalten hatte? Die Frage bleibt ohne Antwort.

Alle drei eben geschilderten Ereignisse fallen in die 2. Hälfte des Jahres 1393. Der Collemaggio-Ablaß tritt in den Mailändischen und Kölnischen

⁵⁶ *H. Keussen*, Zwei Kölner Gesandtschaften nach Rom im 14. Jahrhundert (Sonderabdruck aus: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln IV, Heft 12 [1887]) S. 1.

⁵⁷ *Ebd.*, S. 2 und S. 4.

⁵⁸ Abdruck der Urkunde nach dem Original im Stadtarchiv Köln vom 14. November 1393 in: *L. Ennen* (Hg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Köln VI (Köln 1879) S. 191 f. Nr. 113. – Regest nach dem Original bei: *H. V. Sauerland*, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem vatikanischen Archiv VI (1378–1399; Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 23, Bonn 1912) S. 264, Nr. *605. – Registerüberlieferung fehlt (siehe Rep. Germ. II, col. 159 ff.).

⁵⁹ Abdruck der Urkunde vom 14. November 1393 nach dem Original im Stadtarchiv Köln, in: *Ennen* (Hg.), Quellen VI, S. 192 ff. Nr. 114. – Regest nach dem Original bei *Sauerland*, Urkunden VI, S. 265, Nr. *606. – Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register in: cvl. 6952, 151r (Rep. Germ. II, col. 160 mit falschem Datum).

⁶⁰ *O. Redlich*, Jülich – Bergische Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit I (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 28. Urkunden und Akten 1400–1553, Bonn 1907) S. 44*.

⁶¹ Die Urkunde liegt in kopialer Überlieferung vor: Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Stift Düsseldorf, Hs. 2, fol. 12r und v. – Registerüberlieferung fehlt. (Rep. Germ. II, col. 231). – Am 5. Mai 1394 wurden die Festzeiten für den Ablaß erweitert: Empfängerüberlieferung siehe oben. Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register: cvl. 6952, 140v. (Rep. Germ. II, col. 231). *P. C. Boeren*, Heiligdomsvaart Maastricht schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten. (s. l. 1962) S. 114.

Jubiläumsverhandlungen auf und geht aufgrund einer unbekanntem Supplik an die Stiftskirche in Düsseldorf.

Um einfach feststellen zu können, die eingebrachten Suppliken wären alle mit dem Bescheid „Fiat de sancta Maria de Collemadiis“ signiert worden – analog der Portiunculavergabe an Anagni –, dazu ist an den geschilderten Vorgängen zuviel unbekannt. Aber auch eine zurückhaltende Interpretation wird noch sagen können, daß das mehrmalige Auftreten dieses Ablasses in der 2. Hälfte des Jahres 1393 seinen Grund eher in einem kurialen Brauch als in einer von Anfang an darum bittenden Supplik hat. Dabei bleibt offen, ob ein Bescheid der Kurie den Ablass von vornherein zuteilte, oder die Prokuratoren von Mailand und Köln die Möglichkeit, diesen Ablass zu gewinnen, erst am päpstlichen Hof kennen gelernt hatten.

Von einem San Marco-Ablass und einer Portiuncula-Indulgenz kann sicher behauptet werden, daß der Wunsch nach ihnen nicht von den später damit beteiligten Kirchen ausging; vielmehr hat deren Prokurator von den beiden Ablässen und ihrer möglichen Vergabe erst an der Kurie erfahren und sie dann erworben:

Das recht magere Ergebnis der Mission Hermann Roses waren, wie man sich erinnert, die Bullen, die den Collemaggio-Ablass nach Köln brachten. Weder die Lösung vom Interdikt, noch das Jubiläum zu gewinnen, war geglückt. Beides jedoch erachtete der Kölner Rat für notwendig. Eine neue Gesandtschaft wurde auf den Weg nach Rom geschickt. Ihr Leiter, Johann von Neuenstein, ein mit dem Modus procedendi an der Kurie in jeder Weise vertrauter Jurist, erreichte alsbald die Lösung von der Kirchenstrafe und die Feier des Jubeljahres für Köln⁶². Den einmal zum Papst gewonnenen Zugang und die übrigen angeknüpften Kontakte nutzte er, um weitere Privilegien für seine Auftraggeber zu erwirken. Unter anderem läßt er sich die 2 Ablassbullen, die das Ergebnis der ersten Gesandtschaft waren, vom Kölner Rat nach Rom senden; er will sie „reformieren“⁶³. Und erreicht für die schon vorher mit dem Collemaggio-Ablass bedachten Heiltumsausstellung, daß ihr Besuch fortan mit der Indulgenz von San Marco honoriert würde⁶⁴. Eine Neuausfertigung der Ablassbulle für die Kirche St. Marien im Kapitol erreichte Neuenstein offenbar nicht⁶⁵. Dafür wurde die Hauptkirche Kölns mit dem Portiuncula-Ablass am Feste Epi-

⁶² *Keussen*, Kölner Gesandtschaften, S. 2.

⁶³ Brief Neuensteins aus Rom vom 15. April 1394. *Ebd.* S. 9 ff.

⁶⁴ Druck nach dem Original der Urkunde vom 10. September 1394 im Kölner Stadtarchiv, in: *Ennen*, Quellen VI, S. 278, Nr. 183. – Regest nach dem Original bei: *Sauerland*, Urkunden VI, S. 296, Nr. *696. – Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register: cvl. 6952, 141v (Rep. Germ. II, col. 160 mit irrigem Datum).

⁶⁵ Vgl. *Keussen*, Kölner Gesandtschaften S. 9.

phanie und dem Gedächtnistag der Reliquienübertragung der Drei Könige ausgezeichnet ⁶⁶.

Die Initiative, den San Marco- und Portiuncula-Ablaß zu gewinnen, war von Neuenstein ausgegangen. Er hatte in Rom das Sortiment an Ablässen, das man an der Kurie vergab, kennengelernt und dann um die beiden Indulgenzen nachgesucht, wenn man nicht überhaupt annehmen will, daß er eine unbestimmte Supplik einreichte und die beiden Ablässe darauf erhielt. Wie wenig der Kölner Rat an diesen Unternehmungen seines Prokurators beteiligt war, ist – neben dem erwähnten Brief Neuensteins vom 15. April 1394 – einer Aufstellung zu entnehmen, die in der Kanzlei des Rates angefertigt wurde und alle päpstlichen Gnaden zusammenrechnet, die Neuenstein für die Stadt erwirkt hat: Der Aufzählung der Ablaßbullen ist die Bemerkung beigefügt, daß Neuenstein den beiden Privilegien je einen Bericht anschloß, wann der Ablaß entstanden ist und wie er gefeiert wird ⁶⁷.

Daß sich Empfänger päpstlicher Privilegien über das Ausmaß der ihnen verliehenen Ablässe im unklaren befanden und erst sichere Kenntnis über ihr Privileg verschaffen mußten, ist noch mehrmals bezeugt:

Seit November des Jahres 1395 rühmten sich die Dominikaner in Lübeck des Gnadenschatzes von Venedig ⁶⁸, freilich ohne genauer um ihn zu wissen. Sie erwirkten beim Rat der Hansestadt, daß in Venedig angefragt werde, was es mit dem Ablaß auf sich habe. Die Antwort des Dogen Antonio Venieri gibt einen sehr ausführlichen Bericht über die Vergabe des Ablasses, der überdies durch ein mitgesandtes Konterfei noch illustriert wurde ⁶⁹.

Eine ähnliche diplomatische Korrespondenz knüpfte sich auch an die Gewährung des San Marco-Ablasses an die Stephanskirche in Wien. Der Narratio der päpstlichen Urkunde vom 19. Jänner 1398 ist zu entnehmen, daß Herzog Wilhelm an der Kurie um einen Ablaß vorstellig geworden

⁶⁶ Druck nach dem Original der Urkunde vom 2. September 1394 im Kölner Stadtarchiv, in: *Ennen*, Quellen VI, S. 277 f., Nr. 182. Regest nach dem Original bei: *Sauerland*, Urkunden VI, S. 295, Nr. *691. Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register: cvl. 6952, 141v (Rep. Germ. II, col. 160).

⁶⁷ „Item hait hee uns behalden eyn privilegium van aflais, (hier folgt die Beschreibung des Portiuncula-Ablasses) dat man zu Rome ind vort in dem gantzen lande heldt, dat sij a pena et a culpa, davan hee uns och die legende bracht hait, wie dat aflais dar komen sij.“ *Keussen*, Kölner Gesandtschaften, S. 84.

⁶⁸ Die Ablaßurkunde selbst ist nicht bekannt. Registerüberlieferung fehlt. Am selben Tage, 22. November 1395, wurde ein Beichtväterindult zur Ablaßfeier gewährt. Abdruck nach dem Original: Urkundenbuch der Stadt Lübeck IV (Codex Diplomaticus Lubecensis. Lübeckisches Urkundenbuch. Lübeck 1873) S. 718, Nr. 633. – Zitiert bei *Jansen*, Bonifatius IX, S. 164 f.

⁶⁹ Die Antwort des Dogen und das Begleitschreiben für das Gemälde sind nach den Originalen gedruckt in: UB. Lübeck IV, S. 719 f. Nr. 634 bzw. *daselbst*, S. 721, Nr. 635.

ist ⁷⁰. In der Disposition der Urkunde wird verfügt, daß der San Marco-Ablaß am Fest der heiligen Katharina und den zwei folgenden Tagen bei St. Stephan gewonnen werden kann. Im unklaren über die Bedeutung und Tragweite des eben gemachten Erwerbs hatten auch die Wiener in Venedig angefragt und eine Urkunde über die Ablaßverleihung zu Zeiten Alexander' III. erhalten.

In den venezianischen „Libri commemoriali“ findet sich – in kopialer Form – ein weiteres Reskript, das zum Zeugnis über die Gewährung und Art des Ablasses von San Marco dienen sollte ⁷¹. Der Doge Antonio Venieri antwortet auf ein Schreiben des schlesischen Fürsten Ruprecht, des Herren von Liegnitz, Goldberg und Nimptsch, der um Aufklärung über den wahren Inhalt des päpstlichen Privilegs für San Marco gebeten hatte. Im Brief des Dogen ist ein Auszug aus einer Bulle über die Gewährung des Ablasses inseriert und daran das Stück einer versifizierten Chronik angefügt, von der „pro confirmatione autem veritatis“ bezeugt wird, daß sie in altüberkommenen Büchern der venezianischen Kanzlei aufgezeichnet sei ⁷².

Dem Eintrag dieses Schriftstücks schloß der Sekretär, dem die Führung der „libri commemoriali“ anvertraut war, die Nota an, daß zwei ähnliche Aufklärungsschreiben an Eberhard, Graf von Württemberg und an Boleslaw, dem Herzog von Stettin, Pommern und Kasubien ergingen. Das erste datiert vom 28. Februar 1400, das andere vom 26. März 1401 ⁷³.

Diese Anfragen in Venedig erlauben nun auch Rückschlüsse auf die voraufgegangenen Suppliken um die Ablässe: Die beiden Indulgenzen von

⁷⁰ Original der Urkunde im Archiv der Stadt Wien. Hauptarchivsurkunden Nr. 1379. – Danach ein Regest, in: K. Ublirz (bearb.), Quellen zur Geschichte der Stadt Wien 2. Abt., I (Regesten aus dem Archive der Stadt Wien. Verzeichnis der Originalurkunden 1239–1411; Wien 1898) S. 319, Nr. 1379. Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register: cvl. 6952 205r. – Zur Biographie Herzog Wilhelms vgl. A. Lhotsky, Festschrift des kunsthistorischen Museums zur Feier des fünfzigjährigen Bestandes II. Die Geschichte der Sammlungen, 1. Hälfte (Von den Anfängen bis zum Tode Kaiser Karls VI. 1740, Wien 1941–45) S. 38, Anm. 104.

⁷¹ Archivio di Stato di Venezia, Libro Commemorale IX. fol. 36r und v. Dem Schreiben des Dogen ist die Rubrik vorgesetzt: „Littera missa in testimonium Indulgentiae ascensionis in ecclesia sancti Marci Venet.“ – Regest: R. Predelli, I libri commemoriali della repubblica di Venezia. Regesti III (Monumenti storici pubblicati dalla Deputazione Veneta di storia patria 9, ser. I. Documenti VII., Venezia 1883) S. 248 f., Nr. 74.

⁷² Ruprecht I. von Liegnitz, geb. vor 1348, gest. im Jänner 1409. Eine Biographie dieses bedeutenden Fürsten fehlt. Einige Nachrichten in: Geschichte Schlesiens, hg. von der Historischen Kommission für Schlesien I (Von der Urzeit bis zum Jahre 1526; Stuttgart 1961, 3. Aufl.) S. 233. – Vgl. auch H. Grotefeld, Stammtafeln der schlesischen Fürsten bis zum Jahre 1740 (Breslau 1889, 2. Aufl.) S. 16, Tafel IX, Nr. 5.

⁷³ Libr. comm. IX, fol. 36v. – Graf Eberhard III., der Milde (1392–1417) vgl. K. Weller, Württembergische Geschichte (5. Aufl. v. A. Weller, Stuttgart 1963) S. 80. – Höchstwahrscheinlich Bogislaw VIII. von Stettin, vgl. H. Heyden, Kirchengeschichte Pommerns I (Von den Anfängen des Christentums bis zur Reformationszeit. Köln – Braunschweig 1957, 2. Aufl.) S. 102.

Lübeck und Wien und die sich daran schließenden Anfragen sind am einfachsten so erklärbar, daß der Ablass von San Marco nicht von vornherein schon erwartet wurde, und man sich deshalb über die erworbene Gnade Aufklärung verschaffen wollte.

Auch die drei in den „libri commemoriali“ überlieferten Schreiben sind nicht Antworten auf sozusagen akademische Anfragen, die dem allgemeinen Interesse von briefeschreibenden Fürsten entsprungen sind, viel mehr wird hinter jeder dieser Recherchen ein ganz bestimmter Ablass sich verbergen, der jedoch nicht namhaft zu machen war.

Die „perdonanza di San Marco“ überraschte ihre Empfänger wohl deshalb, weil diese ihren Prokuratoren an der Kurie den Auftrag für einen anderen Ablass erteilt hatten oder einfach die Ordre gegeben hatten, irgendeinen reichen oder gar vollkommenen Ablass zu erbitten.

Was eben als Vermutung ausgesprochen wurde, daß man an der Kurie eine unbestimmt gehaltene Supplik unterbreitete, und diese mit den Ablässen von Portiuncula oder San Marco beschieden wurde, läßt sich bei einer Ablassverleihung sicher feststellen: Im Sommer 1392 suchte Bologna, das sich seit mehreren Jahren mit dem Papst wegen der Besetzung des bischöflichen Stuhles überworfen hatte und für einen Klerikermord auch mit dem Interdikt belegt war, sich mit Bonifaz IX. wieder zu arrangieren⁷⁴. Diesem Bemühen kam der Papst aus politischen Gründen bereitwillig entgegen, war doch Bologna in letzter Zeit ein recht unsicherer Kantonist gewesen⁷⁵. Eine Übereinkunft wurde bald erzielt und in ein Vertragswerk gebracht, das der Comune weitreichende Privilegien und Rechte zusicherte⁷⁶. Für die Finanzierung von San Petronio, diesem großartigsten Vorhaben städtischer Repräsentation, erbaten sich die Bolognesen ein Ablassindult, das Bonifaz IX. in generöser Freigebigkeit gewährte: Am Fest des Titelhilgen sollten für eine Bauhilfe bei San Petronio der Ablass von San Marco und der Portiuncula-Kirche zu gewinnen sein.

Nun hatten die städtischen Gesandten den Ablass nicht in einer bestimmten Form erbeten, sondern – wie die überlieferte Supplik zeigt – den Wunsch vorgetragen, der Papst möge einen Ablass gewähren, der „a poena et a culpa“ sei⁷⁷.

⁷⁴ Zu diesen Vorgängen vgl. *Esch*, Bonifaz IX., S. 98 ff.

⁷⁵ Bonifaz IX. hatte im Herbst 1392 seine Residenz nach Perugia verlegt, wo das Abkommen zwischen ihm und Bologna am 29. Oktober unterzeichnet wurde. Vgl. *K. Eubel*, Das Itinerar der Päpste zur Zeit des Großen Schismas, in: *HJb.* 16 (1865) S. 549 f. – Vgl. auch *Esch*, Bonifaz IX. S. 98.

⁷⁶ Teilweise Wiedergabe bei: *A. Theiner*, *Codex Diplomaticus domini temporalis S. Sedis. Recueil de documents pour servir à l'histoire du gouvernement temporal des Etats de Saint-Siège extraits des Archives du Vatican III (1389–1793; Rom 1862) S. 57 ff., Nr. 22.*

⁷⁷ „...Sindici humiliter petierunt et suppliciter postularunt, quod dictus dominus noster papa concedat indulgenciam pro ecclesia sancti Petronii ... a pena et a culpa

So ist für diese Ablassverhandlung sichergestellt, daß die Kurie eine Petition, die den Ablasswunsch nur mit „a poena et a culpa“ umschrieb und nicht näher präzierte, mit einem San Marco- oder Portiuncula-Ablass beschied.

Blieb das hier geübte Verfahren nur auf die Ausgabe des Ablasses für Bologna beschränkt? Oder deutet es auf eine Praxis der Kurie hin, in der Form des Ablasses von Venedig oder Assisi allgemein gehaltene Petitionen um vollkommene Ablässe zu befriedigen. Der Lauf der Untersuchung wird noch zeigen, daß die Formel „a poena et a culpa“ seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, wenngleich ungenau und irreführend, üblich war, vollkommene Ablässe zu kennzeichnen⁷⁸. Auch in die Supplikationspraxis bei der Kurie war die theologisch anrühige Formel eingedrungen⁷⁹. Als Bonifaz XI. begann, Kirchen und Klöster mit vollkommenen Ablässen zu begaben, wird sich das Interesse der Bittsteller nicht so sehr auf diesen oder jenen eigentümlichen Ablass gerichtet haben, sondern man wollte einfach einen vollkommenen Ablass erwerben und supplizierte nur einen Ablass „a poena et a culpa“ oder überhaupt unbestimmt, wie es ja durchaus üblich war. Eine solche Supplik mag den beiden Ablässen von Lübeck und Wien zugrunde gelegen haben.

Nun aber muß von der merkwürdigen Beobachtung berichtet werden, daß sich in den erhaltenen Kommunregistern Bonifaz' IX. kein einziges Ablassprivileg auffinden ließ, in dem eine Indulgenz „a poena et a culpa“ verheißen wird⁸⁰. Dieser Sachverhalt legt nahe, daß die päpstliche Kanzlei es vermied, die mißverständliche Formel „a poena et a culpa“ zu gebrauchen und zur Vergabe von Plenarindulgenzen den „Umweg“ der „Ad-instar“-Ablässe benutzte.

Aber warum fertigte sie nicht einfach Diplome aus, die, ähnlich der Dispositionsformel für das Jubiläum „plenam vel plenissimam indulgentiam“ gewährten? Die Suche nach dergestaltigen Privilegien war wenig ertragreich⁸¹. Was sich fand, legt eher nahe, daß die Kanzlei auch die Formel „plena indulgentia“ (oder ähnliches) zur Kennzeichnung des Ablasses für den Kirchenbesuch scheute: Am 8. Juli 1401 wurde die Kathedrale von Roskilde in Dänemark zum Fest der heiligen Vitus und Modestus mit

omnibus venientibus ad dictam ecclesiam in die festi ipsius sancti Petronii . . . Qui dominus noster graciose procedens concessit ecclesie predictae illam indulgentiam, que per sancte memorie Summos Pontifices concessa est visitantibus ecclesiam sancti Marci Evangeliste in civitate Veneciarum in die ascensionis domini nostri Jhesu Christi, et visitantibus ecclesiam beate Marie de Angelis prope civitatem Assisii in die prima et secunda mensis Augusti.“ *Theiner, Codex Dipl.* III, S. 62 f.

⁷⁸ Vgl. den Abschn. über das Ausmaß der „Ad-instar“-Ablässe S. 206.

⁷⁹ *Jansen, Bonifatius IX.*, S. 171 f.

⁸⁰ Siehe aber den Abschn. über den Widerruf der „Ad-instar“-Ablässe, S. 222 f.

⁸¹ Vgl. den Abschn. über den Widerruf der „Ad-instar“-Ablässe, S. 223.

einem San Marco-Ablaß ausgezeichnet⁸². Der Registereintrag dieser Urkunde weist eine Korrektur auf, die zeigt, daß der venezianische Ablaß nicht im Konzept dieses Privilegs erschien. Die erste Disposition verfügte vielmehr, daß die Besucher der Kirche „annis singulis plenariam remissionem omnium peccatorum suorum“ gewinnen könnten. Diese Ausfertigung erklärt sich am leichtesten, wenn die Bitte „plenaria remissio“ bereits in der Supplik enthalten war. Die Bittschrift wurde dann signiert, ausgefertigt, schließlich aber an der Judikatur zurückgewiesen, weil sie dem „Kanzleistil“ nicht entsprach. Diese merkwürdige Beobachtung, daß die Kanzlei Bonifaz' IX. große Mengen von Plenarindulgenzen ausschüttete, diese aber nicht in direkter Form dekretierte, sondern mittels „ad-instar“-Formeln gewährte, dürfte seinen Grund in den überkommenen Bräuchen haben. Die Päpste vorher hatten, den Ablaß Cölestin' V. für Collemaggio angenommen, nie vollkommene Ablässe für Almosen und Kirchbesuch erteilt. Als manche Heiligtümer begannen, sich solcher päpstlicher Privilegien zu rühmen, blieb dieser Anspruch nicht unbestritten. Die offiziöse Geschichtsschreibung des Liber Pontificalis berichtet, daß Urban V. alle diese Ablässe kassieren wollte⁸³. Wenn nun die Kanzlei Bonifaz' IX. keine vollkommene Ablässe für Kirchenbesuch und Almosen ausgab, hielt sie sich an den vorher geübten Brauch, obwohl ihr ansonsten keine sehr am herkömmlichen orientierte Geschäftsführung nachgesagt wurde⁸⁴.

Was aber die Tradition der päpstlichen Kanzlei seit der Mitte des 14. Jahrhunderts kannte, war – zumindest in einigen wenigen Privilegien – die Gewährung von „Ad-instar“-Ablässen. In dieser Form wurden die Unmassen von Plenarindulgenzen Bonifaz' IX. ausgefertigt.

Bringt man die Beobachtung, daß unbestimmt gehaltene Ablaßsuppliken üblich waren, daß vollkommene Ablässe mit dem Kürzel „a poena et a culpa“ erbeten wurden, daß für anders lautende Suppliken San Marco-, Portiuncula- und Collemaggio-Ablässe gewährt wurden, mit der Tatsache zusammen, daß offenbar kaum direkte Plenarindulgenzen die päpstliche Kanzlei verlassen haben, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß die Gnaden von Venedig, Assisi und anfangs auch von Collemaggio zur Befriedigung von Ablaßwünschen, auch ohne speziell danach bittender Supplik, gehandhabt wurden.

Der hier vorgebrachten Meinung kommt wohl kein größerer Sicherheitsgrad als der einer Hypothese zu. Die Quellenbasis ist zu schmal, um von einer nach allen Seiten begründeten Erkenntnis zu sprechen. Die wei-

⁸² RL. 89, 268r und v. – Teilweiser Abdruck ohne Vermerk der Korrektur nach dem Register: A. Krarup und J. Lindbaek, Acta Pontificum Danica. Pavelige Aktstykker vedrorende Danmark 1316–1536. II (1378–1431; Kopenhagen 1907) S. 142 f., Nr. 1010.

⁸³ Paulus, Ablaß II, S. 305, Anm. 1.

⁸⁴ Vgl. die Einzelheiten, die Esch, Bonifaz IX., S. 8 zu den Kanzleibräuchen des Papstes beibringt.

tere Suche nach Beweismaterial müßte vor allem mehr Suppliken ausfindig machen, um sie mit den vorhandenen Urkunden zu konfrontieren. Dann würde sich auch angeben lassen, in welchem Ausmaß die Ablässe von Venedig und Assisi unabhängig von einer bestimmt darum bittenden Supplik vergeben wurden.

Besteht diese Aufstellung aber zu Recht, dann ist es wenig sinnvoll, zu fragen, warum gerade diese Kirche einen San Marco-Ablaß und jene eine Portiuncula-Indulgenz erwirbt. Der Grund mag in einer erklärten Bitte darum liegen, ebenso sehr aber kann auch die Vergabungspraxis der Kurie dafür verantwortlich sein.

6. Die Ausfertigung und diplomatische Eigenart der „Ad-instar“-Ablaßurkunden

Die Ausfertigung der „Ad-instar“-Ablaßurkunden

In seiner Darstellung der Kanzlei Bonifaz' IX. teilt G. Tellenbach zwei Modi mit, die den Übergang der signierten Bittschriften aus der Supplikenregistratur in das Expeditionsbüro regelten¹. Der eine wurde unter Alexander V. aufgezeichnet und sieht die Überbringung durch päpstliches Personal vor. Eine zweite Übergangsweise schreibt der „Modus procurandi et extrahendi bullas gratiarum“, ein Leitfaden des Geschäftsgangs in der päpstlichen Kanzlei, vor. Er ist in dem Cod. pal. lat. 685 der Vatikanischen Bibliothek erhalten. Ihn hat Tellenbach seiner Darstellung der Kanzleivorgänge zugrundegelegt. Dieses Vademecum für die Kanzlei fordert den Bittsteller oder seinen Prokurator zur Initiative auf und empfiehlt, die Partei soll beim Abbreviator, dem die Supplik zugewiesen ist, die Konzipierung der Urkunde betreiben². Diese Intervention des Geschäftsträgers war bei den „Ad-instar“-Ablässen aus einem besonderen Grund notwendig: Die Zeit während eines Jahres, für die ein „Ad-instar“-Ablaß gewonnen werden konnte, war kurz, oft nur ein paar Tage, höchstens eine Woche. Sollte der Ablaß zu dem anberaumten Termin des eben laufenden Jahres nicht zu spät kommen, mußte der Prokurator die Ausfertigung der Urkunde beschleunigen. War trotz allen Drängens zu befürchten, daß die Urkunde nicht vor der fixierten Ablaßzeit eintraf, ließ der Bittsteller bisweilen in einer Zusatzklausel für dieses Jahr einen anderen, späteren Tag für die Ablaßfeier festsetzen. Die Minoriten von Kyritz hatten den Portiuncula-Ablaß für ihre Johanneskirche erworben. Die Supplik war am 13. August 1401 datiert worden. Als Ablaßzeit war das Fest des heiligen

¹ Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 48*.

² Ebd., Anm. 1.

Michael im Monat September und die 8 folgenden Tage festgesetzt³. Die Spanne Zeit von der Datierung bis zur Ablassfeier war kurz, bedenkt man, wie lange die Kanzlei zur Ausfertigung der Urkunde braucht, und der Kurier nach dem fernen Nordostdeutschland unterwegs ist. Dazu soll der Ablass auch noch verkündet werden. Um doch die Ablassfeier in diesem Jahr noch möglich zu machen, ließ der Prokurator in die Urkunde die Klausel hineinnehmen, daß die Ablasszeit für das laufende Jahr, sollte der Indulgenzbrief nicht bis zum Michaelsfest eintreffen, erst mit dem Fest der Apostel Simon und Judas, also rund ein Monat später, anheben sollte. Eine ähnliche Sicherung ließen sich auch die Franziskaner aus Stettin in ihr Privileg einbauen⁴.

Der Bittsteller hatte einen Abreviator veranlaßt, das Konzept zu verfassen. Die Abreviatoren⁵, ursprünglich Privatangestellte der päpstlichen Notare, waren gegen Ende des 13. Jahrhunderts unmittelbar in den päpstlichen Dienst aufgenommen worden. Um diese Zeit organisieren sie sich auch kollegial und bestimmen ein Mitglied ihres Kollegiums zum „Distributor“, der die signierten Suppliken einzelnen Abreviatoren zuwies.

Die Urkunde wurde in den meisten Teilen nach einem Formular entworfen. In der päpstlichen Kanzlei war die Benutzung von Formelbüchern altherkömmlich⁶. Angefangen vom „Liber diurnus“ des frühen Mittelalters, gab es im Liber cancelleriae, der zur Zeit Urban' VI. in der römischen Kanzlei neu aufgelegt wurde, und in den mehr privaten „artes dictandi“ ein umfängliches Repertoire von Formeln.

Der Zeit des Schismas entstammen 2 Formelbücher, die auch Vorlagen für „Ad-instar“-Ablass bereitstellen⁷. Der Cod. vat. lat. 6330 bringt einige wenige erfundene Formulare, schöpft jedoch seine Beispiele hauptsächlich aus den Registern Urban' VI.⁸ Die Ablassurkunden, darunter die „Ad-instar“-Urkunde für die Kirche von Vadstena⁹, sind mit anderen Urkunden vermischt, und ihre Anordnung erweckt den Eindruck, der

³ RL. 94, 239v; Rep. Germ. II, col. 157; Zum Minoritenkloster von Kyritz vgl. *Germania Sacra*, 1. Abt., II (Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. Das Bistum Havelberg. Berlin – Leipzig 1933) S. 344–348. Hier wird auch die Ablassgewährung Bonifaz' IX. erwähnt.

⁴ RL. 80, 47r; Urkunde vom 3. Februar 1400. Regest nach dem Vatikanischen Register *Bull. Franc.* VII, S. 106, Anm. 4. – Rep. Germ. II, col. 1064. Zum Franziskanerkloster Stettin vgl. *H. Hoogeweg*, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern II (Stettin 1925) S. 449–456.

⁵ Zu den Abreviatoren vgl. *Bresslau*, Urkundenlehre I, S. 274 ff.

⁶ Zu den Vorlagen der Urkundenschreiber und den Formelbüchern der päpstlichen Kanzlei vgl. *Bresslau*, Urkundenlehre II, S. 225 ff. – Hier auch zum Liber cancelleriae Dietrichs von Niem.

⁷ Andere Formulare sind verzeichnet bei *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 17*. Dazu noch Reg. Vat. 347.

⁸ Beschreibung bei: *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 17*.

⁹ cvl. 6330, fol. 289.

Kompilator des Formulars habe die Urkunden, wie sie ihm unter die Hand kamen, aufgezeichnet, einzig unter der Rücksicht, daß sie ihm neu waren. Sachlich geordnet hingegen zeigt sich das zweite Formular, das, auch in der Vatikanischen Bibliothek verwahrt, die Signatur cvl. 3940 trägt¹⁰. Nach mehreren Gruppen von Formularen für Provisionen, Expektanzen und anderen Gnadenweisen ist schließlich eine Position von Ablassurkunden zusammengestellt¹¹, die je verschiedene Formulare für die zahlreichen Anlässe, bei denen Indulgenzen angesprochen werden, umfaßt. Insgesamt sind es 25 voneinander verschiedene Stücke, darunter auch ein Formular, mit dem der San Marco-Ablass gewährt wird, und zwei weitere zur Verleihung der Portiuncula-Indulgenz. Der Codex ist schwer zu datieren. Nach den Ablassurkunden geurteilt, entstammt die Mehrzahl der Formulare den Registern Bonifaz' IX. Sie geben den vollen Namen des Destinatärs und teilweise auch das Datum wieder. Nachträge – an dem Wechsel der Schreiberhände erkennbar – stammen aus der Zeit Innozenz' VII., Gregor' XII., Alexander' V. und Johann' XXIII. Demgemäß dürfte es in der Zeit Innozenz' VII. oder in den ersten Jahren Gregor XII. angelegt worden sein, sein Besitzer ist dann aber zur Pisaner Obödienz übergewechselt.

Der Abbreviator war bei der Konzipierung von Ablassurkunden nicht nur an Formeln gebunden, er hatte auch zu beachten, ob er nicht für den abzufassenden Gnadenbrief auf Vorurkunden zurückgreifen müßte¹².

Seit Gregor XI. und Urban VI. war bestimmt, daß früher gewährte Ablässe in einer neuen Urkunde erwähnt werden müßten, sonst wäre die Gültigkeit der Ablassgewährungen betroffen¹³. Dazu legte der Petent entweder die Originale vor oder der Abbreviator war an die Register verwiesen.

Öfters wurde auch eine Petition um Verlängerung der Festzeit vorgebracht. Bei der Ausfertigung des Privilegs war dann der Abbreviator an den ersten Ablassbrief als Vorurkunde gehalten. So wurde die schon erwähnte Urkunde für das Stift in Düsseldorf vom September 1393 bald danach durch ein zweites Privileg ergänzt, in dem die Ablasszeit auf die Feste Mariä Geburt und Lichtmeß erweitert wurde¹⁴.

Zu einem „Ad-instar“-Ablass wurde oft eine zweite Urkunde ausgestellt, mit der für den gewährten Ablass jeweils besondere Beichtvollmachten verliehen wurden. Diese Urkunde bietet in ihrer „narratio“ immer einen teilweisen Transumpt des Ablassbriefes. Dieser mußte dem Abbrevia-

¹⁰ Beschrieben bei: *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 17*.

¹¹ cvl. 3940, fol. 195r und ff.

¹² Zum Begriff der Vorurkunde vgl. *Bresslau*, Urkundenlehre II, S. 282 ff.

¹³ Vgl. S. 106 f.

¹⁴ Urkunde vom 5. Mai 1394. Kopiale Überlieferung des 15. Jahrhunderts: Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Stift Düsseldorf, Hs. 2, fol. 12v. Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register cvl. 6952, fol. 140v. – Rep. Germ. II, col. 231 (ohne die Art des Ablasses anzugeben).

tor vorliegen, und er verwies in der Formulierung der 2. Urkunde auch direkt darauf¹⁵.

Die eingangs erwähnte Anleitung, wie päpstliche Gnadenbriefe zu besorgen wären, sieht, sobald das Konzept erstellt ist, die Reinschrift des Privilegs vor. Auch für diesen zweiten Schritt soll der Prokurator sorgen, denn es wird ihm geraten, mit dem Konzept in die Kanzlei zu gehen und den Distributor oder Reskribendar dort zu veranlassen, den Entwurf einem Skriptor zur Reinschrift zuzuweisen.¹⁶ Einer Untersuchung, die sich vorzüglich auf die Registereintragungen stützt, sind Beobachtungen zur Kanzleiausfertigung schwer, weil das Register nur wenige Kanzleivermerke der Originale wiedergibt. In den Kommunregistern Bonifaz' IX. wurde nicht einmal der Schreiber der Urkunde festgehalten.

Nach dem Ausweis der Originale¹⁷ schrieb er, nachdem er die Urkunde mundierte hatte, unter den Text auf den umgefalteten Rand des Pergaments („supra plicam“) seinen Namen. Danach legte er die Urkunde samt dem Konzept dem Reskribendar oder Distributor zur Taxierung vor¹⁸. Dieser schrieb nach festen Sätzen, die im Taxbuch der Kanzlei verzeichnet waren, die Taxe mit seinem Namen und der Monatsangabe links unter die Urkunde. Ein Komputator, aus der Mitte der Schreiber gewählt, prüft die Taxe nach und fügt mit seinem Namen auch noch die Gebühr für den Schreiber dazu.

In diesen Kanzleivorgang konnten sich noch zwei Beamte, die Auskultatoren, einschalten. Waren bei der Prüfung Urkunden mit Fehlern festgestellt worden, verwies man sie zurück. Die Auskultatoren waren dazu bestellt, die wiederum geschriebenen Pergamente zu überprüfen und festzustellen, ob die beanstandeten Mängel ausgemerzt waren.

Daß die Ablaßurkunden nicht anders behandelt wurden, zeigen die Originale des Prämonstratenserstiftes St. Vinzenz in Breslau, die Santifaller sammelte und beschrieb. So weist die Urkunde, mit der Bonifaz IX. am 20. Oktober 1390 das Jubiläum an den Konvent verlieh, im großen und ganzen die beschriebenen Kanzlei- und Taxvermerke auf¹⁹.

Das Original der „Ad-instar“-Urkunde für Maria-Zell zeigt nur sehr dürftige Kanzleivermerke²⁰. Statt der erwarteten Signa findet sich rechts auf

¹⁵ Vgl. S. 107. Die gewöhnliche Sequenz, die auf die Ablaßurkunde hinweist, lautet: „prout in litteris nostris plenius continetur“.

¹⁶ Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 48*, Anm. 1.

¹⁷ Vgl. dazu: *ebd.*, S. 51* f. Zu den einzelnen Kanzleichargen: *Bresslau*, Urkundenlehre II, S. 277 ff.

¹⁸ Zu diesem Vorgang und dem Taxwesen im späten Mittelalter überhaupt vgl. *M. Tangl*, Das Taxwesen der päpstlichen Kanzlei vom 13. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, in: *MIOG* 13 (1892) S. 1–106.

¹⁹ *L. Santifaller*, Quellen zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaß- und Reliquienwesens aus schlesischen Archiven, in: *MOSTA* 1 (1948) S. 68, Nr. 32.

²⁰ Siehe Anhang I, S. 234.

dem Falz nur: „Gratis de mandato domini nostri pape“, und unter der Zeile der Skriptorname Ja. de Bononia. Gemäß diesem Bescheid wäre die Bulle für Maria-Zell taxfrei ausgefertigt worden. Man wird sich offenbar schon vorher mit der Apostolischen Kammer über einen angemessenen Betrag einig geworden sein und hat den an der Beurkundung beteiligten Sekretären – davon wird noch zu handeln sein – eine nicht unbeträchtliche Summe zukommen lassen. Die „Gratis“-Verfügung enthub nun aber keinesfalls von der Bezahlung der Kanzleitaxen²¹: Als Johann von Neuenstein, dessen Bericht über die Verhältnisse am Hofe Bonifaz' IX. in so vieler Hinsicht bedeutsam ist, seine erfolgreiche Mission in Rom abschloß, stellte er zur Abrechnung mit dem Kölner Rat eine Liste seiner Ausgaben zusammen: In dieser detaillierten Rechnung führt er auch Summen auf, die er zur Bezahlung von Abbreviatoren und Skriptoren ausgab. Er nennt dabei auch das Kanzleipersonal, das ihm Urkunden verfaßte, für die er an sich ihre „Gratisausfertigung“ erwirkt hatte. Nur werden die Sätze für die an „Gratisausfertigung“ beteiligten Beamten von Neuenstein um einiges niedriger angegeben, als im Taxbuch vorgesehen. So hatte der „Gratis“-Vorzug offensichtlich den Zweck, „die Bullen in den einzelnen Büros zu halbwegs billigen Bedingungen auszulösen“²².

Das Siegel Ja. de Bononia ist die Unterschrift des Jacobus Zignani de Bononia, der nach Ausweis des Liber Cancellariae Urban' VI. am 16. Mai 1385 als Skriptor der Apostolischen Kanzlei vereidigt wurde²³ und während des Pontifikats Bonifaz' IX. in dieser Tätigkeit verblieb²⁴.

Die reingeschriebene Urkunde sollte dann, so legt es der Leitfaden des kurialen Geschäftsgangs nahe, vom Bittsteller oder dessen Prokurator einer Prüfung, der Judikatur, vorgelegt werden²⁵. „Kanzleihalten“ hieß dieses Examen. Die Urkunde wurde hierbei verschiedenen Gremien vorgelegt, deren erstes, der *parcus minor*, die äußere Wohlgeformtheit der Urkunde festzustellen hatte. Die wichtigere Aufgabe oblag einer zweiten Kommission, dem *parcus maior*, dessen Aufgabe es war, die inhaltliche Richtigkeit der Urkunde zu bestätigen. Widersprach das ausgefertigte Schriftstück den päpstlichen Dekretalen oder den Kanzleiregeln, wurde die Urkunde als *littera rescribenda* bis zum Konzept zurückverwiesen.

Für die „Ad-instar“-Ablässe läßt sich nicht feststellen, unter welchen Rücksichten sie in der Judikatur behandelt wurden. Aus den Korrekturen

²¹ Vgl. *Tangl*, Taxwesen, S. 64 ff.

²² *Ebd.*, S. 68.

²³ *G. Erler*, Der Liber Cancellariae Apostolicae vom Jahre 1380 und der Stilus palatii abbreviatus Dietrichs von Niem (Leipzig 1888), S. 208.

²⁴ *H. Kochendörffer*, Päpstliche Kurialen während des Großen Schismas, in: NA 30 (1905) S. 576, Nr. 17. Ja. de Bononia wird ferner als Komputator für die Zeit von Jänner bis Juni 1402 genannt, *ebd.*, S. 565.

²⁵ Vgl. *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 52*. Hier auch die oben geschilderten Vorgänge in den verschiedenen Prüfungsgremien.

im Register läßt sich auch nicht entnehmen, was auf Verlangen des Petenten neu ausgefertigt wurde, und welche Urkunden der Judikatur zum Opfer fielen. In beiden Fällen wurde oft nicht neu registriert, sondern die Korrektur am ersten Eintrag angebracht²⁶.

Hatte die Urkunde die Judikatur passiert, fehlte ihr noch die Bulle. Der Modus procurandi schreibt vor, daß sich die Partei in der Bullarie einfinden soll, um dort der letzten Lektüre der Urkunde beizuwohnen²⁷.

Nach dieser Verlesung überprüften die dort beschäftigten Taxatoren nochmals die angegebenen Summen, und die Taxen wurden eingehoben. Die Bulle wurde mit den charakteristischen rot-gelben Seidenschmüren an dem Dokument befestigt²⁸. Der Typus des Siegels zeigte nach dem Ausweis der Maria-Zeller Urkunde auf der Aversseite die Köpfe der Apostelfürsten mit den Abbrüviaturen SPA (Sanctus Paulus) und SPE (Sanctus Petrus), auf der Reversseite in kapitalen Buchstaben den Papstnamen BONIFATIUS VIII.

Sachlich, nicht unbedingt zeitlich, der letzte Schritt war die Eintragung der Urkunde in das Kanzleiregister. Darüber wurde einiges schon andernorts gesagt. Die Kommunregister besorgten eigens dafür bestellte Skriptoren, von denen Kochendörffer in seiner Aufstellung der Kurialen 8 nachweist²⁹. Sie arbeiten unter 2 Registermeistern, die die Einträge überprüften, etwa notwendige Korrekturen daran vornahmen, die Registertaxe festsetzten und sie in römischer Bezifferung zwischen die Sigel ihres Vornamens und Cognomens setzten. Der abgekürzte Name erscheint auch auf der Urkunde selbst, deren Rückseite einen Registervermerk aufweisen mußte; ohne einen solchen war die Urkunde ungültig³⁰. Das Privileg für Maria-Zell zeigt auf der Rückseite ein kapitaless R, in das ein kleines n eingeschrieben ist³¹. Der Hinweis, daß Nicolaus de Benevento, der mit Jacobus de Teramo zu Zeiten Bonifaz' IX. registerführend war, den Eintrag in das Register überprüfte und bestätigte³².

Wurde nach den Originalen oder den Konzepten registriert? Die klassische Frage der Registerforschung läßt sich auch für das Register Bonifaz' IX. nicht eindeutig beantworten. Die Regel war die Registrierung nach Originalen; oft aber lag der Entwurf dem kopialen Eintrag zugrunde³³.

Der letzte, noch nicht geklärte Kanzleivermerk auf der Urkunde für

²⁶ Diese Beobachtung berührt die Frage, ob nach dem Konzept oder der ausgefertigten Urkunde registriert wurde. Dazu vgl. *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 65*.

²⁷ Vgl. ebd., S. 64*, Anm. 1.

²⁸ Zur Entwicklung des päpstlichen Siegelwesens vgl. *Bresslau*, Urkundenlehre II, S. 596 f. und S. 609 f.

²⁹ *Kochendörffer*, Päpstliche Kurialen, S. 590.

³⁰ *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 64*.

³¹ Siehe Anhang I, S. 234.

³² *Kochendörffer*, Päpstliche Kurialen, S. 590.

³³ *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 64*.

Maria-Zell ist rechts unter dem Datum, von der Plica verdeckt, das Namenssigel A. de Portuuario. Dieser Name findet sich neben anderen auch im Register, am Rande der Einträge links, neben der gekürzten Intitulatio. Die Frage nach der Bedeutung dieser Vermerke wird in der Papstdiplomatik unter dem Thema „Sekretärs-Expedition“ verhandelt. Den Sekretären, die der Kammer angehörten, oblag ursprünglich die Konzipierung der littere de curia, vor allem der Sekretbriefe, wovon sich wohl auch der Name dieser Beamtenschaft ableitete, wie er unter Benedikt XII. erstmals nachweisbar ist³⁴. Seit dem letzten Jahr des Pontifikats Innozenz' VI. erscheinen die Sekretärnamen auch in den Kommunregistern. Damit war eine Beteiligung der Sekretäre an den Gratialerledigungen aktenkundig³⁵. Waren es zuerst nur wenige, ganz bestimmte Agenden, wie Ablässe, Verleihung des Rechts von Tragaltären, Zelebration vor Tagesanbruch, weitet sich der Kreis der Sekretärsintervention bald immer mehr aus. Unter Bonifaz IX. ist der größere Teil der Privilegien von Sekretären gezeichnet. Dem suchte Martin V. zu steuern, als er in der Konstitution vom 20. Juni 1425 nur ganz bestimmte Privilegien der Sekretärsbearbeitung freigab³⁶.

Es waren wohl finanzielle Gründe, die zur Ingerenz der Sekretäre bei der Erledigung von Privilegien führte. Sie, denen die Abfassung der litterae de curia ja nichts abwarf, sollten an den Gebühren der Gnadenbriefe beteiligt werden³⁷.

Aus der Zeit Bonifaz' IX. sind 13 Sekretäre bekannt³⁸. Nimmt man die bei den Indulgenzbriefen eingetragenen Sekretärnamen auf, erscheinen nur 6 mit dieser Briefart befaßt. Mehr als die Hälfte aller „Ad-instar“-Urkunden sind von Antonio de Portuuario³⁹, dem Bischof von Concordia, gezeichnet; mit Abstand folgt in der Zahl der Urkunden Johannes Fuschiis de Bononia⁴⁰, während der in den ersten Jahren Bonifaz' IX. so wichtige Sekretär Petrus de Bosco, Bischof von Dax, nur bei wenigen Urkunden federführend war⁴¹. Auch Francesco di Montepulciano, dem von Bonifaz

³⁴ Bresslau, Urkundenlehre I, S. 316 f.

³⁵ G. Opitz, Die Sekretärexpedition unter Urban V. und Gregor XI., in: QFIAB 33 (1944) S. 181.

³⁶ W. v. Hofmann, Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation I. (Darstellung. Rom 1914), S. 148; bzw. II. (Quellen, Listen und Exkurse. Rom 1914), S. 9, Nr. 34.

³⁷ Siehe dazu den Reformvorschlag der Kardinäle am Konstanzer Konzil, Hofmann, Forschungen I, S. 148.

³⁸ Kochendörffer, Päpstliche Kurialen, S. 585 ff.

³⁹ Ebd., S. 587. Vielleicht hatte die Tatsache seiner oftmaligen Verwendung ihren Grund in seinen schmalen Einkünften. – 1402 zum Patriarchen von Aquileia erhoben. Vgl. Hofmann, Forschungen II, S. 106.

⁴⁰ Kochendörffer, Päpstliche Kurialen, S. 585. Vgl. Hofmann, Forschungen II, S. 106, wo 1405 als Todesjahr angegeben wird.

⁴¹ Zur Stellung des Petrus de Bosco vgl. Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 43*. Kochendörffer, Päpstliche Kurialen, S. 586. Das Bistum Dax in der Gascogne war zur Zeit des

hochpolitische Verhandlungen anvertraut wurden, signierte nur vereinzelt Ablaßurkunden⁴². Ein geringer Rest war durch die Hände der beiden Sekretäre Bertholdus de Lavazola und Pelegrino de Zambecariis gegangen⁴³.

In welchem Maß waren die Sekretäre mit der Abfassung der Gratialurkunden befaßt? Tellenbach will eine recht weitgehende Beteiligung der Sekretäre wahrhaben und macht sie für das Konzept und etwaige Korrekturen an der Urkunde verantwortlich⁴⁴. Opitz hingegen schränkt in seiner Arbeit über das Sekretärwesen der Zeit Urban' V. und Gregor' XI. ihre Urheberschaft an Gratialsachen auf eine sozusagen juristische Mitwirkung ein: die Suppliken hätten schon, ehe sie bearbeitet wurden, die Signatur dieses oder jenes Sekretärs getragen⁴⁵.

Die diplomatische Eigenart der „Ad-instar“-Ablaßurkunden

Die päpstliche Kanzlei, als hochorganisierte Expeditionsbehörde, bildete im Laufe der Jahrhunderte ein sehr differenziertes Urkundenwesen heraus. Obwohl dem ständigen Wandel unterworfen, wurde doch der Grundsatz durchgehalten, den Gnadenverleihungen eigene, der politischen und administrativen Korrespondenz andere, genau determinierte Beurkundungsformen, zuzuteilen. Nachdem die Briefform zur beherrschenden Gattung kuraler Willensäußerung geworden war und das Privileg als Form der Gnadenverleihung verdrängt hatte, trat innerhalb der Briefe eine Scheidung ein, die für das spätere Mittelalter bedeutsam blieb: Die *littera cum filo serico*, als Urkunde über Gnadenverleihungen, und die *littera cum filo canapis*, mit politischer, administrativer und judizieller Korrespondenz⁴⁶. Neben der Bullierung mit Seidenschnüren, daher der Name, wies die *littera cum filo serico* eine Reihe von Besonderheiten auf, die sie deutlich vom Brief mit der Hanfschnur unterschied⁴⁷.

Die Form des Briefes *cum filo serico* diente auch zur Beurkundung der „Ad-instar“-Ablässe. Nur eine einzige Urkunde war im Register nachzuweisen, die in Form eines Mandats die Indulgenz gewährte: Der Erzbischof

Schismas unter englischer Herrschaft, konnte also faktisch von Rom providiert werden. DHGE XIV, col. 127 ff.

⁴² Von Bonifaz IX. wiederholt zu diplomatischen Missionen herangezogen vgl. *Esch*, Bonifaz IX., S. 380, Anm. 521. Vgl. auch *Kochendörffer*, Päpstliche Kurialen, S. 587. – Zu seiner Tätigkeit unter den Päpsten der Pisaner Obödienz vgl. *Hofmann*, Forschungen II, S. 106.

⁴³ Vgl. zu diesen beiden Sekretären *Kochendörffer*, Päpstliche Kurialen S. 588 f., bzw. *Hofmann*, Forschungen II, S. 105 f.

⁴⁴ *Tellenbach*, Rep. Germ. II, S. 58 ff.

⁴⁵ *Opitz*, Sekretärsexpedition, S. 182.

⁴⁶ *Bresslau*, Urkundenlehre I, S. 81 f.; vgl. aber *Diener*, Registerserien, S. 21 ff.

⁴⁷ Zur Ausstattung und den äußeren Merkmalen vgl. *H. Burger*, Beiträge zur Geschichte der äußeren Merkmale der Papsturkunden im späteren Mittelalter, in: AUF 12 (1932) S. 206–243, besonders S. 209 ff., 214 f., 224 ff., 232.

von Bologna sollte den Besuchern von San Petronio die vom Papst gewährten San Marco- und Portiuncula-Ablässe zuwenden⁴⁸.

Die „Ad-instar“-Ablässe weisen ein Formular auf, das einfach strukturiert ist. Das eröffnende Protokoll und die einfach gehaltene Datierung, als einziges Element des Eschatokolls, umschließen einen ausgedehnten Kontext⁴⁹.

Eingeleitet wird das Diplom durch die Intitulatio, der Angabe des Papstnamens: „Bonifatius episcopus“, gefolgt von der Devotionsformel „servus servorum dei“. Im Register wird die Intitulatio gekürzt eingetragen: Bonifatius etc.

Der Adressat des Briefes ist, von der Eigenart der Ablassgnade bedingt, eine nicht näher bestimmte Vielzahl: Universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis. Auch die Inscriptio erscheint im Register gekürzt. Einige wenige Urkunden, die „Ad-instar“-Ablässe einem begrenzten Personenkreis zuwenden, etwa einer bestimmten Ordensfamilie, nennen einen genauer determinierten Adressaten.

Der letzte Teil des Protokolls, die salutatio, hat ohne Varianten die Form: salutem et apostolicam benedictionem. Die Phrase erscheint nicht nur im Register, sondern auch in den Originalen gekürzt: salt. et aplicam ben.

Der Kontext der Urkunde wird von der Arenga eröffnet, die in frommen Wendungen den Anlaß und Gehalt der erteilten Gnade motiviert.

Für die „Ad-instar“-Ablässe wurden keine neuen Arengen geschaffen, die Abbiatorioren griffen vielmehr zu den herkömmlichen, bei den Tarifablässen bewährten Formulierungen, von denen ein nicht geringes Repertoire zur Verfügung stand.

Der schon genannte Cod. vat. lat. 3940, mit seiner umfangreichen Position an Ablassurkunden, sieht an 25 Formularen 14 verschiedene Arengen vor. War für einfachen Kirchenbesuch und der Spendung eines Almosens, ein Formular vorgesehen, das in allgemeinen Wendungen die Konvenienz der Ablässe ausdrückte⁵⁰, hatte man bereits für dasselbe Ablasswerk bei einer Marienkirche eine andere Formel zur Verfügung⁵¹; wieder eine andere für eine Johannes Baptist- oder Michaelskirche⁵². Für die übrigen Patrozinien bot sich ein Formular an, das allgemein die Fürbitte der Heiligen für

⁴⁸ RL. 24, 228v: „Venerabili fratri Episcopo Bononiensi...“ „...fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatenus omnibus vere penitentibus... illam indulgentiam... largiaris, que...“. Vgl. cvl. 6952, 125v. Das Original trägt das Siegel an einer Hanfschnur, vgl. seine Beschreibung bei E. M. Giusto – R. Polticchia, *Storia documentata della Portiuncula I* (S. Maria degli Angeli 1926) S. 34 f.

⁴⁹ Vgl. zum allgemeinen Aufbau der Urkunden, Bresslau, *Urkundenlehre I*, S. 45 ff., S. 81 ff.

⁵⁰ cvl. 3940, 201v und öfters: inc. „Licet is, de cuius munere venit“.

⁵¹ cvl. 3940, 197v: inc. „Dum precelsa meritorum“.

⁵² cvl. 3940, 200r: inc. „Inter sanctorum sollempnia“.

das Heilswirken der Menschen empfahl⁵³. Der Ablass für eine Heilig-Kreuz-Kirche wurde mit einer besonderen Arenga ausgezeichnet⁵⁴. Wurde in dieser Kirche auch etwa eine Kreuzpartikel aufbewahrt, wurde ein Exordium gewählt, das die Verehrungswürdigkeit der Kreuzreliquie vor allen anderen Heiltümern pries⁵⁵.

Dieser Katalog von Kontextprologen verführt zur Annahme, daß der Abreviator bei der Konzipierung der Ablassurkunden an bestimmte, dem Inhalt des Privilegs entsprechende Formeln gebunden war. Der Versuch, die Arengen der Urkunden für die „Ad-instar“-Ablässe zusammenzustellen, erwies jedoch, daß die Konzipienten zu Zeiten Bonifaz' IX. kaum darauf achteten und sich nicht viel Mühe gaben, die Arenga mit dem übrigen Inhalt der Urkunde genauer abzustimmen. Das Kontextexordium mit dem Incipit „Licet is“ wird in der großen Mehrzahl der Fälle herangezogen und kann jede Ablassverleihung einleiten. Auf den Zusammenhang zwischen Arenga und Disposition wurde offenbar so wenig geachtet, daß die Formel „Splendor paternae gloriae“, die ja die Fürbitte der Heiligen rühmt, einer Ablassgewährung vorangestellt wurde, die dem Besuch des Heiligen Blutes von Weingarten in Oberschwaben verheißt wird⁵⁶.

Die für das Privileg kennzeichnende Promulgatio, die Kundgabe der in der Urkunde vorgetragenen Willensäußerung, fehlt in den Briefen. Ebenso ist auch eine Narratio selten anzutreffen. Kaum einmal wird ein Passus geformt, der die Umstände und den Anlaß, die zur Beurkundung führten, nennt. Auch in der Urkunde für Maria-Zell fehlt eine Narratio⁵⁷. Freilich erfährt man die Nachrichten, die sonst zu einer Narratio zusammengefaßt sind, oft aus kurzen Hinweisen, die innerhalb der Disposition gegeben werden.

Am ehesten wird eine Narratio ausgeführt, wenn Ablässe für die Teilnahme am Gottesdienst, für religiöse Funktionen oder Heilumsausstellungen verliehen werden. Hin und wieder gibt eine Narratio auch einen kargen Hinweis auf die Verhandlungen oder die Bittschrift, nach der die Indulgenz ausgefertigt wurde. Mit der stereotypen Wendung „tuis precibus inclinati“ wird dann der Name der Bittsteller oder Fürsprecher eingeführt.

⁵³ cvl. 3940, 198r: inc. „Splendor paternae gloriae“.

⁵⁴ cvl. 3940, 202v: inc. „Etsi cunctae ecclesiae“.

⁵⁵ cvl. 3940, 197r: inc. „Licet cunctorum reliquiae“.

⁵⁶ Urkunde Innozenz' VII. vom 15. Januar 1406. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bestand B 515, Weingarten Pu 113. Regest bei: K. Rieder, Regesta episcoporum Constantiensium, Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz von Bubulcus bis Thomas Berlower 517–1496. III (1384–1436; Innsbruck 1926) S. 141, Nr. 7933.

⁵⁷ O. Wonisch, Geschichte von Maria-Zell (Mariazeller Wallfahrtsbücher I, Maria-Zell 1947) S. 17, zog daraus die Folgerung, daß der San Marco-Ablass der Wallfahrtskirche in keinem Zusammenhang mehr mit den Bauten des 14. Jahrhunderts an der Kirche stünden. Diese Konsequenz ist nicht schlüssig, vielmehr ergab sich, daß bei vielen „Bauablässen“ der Zweck des Ablasses in der Urkunde nicht genannt wird.

In diesem Zusammenhang soll vermerkt werden, daß in der Registerüberlieferung sich auch ein Ablass mit der Klausel „*motu proprio*“ erhalten hat: Dem Zisterzienserkloster Sedlec in Böhmen gewährte Bonifaz IX. am 23. Jänner 1401 einen San Marco-Ablass „*motu proprio*“⁵⁸. Diese Vergünstigung, die selbstverständlich erbeten wurde, dürfte bei einer Ablasskonzession nichts mehr bedeuten als sonst bei Gnadenerweisen auch: Der Konvent wollte dem Ablass ein höheres Ansehen verschaffen, vielleicht auch einer Anfechtung des Ablasses zuvorkommen.

Die Disposition, der entscheidende Teil der Urkunde, spricht die Gewährung der Ablassgnade aus. Formelhaft verfaßt, bestimmt sie in mehreren Verfügungen die Art und Dauer des Ablasses, bindet manchmal die Erträgnisse der Ablassfeier an bestimmte Zwecke, erläßt oft bei der Reichtung von Almosen den Kirchenbesuch und bestellt Beichtväter zur leichteren Ablassgewinnung⁵⁹.

Die Disposition hebt an mit einer langen Einleitungsformel: „*Cupientes igitur*“ und nennt zuerst die Kirche, für deren Besuch und Unterhalt der Ablass gestiftet wird. Sie endet mit dem Partizip „*confisi*“. Die folgende Periode setzt die Zeit zur Gewinnung fest und erinnert an die Bedingungen der Reue und Beichte, des Kirchenbesuchs und des Almosens. Um das Verbum „*concedimus*“ gruppert sich der Kern der Disposition: Der Papst gewährt den Ablass der Markuskirche oder eine andere schon verliehene Indulgenz an die eben genannte Kirche. Diese Formel ist das unterscheidende Charakteristikum für die Urkunden, die „*Ad-instar*“-Ablassse weitergeben.

Die Phrase „*illam indulgentiam et remissionem peccatorum concedimus, quam ecclesiam sancti Marci de Venetiis Castellanensis diocesis in die Ascensionis domini nostri Jesu Christi visitantes annuatim quomodolibet consequuntur*“, ist die Grundform, mit der die Indulgenz von Venedig verliehen wird⁶⁰. Dieses Muster wird jedoch nicht selten variiert, die Worte umgestellt oder Ergänzungen wie „*peccatorum suorum*“⁶¹ oder „*omnium peccatorum*“⁶² zugesetzt. Seltener wird die Formel im Plural gebracht: „*Illas*

⁵⁸ RL. 85, 132r: „*Indulgentiam ad instar s. Marci motu proprio non am vestram vel aliorum seu alterius pro ipsa capella nobis oblate petitionis instantiam, sed de nostra mera liberalitate duximus concedendum.*“ Auszug bei: *Krofta*, Acta Bonifacii IX., II, S. 962 f., Nr. 1712.

⁵⁹ Vgl. die Urkunde für Maria-Zell, Anhang I, S. 234.

⁶⁰ Diese Form der Disposition weist auch die Urkunde für Maria-Zell auf. Vgl. Anhang I, S. 235.

⁶¹ So etwa in der Urkunde vom 28. Dezember 1401 für die Johannes Baptistkirche für Groß-Salze bei Schönebeck (Magdeburg), RL. 100, 115r. – Vgl. Rep. Germ. II, col. 839 (ohne die Art des Ablasses anzugeben. Zudem dürfte wohl Magna Salina zu lesen sein).

⁶² San Marco-Ablass für die Kathedrale in Bamberg vom 25. Mai 1399. RL. 69, 218r. – Rep. Germ. II, col. 105. – Das Original ist erwähnt in: *J. Looshorn*, Die Ge-

indulgentias . . . quas“⁶³. Wenige Male wird auch das Maß präzisiert: „illam indulgentiam et plenam remissionem . . . concedimus“⁶⁴.

Daneben gibt es noch ein zweites Muster, das den spezifizierenden Nachsatz genauer faßt: „. . . , quam ecclesiam sancti Marci de Venetiis Castellanensis diocesis in die Ascensionis domini nostri Jesu Christi visitantes auctoritate litterarum felicitis recordacionis Alexandri pape III predecessoris nostri consequuntur“⁶⁵.

Ähnlich wie beim San Marco-Ablaß geschehen die meisten Portiuncula-vergaben mit einer Grundform; aber auch an dieser Formel werden Wörter verstellt, andere zugesetzt. Die Präzisierung „plenam remissionem“ ist ebenso wie vorhin beim Ablaß von San Marco nachweisbar. Die Doppelverleihungen von San Marco- und Portiuncula-Ablaß geschehen entweder im Singular oder die Formel wird sinngemäß in die Mehrzahl gesetzt: „illas indulgentias et remissiones peccatorum concedimus, quas . . .“⁶⁶, es folgt die Aufreihung der beiden Ablässe hintereinander.

Die statistische Aufnahme dieses Formelgutes müßte die Grundlage für eine diplomatische Untersuchung abgeben, die sich die Frage stellt, auf wen die Variationen im Aufbau der Ablaßformel zurückgehen. Sind die Abbreviatoren dafür verantwortlich? Bei ihnen lag es, das Konzept anzufertigen. Sie bedienten sich, wie gesagt, bei der Gestaltung der einzelnen Urkundenteile eines lang überkommenen Formelschatzes. Das „Ad-instar“-Ablaßwesen war aber neu, eben erst aufgekommen, die Formulare mußten daher erst entwickelt werden. Dem einzelnen Konzeptbeamten war damit sicherlich mehr Freiheit gelassen, die Ablaßformel zu gestalten; aber das Formular Cod. vat. lat. 3940 zeigt, daß man diesem Formular, das ein Rapuar aus den Registern ist, bald Muster für die Vergabe des San Marco- und Portiuncula-Ablasses beifügte⁶⁷.

Die vorzügliche Benutzung der oben mitgeteilten Grundformen spricht dafür, daß diese in der Kanzlei allgemein rezipiert waren. Die Varianten darf man teilweise auf die Freiheit des Abbreviators zurückführen, aber manche Eigentümlichkeit dürfte der vorausliegenden Supplik entstammen. Dieses Argument würde wieder dafür sprechen, daß eine Reihe von Ab-

schichte des Bistums Bamberg III (Das Bistum Bamberg von 1303–1399, München 1891) S. 514.

⁶³ San Marco-Ablaß für die Kathedrale in Bari, 9. Jänner 1400. RL. 73, 25v. Auch RL. 97, 264r.

⁶⁴ San Marco-Ablaß für die Kathedrale von Taranto vom 1. Jänner 1401. – RL. 87, 121r. – cvl. 6952, fol. 285v.

⁶⁵ San Marco-Ablaß für die Kirche des Benediktinerklosters San Giovanni in Venere bei Teramo vom 1. Dezember 1400. RL. 90, 97r; cvl. 6952, fol. 276v. Zur Geschichte dieses Klosters vgl. IP IV, S. 278 f.

⁶⁶ So etwa der Doppelablaß für das Karmelitenkloster in Mailand vom 1. Mai 1401. RL. 88, 269v. Zur Geschichte vgl. P. Rotta, *Passellate storiche ossia le chiese di Milano dalla loro origine fino al presente* (Milano 1891) S. 148 f.

⁶⁷ San Marco: cvl. 3940, fol. 198v. – Portiuncula: cvl. 3940, 201v–202v.

lassen „Ad-instar sancti Marci“ und „sancte Marie de Angelis“ bestimmt suppliziert wurden.

Die Annahme, daß manche Disposition aus der vorausliegenden Supplik schöpft, wird noch wahrscheinlicher, wenn man die Vergaben des Aachener Ablasses untersucht. Die hierbei am häufigsten verwendete „ad-instar“-Phrase gibt jenen Ablass weiter, den die Besucher der Marienkirche zu Aachen am Feste der heiligen Margarete allsiebenjährlich gewinnen könnten. Diese Sequenz erscheint nun vorzüglich in jenen Urkunden, die den Aachen-Ablass am Niederrhein und in Westfalen weitergeben. Die Privilegien für Norddeutschland hingegen bestimmen die Ablasszeit in Aachen durch den Brauch, die Heiltümer zu zeigen: Die Indulgenz wird dann gewährt, wenn das Obergewand und andere Kleidungsstücke Mariens gezeigt werden. Von dem halben Dutzend Aachenerindulgenzen, die nach Ungarn gewährt wurden, geschieht dies bei dreien mit der Wendung, der Ablass in Aachen würde an jenen Margaretenfesten vergeben, die auf einen Samstag fielen ⁶⁸.

Diese „regionalen“ Differenzen können sinnvoll nur so erklärt werden, daß schon die Bitte den Wunsch nach diesem besonderen Ablass enthielt.

Nicht anders wird manche eigentümliche Wendung beim Verleih des Ablasses von Einsiedeln zu erklären sein. Die gebräuchlichste Formel gewährt jenen Ablass von Einsiedeln, den die Pilger am Tage der Kreuzerhöhung erwerben. Die zwei fränkischen Ablassorte, die die Einsiedler Gnaden verliehen bekamen, Würzburg und Wemding, schränken den Ablass von Einsiedeln auf jene Kreuzerhöhungsfeste ein, die auf einen Sonntag fallen ⁶⁹. Wie sehr aber die vorhin aufgestellte These, daß die Dispositionsformulierung schon von der Supplik festgelegt wurde, stimmt, zeigt die Verleihung der Einsiedler Indulgenz zuerst an das Kollegiatstift St. Marien in Maastricht und drei Jahre später an die Pfarrkirche von Nieuw Cruiningen auf der Insel Beveland, Provinz Seeland. 1398 verlieh der Papst an das erwähnte Kollegiatstift die Einsiedler Gnade mit der Feststellung, daß die Ablasszeit des schweizerischen Klosterorts das Fest Kreuzerhöhung und die acht folgenden Tage sei ⁷⁰. Diese Formulierung erscheint sonst nirgendwo und ist für das 14. Jahrhundert auch nicht richtig; nur in der Urkunde vom 17. April 1401 für die oben genannte Pfarrkirche ⁷¹ wird sie wiederholt. Hierfür ist keine Schreibungsgewohnheit mehr verantwortlich, die Ursache für die Gleichheit liegt vor dem Konzept; schon die Bitte der niederländischen Pfarrkirche mußte sich das Privileg für Maastricht zum Vorbild genommen haben.

Die Disposition in der Urkunde für Maria-Zell wird durch eine Klau-

⁶⁸ Vgl. den Abschn. über die Vergabe des Aachener-Ablasses, S. 119 f.

⁶⁹ Vgl. den Abschn. über die Vergabe des Einsiedler-Ablasses, S. 117.

⁷⁰ RL. 61, 243v, cvl. 6952, 209v. – Rep. Germ. II, col. 1118.

⁷¹ RL. 87, 145r, cvl. 6952, 286r. – Rep. Germ. II, col. 939.

sel unterbrochen, die nach der Gewährung des San Marco-Ablasses anderen an der Kirche noch bestehenden päpstlichen Ablässen, ausgenommen das Privileg vom 10. Dezember 1393, ihre Gültigkeit nimmt⁷². Dieser Passus findet sich in den Ablassurkunden erst seit Urban VI., der in einer Kanzleiregel festsetzte, daß bei einer neuen Ablassgewährung, die voraufgehenden keine Gültigkeit hätten, es sei denn, sie würden in der Urkunde besonders erwähnt⁷³.

Neben dieser Verfügung galt aber auch noch eine Bestimmung Gregor' XI. vom 2. Juli 1372 weiter, der erklärte, ein früher erlassener Ablass, dessen Zeit noch nicht abgelaufen ist, und der bei einer neuen Ablassbitte nicht genannt wird, beraube den etwa neu gewährten Ablass seiner Geltung⁷⁴. Klauseln entsprechend der letzten Verfügung finden sich auch in den „Ad-instar“-Urkunden.

Nach der Abrogations-Klausel wird die Disposition der Maria-Zeller Urkunde fortgesetzt: Beichtväter sollten benannt werden, die zur leichteren Gewinnung des Ablasses mit weiten Vollmachten ausgestattet werden⁷⁵. Wie hier, schließt sich bei den meisten Ablassgewährungen das Beichtväterindult unmittelbar an die Disposition an. Die Form dieser Konzession verändert sich in den einzelnen Urkunden kaum: Nur der Name und Stand dessen, der mit der Deputation der Beichtväter beauftragt wird, die Zahl der aufgestellten Pönitentiare, ihre Vollmachten, das sind die Variablen.

Auf Verlangen des Petenten kann das Beichtväterindult auch selbständig ausgestellt werden. Unter demselben Datum⁷⁶ auch mit einer später eingebrachten Supplik⁷⁷. Diese Urkunden haben dann eine bestimmte Inscriptio, die den Vorsteher des Klosters oder der Kirche nennt, der die Beichtväter abordnen soll, und eine lang ausgeführte Narratio, die die Ablassgewährung wiederholt.

Den Kontext der Urkunde schließt eine Prohibitions-klausel, die es ver-

⁷² Siehe Anhang I, S. 212. – Das Privileg vom 10. Dezember 1393 ist ein Ablassindult, das der Kirche von Maria-Zell für die gewohnten Feste 3 Jahre und 3 Karenen Ablass verleiht. Original im: Stiftsarchiv St. Lambrecht, Urkundenreihe Nr. 541. – Registerintrag: Rep. Germ. II, col. 155.

⁷³ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 46, Nr. 3.

⁷⁴ Ebd., S. 36, Nr. 61.

⁷⁵ Siehe Anhang I, S. 235.

⁷⁶ San Marco-Ablass für das Benediktinerkloster Marienstein bei Einbeck in Niedersachsen vom 26. April 1399, RL. 69, 168v. Unter demselben Datum das Beichtväterindult, das die vorhergehende Urkunde in seine Narratio aufnahm: „Hodie siquidem . . . duximus concedendum“. RL. 66, 196r. Rep. Germ. II, col. 1056.

⁷⁷ So etwa das San Marco Privileg für das Prämonstratenserstift St. Vinzenz in Breslau vom 9. Jänner 1398 und ein Beichtväterindult für diesen Ablass vom 11. Jänner 1398. *Santifaller*, Quellen, S. 70 ff. und S. 72 ff. – Beichtväterindulte wurden bisweilen später erweitert. Für die Stephanskirche in Wien am 2. Juni 1399. Original im Archiv der Stadt Wien, Hauptarchivsurkunden Nr. 1429. Regest bei: *Uhlirz*, Quellen 2/I, S. 330, Nr. 1429 (wo das Regest den Tenor der Urkunde verfehlt).

bietet, das päpstliche Papier zu schänden. Wird es trotzdem verletzt, droht die angefügte Sanktion Strafe an ⁷⁸.

Das Eschatokoll der Ablassbriefe ist auf die Datumsangabe beschränkt. Sie geschieht durch die sogenannte „kleine Datierung“: Der Angabe des Ortes folgt die Tagesbezeichnung nach dem römischen Kalender und das Pontifikatsjahr ⁷⁹.

Eine Eigentümlichkeit bei der Ausfertigung von Ablassurkunden war es, mehrere gleichlautende Diplome auszustellen. Aus dem Register läßt sich dieser Brauch nicht nachweisen, weil nur ein Eintrag geschah; aber die Durchsicht der Empfängerüberlieferung förderte manchen doppelt ausgestellten Ablassbrief zutage ⁸⁰.

Nicht nur die Privilegien genereller Art, wie die Indulgenzen für Provinzkapitel einzelner Orden oder die Ablassbegünstigungen für alle Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft, wurden mehrfach ausgestellt; auch einzelne Destinatäre sprachen mehrere Exemplare ihrer Urkunden an. Die einfachste Erklärung dafür liegt im Sicherheitsbedürfnis, das dem Verlust des Pergaments vorbeugen will. Der Nachweis des erlangten Ablasses geschah zudem oft so, daß die Urkunde öffentlich angeschlagen wurde; so mußte sie durch Witterungseinflüsse bald Schaden nehmen.

⁷⁸ *Bresslau*, Urkundenlehre I, S. 48.

⁷⁹ *Ebd.*, S. 76 f., II, S. 475 f.

⁸⁰ So etwa für das Prämonstratenserstift St. Vinzenz in Breslau der Ablass ad instar s. Marci vom 9. Jänner 1398. *Santifaller*, Quellen, S. 70.

7. Die Vergabe einzelner Ablässe

Lübeck, der Vorort der Hanse, häufte innerhalb seiner Mauern nicht nur Güter dieser Welt auf. Auch opulente geistliche Schätze brachte es ein: Von 1395 bis 1401 wurden nacheinander die Gnaden von Venedig, Assisi, Einsiedeln, Collemaggio und Belbuck in Pommern, an den Lübecker Kirchen angesiedelt ¹. Dieser bunte Fächer von Ablässen spiegelt die Vielfalt, die das Ablasswesen unter Bonifaz IX. angenommen hat. In den folgenden Abschnitten über die einzelnen Ablässe soll dieser Reichtum auseinandergefaltet und ausgebreitet werden.

Aber diese Mannigfaltigkeit ist gleichzeitig verwirrend, weil der Betrachter, der die Landkarte der römischen Obödienz um 1400 beschaut, wohl ein Indulgenz neben der anderen ausmacht, aber nicht angeben kann, warum sich da ein Portiuncula-Ablass, dort ein venezianischer und anderswo ein Aachener Ablass findet.

¹ Vgl. Rep. Germ. II, col. 819 ff. – Dazu noch: San Marco-Ablass vom 22. 11. 1935. Vgl. S. 89 u. ebd., Anm. 69 Einsiedler-Ablass vom 10. 4. 1400: RL. 72, 241r. – Portiuncula-Ablass vom 1. 12. 1400: cvl. 6952, fol. 292v.

Welcher Grund, welcher Gedanke liegt dahinter, der – gleichsam wie ein Magnet – die scheinbar wirr durcheinanderliegenden Späne zusammenordnet, so daß die Meridiane heraustreten, auf denen die einzelnen Ablässe liegen? Ihn zu finden, muß für die meisten Ablässe, die weitergegeben wurden, vor den Pontifikat Bonifaz' IX. zurückgegangen, müssen die ersten Vergaben aufgesucht werden, weil hier am deutlichsten etwa eine Beziehung erkennbar ist, die eine bestimmte Ablasswahl erklärt², die aber später, bei den Vergaben Bonifaz' IX., schon verwischt ist.

Der Portiuncula-Ablaß

Nicht schwer läßt sich die eben geforderte Beziehung bei den ersten Vergaben des Portiuncula-Ablasses freilegen.

Der *Perdono d'Assisi* selbst hat seine Ätiologie in der Erzählung, der heilige Franziskus hätte 1216 in einer Vision von Christus einen vollkommenen Ablass erbeten; alle Besucher des Kirchleins Santa Maria degli Angeli, unterhalb von Assisi, sollten ihn am Kirchweihfest, dem 2. August, gewinnen können. Die Bitte wurde gewährt und Franziskus an Papst Honorius III. gewiesen, daß dieser ihm den Ablass ausstelle. Der Papst willfahrte der Bitte, ein Ablassbrief wurde jedoch von Franziskus abgelehnt³.

Diese Tradition über die Stiftung des Portiuncula-Ablasses ist nicht vor dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts bezeugt. Und in keine frühere Zeit reichen die Belege über die Ablassfeier bei dem Portiuncula-Heiligtum⁴. Dies wußten schon die mittelalterlichen Zweifler am Ablass, die das Verschwinden des Ablasses und sein Wiederauftauchen nach mehr als einem halben Jahrhundert zum Angriffspunkt ihrer Kritik machten. Der Versuch, den Zusammenhang des *Perdono serafico* mit Franziskus zu verteidigen, rief zahlreiche Minoriten auf den literarischen und rhetorischen Plan. Um das Jahr 1335 wurde von dem Minderbruder Francesco *Bartoli* ein Dossier zusammengetragen, das versucht, glaubwürdige Aussagen über den Ursprung des Ablasses in die Nähe des Heiligen zu rücken. An seinem „*Liber sacrae indulgentiae sanctae Mariae de Portiuncula*“⁵, im Mittelalter das häufigst abgeschriebene franziskanische Geschichtsbuch, entbrannte am Beginn dieses Jahrhunderts der Streit nochmals, ob der Portiuncula-Ablaß mit Franziskus verbunden werden dürfe. Obwohl die Auseinandersetzung

² Dieses Kapitel berührt sich somit in etwa mit dem Abschnitt über die Supplikation der „Ad-instar“-Ablässe, aber es werden erst hier die Detailnachweise für die einzelnen Ablässe erbracht.

³ *Paulus*, Ablass II, S. 312. – Hier auch eine Übersicht der Literatur, die um die Jahrhundertwende erschienen ist.

⁴ Ebd., S. 314.

⁵ Hg. von P. *Sabatier*, *Francisci Bartholi Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula* (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen age II, Paris 1900).

endete, ohne daß es zu einem allseits anerkannten Urteil kam, sprechen doch die besseren Gründe gegen die Stiftung durch Franziskus⁶. Diese Kontroverse, wie auch schon die mittelalterlichen Anfeindungen, minderten die Verve der Minderbrüder für ihren Ablass jedoch beileibe nicht.

Die Zeugnisse über die Indulgenzfeiern des 13. und 14. Jahrhunderts lassen den Zustrom von Fraten aus allen Provinzen der Franziskaner erkennen⁷. Und als zur Zeit der Kirchenspaltung die Kurien begannen, Ablässe nach Art anderer Kirchen zu vergeben, lag es nahe, daß sich Minoritenkonvente und Klarissenklöster vor allen anderen um den *Perdono* des heiligen Franz bemühten.

Die ersten Weitergaben des Ablasses löste das Schisma aus. Obwohl die Indulgenz später hundertfach vom römischen Papst vergeben wurde, entstammen doch die ersten Privilegien der Kanzlei Clemens' VII.⁸ Der in Fondi gewählte Papst hatte seine Residenz im März 1379 nach Sperlonga, einem Kastell in der Nähe Gaetas, verlegt⁹. Von dort datiert ein Ablassbrief, der die Gnade von Portiuncula an die Minoriten in *Trajetto*, landeinwärts von Gaeta, weitergibt¹⁰. Ein paar Jahre nach seiner Residenznahme in Avignon zeichnete Clemens VII. die Klarissen der Papststadt mit dem Ablass des heiligen Franziskus aus¹¹.

Neben den Aktionen der großen Politik, waren es Gnaden aller Art, die, alsbald von beiden Kurien ausgeworfen, die eigene Obödienz sichern und vergrößern sollten. Auch die Vergabe von bisweilen exorbitanten Ablassprivilegien hatte in dieser Politik ihren Platz. Der Orden der Minderbrüder spaltete sich gleich zu Beginn des Schismas. Der General ging zu Clemens VII. über, und von den italienischen Provinzen hingen nur wenige dem römischen Papst an¹². Wenn nun Clemens VII. den Ablass von Portiuncula, der den Franziskanern teuer war, in Avignon ansiedelte, so wird die Annahme nicht weit fehl gehen, daß die Niederlassung der Klaris-

⁶ Gegen die Echtheit hat sich auch *N. Paulus*, Ablass II, S. 315 ff. ausgesprochen. An der Echtheit hält fest: *ECatt IX*, col. 1166 ff.

⁷ *Paulus*, Ablass II, S. 318 f.

⁸ Die angebliche Verleihung des Ablasses an die Dominikaner von Perugia durch Benedikt XI. im Jahre 1304 bleibt außer Betracht.

⁹ Zum Ausbruch des Schismas vgl. die Darstellung von *K. A. Fink*, in: *Jedin* (Hg.), *Handbuch der KG III*, 2, S. 491 ff. Vgl. auch *J. Lenzenweger*, *Das große Abendländische Schisma und die Reformkonzilien*, in: *R. Kottje – B. Möeller* (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte II* (Mainz – München 1973) S. 212 ff. – Zum Itinerar Clemens' VII. vgl. *N. Valois*, *La France et le Grand Schisme d'Occident I* (Paris 1896) S. 165.

¹⁰ Urkunde vom 8. Mai 1379. *Bull. Franc.* VII, S. 216, Nr. 580. – Das heutige Minturno, vgl. *P. Sella*, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania* (*Studi e Testi 97*, Città del Vaticano 1942) S. 639.

¹¹ Urkunde vom 21. Februar 1386. – *Bull. Franc.* VII, S. 260, Nr. 737.

¹² *K. Eubel*, *Die avignonensische Obödienz der Mendikanten-Orden, sowie der Orden der Mercedarier und Trinitarier zur Zeit des Großen Schismas* (Paderborn 1900) S. XI.

sen in der Papststadt ein franziskanisches Zentrum für die avignonensische Obödienz werden sollte. Dafür spricht auch, daß die Indulgenzverleihung den Nachlaß fest an das Datum der Portiuncula in Assisi band: Am 1. und 2. August konnte der Ablass gewonnen werden, während später jede Zeit des Jahres damit bedacht werden konnte.

Diese Bindung des Ablasses an die Kirchen der franziskanischen Orden war schon bei den ersten Verleihungen Bonifaz' IX. gelöst. Am 7. Jänner 1390 erhält die Jakobskapelle in *Fabriano*, an der eine Jakobibruderschaft eingerichtet war, den Portiunculaablass¹³. Ein Jahr später kommt San Domenico in *Perugia*, Sitz eines altrenommierten Konvents des Predigerordens, in den Besitz des seraphischen Ablasses¹⁴. Damit war der *Perdono d'Assisi* für jedermann eine Möglichkeit unter anderen geworden, sich einen berühmten Ablass zu erwerben. Gewiß, er wird noch immer von vielen Kirchen der franziskanischen Orden angesprochen: 1392 wird er an die Minoriten in *Tivoli* verliehen¹⁵, im selben Jahr an das hochverehrte Franziskusheiligtum auf dem *Alvernerberg*¹⁶, bei dem der Heilige die Stigmen empfangen hatte. Beide Ablässe wurden alsbald berühmt und zum Modell für lokale Weitergaben: Der Ablass von Tivoli ging an die Pfarrkirche St. Stephan von *Cave*¹⁷, einem Kastell der Colonna in der Nähe von Palästrina. Die Indulgenz der Franziskanerkirche am Alvernerberg wurde für die Marienkapelle in *Prato*¹⁸, dem späteren Dom, für die Jakobikapelle der Kathedrale von *Pistoia*¹⁹ und das Kreuzsanktuar eines Armenspitals in *Lucca*²⁰ erbeten. Vollends war der Ablass aus seiner Beziehung zu Franz von Assisi gelöst, als er zusammen mit der San Marco-Indulgenz zur Bauhilfe für San Petronio in *Bologna* ausgeschrieben wird²¹. Seitdem verließen ununterschieden für alle Zwecke und für alle Kirchen Portiuncula-Privilegien die päpstliche Kanzlei. Zuerst in Italien verbreitet, läßt sich der Ablass seit dem 5. Jahr des Pontifikats Bonifaz' IX. in allen Ländern der römi-

¹³ cvl. 6952, fol. 97r. – Mit irrigem Datum erwähnt bei: *R. Sassi*, *Le chiese di Fabriano. Brevi cenni storico-artistici* (Fabriano 1961) S. 28 f.

¹⁴ Urkunde vom 20. Februar 1391. – RL. 12, 211r. – Danach *Riepoll*, *Bull. o. Praed.* II, S. 316. Erwähnt bei: *R. Boarini*, *Descrizione storica della chiesa di S. Domenico di Perugia* (Perugia 1778) S. 8. – Dieses Privileg läßt die angebliche Verleihung von 1304 recht zweifelhaft erscheinen.

¹⁵ Urkunde vom 26. September 1392. – *Bull. Franc.* VII, S. 31, Nr. 98. Zur Geschichte dieses Ablasses vgl. *St. Melchiorri*, *Memorie storiche del culto e venerazione dell'immagine di Maria Santissima venerata in Tivoli* (Roma 1864) S. 50.

¹⁶ Urkunde vom 1. Dezember 1392. – *S. Mencherini*, *Codice diplomatico della Verna e delle SS. Stimate di S. Francesco d'Assisi. Nel VII° Centenario del gran prodigio* (Firenze 1924) S. 64 ff. Nr. 48.

¹⁷ Urkunde vom 1. September 1398. – RL. 52, 179v.

¹⁸ Urkunde vom 8. April 1394; cvl. 6952, fol. 146v.

¹⁹ Urkunde vom 9. Mai 1395; cvl. 6952, fol. 166r.

²⁰ Urkunde vom 29. März 1400; RL. 74, 216r.

²¹ Vgl. den Abschn. über das Ausmaß der Ablässe, S. 206.

schen Obödienz nachweisen. Vom 19. Dezember 1393 ist eine Urkunde für die Kirche der Pauliner-Eremiten in *Örményes* in der Diözese Veszprém datiert²², die den Ablass erstmals in Ungarn ansiedelte. Nach Deutschland brachte ihn der Kölnische Gesandte Johann von Neuenstein, der ihn im Herbst 1394 für die Kathedrale in *Köln* erwarb²³. Erst spät, im Juni 1397, erscheint er nach England verpflanzt²⁴. Doch war er hier in den folgenden Jahren der meistvergebene Ablass, während die anderen „Ad-instar“-Indulgenzen in England nicht recht Fuß faßten²⁵. Ihre Hausse erlebte diese Ablasskonjunktur um die Jahrhundertwende, im Jahr 1400 und 1401. Aus dem Register sind rund 200 Portiuncula-Ablassse bis zur Revokation im Jahre 1402 nachweisbar. Funde in der Empfängerüberlieferung erhöhten diese Zahl um weitere 50. Ein gutes Quantum nicht bekannter, noch in den Archiven ruhender Urkunden darf hinzugerechnet werden. Von *Oslo*, *Stockholm* und *Upsala*²⁶ bis in den *apulischen Stiefel*²⁷, von *Drogheda* in Irland²⁸ bis an die östlichen Grenzen der römischen Christenheit²⁹ war der Ablass zu gewinnen. Doch der hundertfache Umlauf machte den Gnadenschatz von Assisi fast zur Assignate.

Der Ablass von Collemaggio

Die Verehrung für den Ordensstifter war auch, ähnlich wie bei der ersten Weitergabe des Portiuncula-Ablasses, der Anstoß für die Verbreitung des *Perdono di Collemaggio*. Dieses Örtchen nächst *Aquila* in den *Abbruzzen* erlebte am 29. August 1294 die Krönung *Cölestin' V.*³⁰. Daß der Papst hiebei „viva voce“ eine Plenarindulgenz für den Jahrtag seiner

²² Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register cvl. 6952, fol. 150v. – Vgl. *Mon. Vat. Hung.* I/IV, S. 190, wo für den Ablass ein Beichtväterindult gewährt wird.

²³ Vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablassse, S. 188 f.

²⁴ Die früheste englische Urkunde, die sich in der vatikanischen Überlieferung erhalten hat, ist am 1. Juni 1397 für die Kathedrale von *Lincoln* datiert. cvl. 6952, fol. 181r.

²⁵ Merkwürdig ist, daß aus den Registern kein einziger Ablass ad instar der Gnade von *Santiago de Compostella* erhoben werden konnte, obwohl die Wallfahrt nach *Galizien* im mittelalterlichen England sehr beliebt war.

²⁶ Urkunde für die Kollegiatkirche *St. Marien* in *Oslo* vom 29. März 1401, RL. 89, 267r, RL. 87, 173v; für die Franziskanerkirche in *Stockholm* vom 5. Februar 1400, RL. 80, 74r; für die Kathedrale in *Upsala* vom 16. März 1401, RL. 90, 171r.

²⁷ Urkunde vom 21. April 1403 für eine *Jakobskirche* bei *Lecce* (eccl. s. *Jacobi de Parcho, Licien. dioc.*), RL. 108, 49r.

²⁸ Urkunde für die *Dominikaner* von *Drogheda* vom 4. Dezember 1399, RL. 80, 127r. – Dieser Ablass wurde vom Erzbischof von *Armagh*, *Nikolaus Flemmyng*, angefochten, wie aus der Bestätigungsurkunde *Bonifaz' IX.* vom 24. September 1401 hervorgeht. RL. 88, 215r.

²⁹ Urkunde für die Pfarrkirche *St. Elisabeth* in *Kassa* (*Kaschau*, östl. *Slowakei*) „ad eam fidelium et infidelium utpote *Olachorum* et *Ruchenorum* inibi *confinancium* confluit multitudo et infideles se converterint...“ vom 1. März 1402, RL. 102, 71v.

³⁰ *Jedin* (Hg.), *Handbuch der KG III/2*, S. 343. – Ebd., S. 339 f. eine umfassende Bibliographie zu *Cölestin V.*

Krönung erließ, ist gut bezeugt³¹. Die Bulle hingegen wurde immer wieder angefochten, ihre Authentizität jedoch steht fest, die äußere Form und die kanzleimäßige Richtigkeit schließen eine Fälschung aus³². Bonifaz VIII. widerrief den Ablass. Doch gelang es ihm weder, die Ablassfeier einzustellen, noch überhaupt die Erinnerung an den „Papa Angelico“ zu tilgen. Das Andenken an den Eremiten auf dem Papstthron, Pietro da Morrone, ließ sich nicht unterdrücken, und seine aszetische Lebensform blieb die Regel des rasch sich verbreitenden Cölestinerordens.

Ein Kloster dieser Obödienz war es auch, das erstmals nach dem Ablass von Collemaggio verlangte. Die Cölestiner der Eremitage zur Himmelfahrt des Herrn bei Neapel, begründet von Nikolaus d'Alife, trugen Clemens VI. wohl im Jahre 1352 die sicher ungewöhnliche Bitte vor, ihrer Klosterkirche den Perdono di Collemaggio zu verleihen. Der Papst schenkte der Bitte Gehör, starb aber vor der Ausfertigung des Privilegs. Das Pergament entstammt der Kanzlei Innozenz' VI. und trägt das Datum vom 1. Dezember 1353³³.

10 Jahre später versuchte ein anderes Cölestinerkloster den Ablass des Mönchsvaters an seine Kirche zu binden: Ruggiero di Sanseverino, Graf von Mileto und Terranova, erbat 1363 die Gnade für seine Stiftung, die Einsiedelei der Murroneer in Terranova. Urban V. war der Petition jedoch nicht gewogen und beschied sie mit dem üblichen Tarif von einem Jahr und einer Karene³⁴.

Was den Wunsch nach dem Ablass hervortrieb, liegt hier offen zutage: Die Perdonanza celestina war – als bleibendes Vermächtnis des Papa Angelico – den Cölestinern teuer und wert. Der Erwerb des Ablasses darf durchaus als Akt der Religiosität und Verehrung gewertet werden; dem widerspricht seine fiskalische Nutzung keineswegs.

Unter Bonifaz IX. war kein einziger Collemaggio-Ablass mehr an die Adresse eines Cölestinerklosters gerichtet. Am 22. Februar 1391 erwarb das Kloster Santa Maria in *Campis*, das – außerhalb der Stadtmauern

³¹ V. *Moscardi*, La perdonanza concessa da S. Celestino Papa V alla chiesa di S. Maria di Collemaggio (Aquila 1897) S. 17 ff., wo die Zeugen aufgeführt und (nicht sehr kritisch) geprüft werden.

³² Druck nach dem Original bei: *Sabatier*, Francisci Bartholi Tractatus, S. CLXXXII. Zitiert bei *Paulus*, Ablass II, S. 143, Anm. 4. – Über die Authentizität handelt *P. M. Baumgarten*, Miscellanea diplomatica I, in: RQ. 27 (1913) S. 93* f., wo er zahlreiche Überlieferungen feststellt. – Regest bei: *A. Potthast*, Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. p. Chr. n. MCXCVIII ad a. MCCCIV II (Berlin 1875) Nr. 23981.

³³ *P. M. Baumgarten*, Un perdono ad instar del perdono di Aquila, in: Rassegna Abruzzese di storia ed arte I (1897) S. 59 ff. Zum Stifter Nikolaus d'Alife und dem Ascensio Kloster siehe S. 32. – Der Ablass wurde von Urban VI. am 1. Mai 1384 bestätigt, *ebd.*, S. 62; vgl. auch *Paulus*, Ablass III, S. 150, S. 152. – Der Ablass hatte eine Filiation an der Kirche „S. Salvatore de villa Arlani, Neapolitan. dioc.“ cvl. 6952, fol. 295v. Es ist höchstwahrscheinlich das heutige *Arzano*, nordöstlich von Neapel.

³⁴ Vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablässe S. 77 f.

von Foligno gelegen – einer der Hauptkonvente der Fronleichnamskongregation der Zisterzienser war, den Ablass von Collemaggio³⁵. Im Sommer desselben Jahres ging die Indulgenz an die Pfarrkirche von *San Ginesio* bei Camerino in den Marken³⁶. Im Jänner 1392 erhielt, als Bauablass erklärt, die Katharinenkirche des Städtchens *Galatina* bei Lecce den Ablass³⁷, gegen Ende des Jahres die Kirche von *San Medardo* in der Diözese von Sinigaglia³⁸, im Juli 1393 die Marienkapelle der Rocca „montis sancte Marie“ bei Fermo³⁹; beide letztgenannten Orte sind heute wüst.

Auf seiner Rückkehr von Assisi nach Rom im September 1393 hinterließ Bonifaz IX. den Ablass von Collemaggio der Kathedralkirche in *Spoleto*⁴⁰. In Rom angekommen, willfahrt er den Bitten Wilhelm' I. von Berg und gewährt der Stiftskirche von Düsseldorf am 29. September 1393 den Ablass.

Mit zwei Privilegien desselben Ablasses, ausgestellt am 14. November 1393, reist die erste Gesandtschaft Kölns unter Hermann Rose von Warendorf aus Rom ab⁴¹.

Diese Konzessionen für Düsseldorf und Köln verpflanzten den Ablass erstmals nach Deutschland. Ob vom Niederrhein die Indulgenz von vornherein erbeten wurde oder erst an der Kurie als Möglichkeit sich eröffnete und dann angesprochen wurde, ist nicht auszumachen. Die schon geschilderten Vorgänge um die Mailänder Dombauablässe würden eher nahelegen, daß im Jahre 1393 die Kurie mit dem *perdono d'Aquila* unbestimmt gehaltene oder anderslautende Petitionen befriedigte.

Mit den Verleihungen an Köln reißt die Strähne der Collemaggio-Ablässe ab. Portiuncula- und San Marco-Indulgenzen sind in den nächsten Jahren die begehrten Gnaden. Erst aus dem Monat August des Jahres 1401 sind nochmals zwei Vergaben vom Collemaggio-Ablass überliefert; einer ging an das eben gegründete Dominikanerkloster Caramanico bei *Chieti*⁴²,

³⁵ Das Original der Urkunde erwähnt bei: *L. Iacobilli*, Cronica della chiesa e monastero di S. Maria in Campis, detto anco di S. Maria Maggiore, fuori della città di Foligno (Foligno 1653) S. 25 f. Registerüberlieferung fehlt. Dieser Ablass zeugte eine Filiation an der Michaelskapelle des Klosters *Gualdo* in Umbrien, das der gleichen Zisterzienserkongregation angehörte. Urkunde vom 1. Februar 1393. RL. 28, 149r.

³⁶ Das Original der Urkunde vom 14. Juli 1391 erwähnt bei: *G. Salvi*, Memorie storiche di San Ginesio (Marche) in relazione con le terre circonvicine (Camerino 1889) S. 311 (mit irrigem Datum). Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register: cvl. 6952, fol. 113v.

³⁷ Urkunde vom 16. Jänner 1392. RL. 25, 247r. Enc. It. XVI, S. 261 f. – Diesen Ablass zog am 26. Juli 1393 die Kathedrale von *Monopoli* an sich. RL. 28, 94v.

³⁸ Urkunde vom 13. November 1392. RL. 28, 183r.

³⁹ Urkunde vom 28. Juli 1393. RL. 30, 267r.

⁴⁰ Urkunde vom 7. September 1393. RL. 30, 226r. – Zum Itinerar, *Eubel*, Itinerar, S. 558 f.

⁴¹ Vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablässe, S. 87.

⁴² Urkunde vom 23. August 1401; Exzerpt aus dem Register: cvl. 6952, fol. 308r. – Die Registerüberlieferung fehlt heute, aber *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 424, scheint sie

der zweite vermehrte den ohnehin schon reichen Ablasschatz von *Lübeck* um diese für Deutschland doch recht solitäre Gnade⁴³.

Überblickt man die Geschichte der „Ad-instar“-Vergaben des Collemaggio-Ablasses, ist dieselbe Erscheinung wie bei der Portiuncula-Indulgenz festzustellen: Die ursprünglichen Bezüge, hergestellt durch religiöse Affinitäten und bestimmend für die ersten Verleihungen, lösen sich bei Bonifaz IX. auf. Für die Weitergaben an Kirchen und Klöster in den Marken könnte man noch allenthalben in diesen Gegenden verbreitete Verehrung Cölestins' V. verantwortlich machen, aber das Gros der Ablässe wird damit nicht erklärt. Nein, die Häufung von Collemaggio-Ablässen in den ersten Jahren des Pontifikats Bonifaz' IX. spricht eher dafür, daß die Gnade von Collemaggio damals zu einem Modeablaß geworden war, dessen Ruf vor allem an der Kurie umgeschlagen wurde, wie es die Vorgänge um die Mailänder und Kölner Ablassbemühungen nahelegen. Aus dieser Favoritenstellung verdrängen ihn ab 1394 der Portiuncula- und San-Marco-Ablaß.

Der Ablaß von Einsiedeln

Dutzende von „Ad-instar“-Indulgenzen hatten die Kanzlei Bonifaz' IX. schon verlassen, als das erste Privileg nach dem Muster des Ablasses von Einsiedeln erbeten wurde. Das Kollegiatstift in *Düsseldorf*, eben erst mit dem Collemaggio-Ablaß ausgestattet, erwarb im Sommer 1395 den Ablaß von Einsiedeln⁴⁴.

Die Praxis dieser Indulgenz wies sich durch eine Urkunde aus, in der Papst Leo VIII. die wunderbare Weihe der Marienkapelle durch Engel bestätigte und den Besuchern des Heiligtums einen Ablaß „von Schuld und Strafe“ verhiess⁴⁵. Schon im 14. Jahrhundert, vermerkt der Chronist Gobelinus Persona, sei diese Ablassverleihung bezweifelt worden, und nicht zu unrecht, weil in der Urkunde, abweichend von ähnlichen päpstlichen Schreiben, kein Tag festgelegt sei, den Ablaß zu gewinnen⁴⁶.

noch gekannt zu haben, denn er teilt „ex archivo apostolico libro CXXXVII, fol. 218“ ein Regest dieser Urkunde mit. – Zur Geschichte des Konvents: *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum seu vetera ordinis monumenta recentioraque acta* I (Rom 1893) S. 708.

⁴³ Urkunde vom 10. August 1401 für die Katharinenkirche der Franziskaner; RL. 89, 146r; danach *Bull. Franc.* VII, S. 133, Nr. 387. – Rep. Germ. II, col. 821 (es muß heißen: Aquilan. d.).

⁴⁴ Urkunde vom 4. Juli 1395. – RL. 36, 152r. – Rep. Germ. II, col. 231. – Die Bestimmung des Ablasses konfundiert das Kloster Einsiedeln und Engelberg, beides Benediktinerabteien in der Schweiz: „illam indulgentiam ... concedimus, quam visitantes ecclesiam monasterii sancte Marie Montisangelorum in heremo osB. Constantien. dioc. in festo Exaltationis sancte crucis...“. Geht das zu Lasten der Bittsteller oder der ausfertigernden Kanzlei?

⁴⁵ *Paulus*, Ablaß II, S. 326. – Die Bulle ist gedruckt bei: O. Ringholz, Wallfahrts-geschichte unserer lieben Frau von Einsiedeln (Freiburg i. Br. 1896) S. 313 ff.

⁴⁶ Vgl. den Abschn. über die Revokation der Ablässe, S. 227.

Das Privileg wurde am Beginn unseres Jahrhunderts als Fälschung eines Reichenauer Urkundenschreibers erwiesen, der die „Engelweihbulle“ im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts aus anderen Urkunden und annalistischen Nachrichten kompilierte⁴⁷. Die Ablassbestimmung erwies sich als ein noch späterer Einschub, der an den ursprünglichen Kontextschluß angehängt wurde und die Indulgenz als „a poena et a culpa“ kennzeichnete, was für einen Kirchbesuchablass des 10. Jahrhunderts höchst unzeitgemäß ist⁴⁸.

Man wird das Entstehen und die „Beurkundung“ des Ablasses vielmehr an das Ende des 13. Jahrhunderts heranrücken müssen. Aus dieser Zeit sind uns die ersten Hinweise auf ein Festbegängnis des 14. September, des Tages der Engelweihe, überkommen; und aus dem Jahre 1314 stammt das erste sichere Zeugnis für die Wallfahrt⁴⁹. Jedoch muß sie schon länger bestanden haben, denn im 14. Jahrhundert weitete sie sich bereits über die Grenzen des Bistums Konstanz aus. Pilger aus Franken, vom Niederrhein, aus dem Norden und Osten des Reiches wurden in Einsiedeln registriert⁵⁰.

Da der wachsende Ruf der Einsiedelfahrt vorzüglich im Ablass des Heiligtums gründete, mußte die neue Indulgenzpraxis Bonifaz' IX. in den Einzugsgebieten der Wallfahrt das Verlangen nach dem „Engelweihablass“ bald geweckt haben: Das Ansehen, das die Pilgerfahrt am Niederrhein genoß, schug sich – neben dem erwähnten Ablass von Düsseldorf – in einer Indulgenz für das Kollegiatstift St. Marien in *Maastricht* nieder; diese Ablassgewährung wiederum scheint die Einsiedlergnade an die Pfarrkirche *Nieuw-Cruiningen* vermittelt zu haben. Die Gruppe dieser nieder-rheinischen Ablässe vermehrt noch eine Einsiedlergnade am Wallfahrtsort *Bödingen* im Siegkreis⁵¹.

In Südwestdeutschland kommt es zunächst zu einer Weitergabe innerhalb der Diözese Konstanz: *Ulm* erhält im Jahre 1400 den Ablass als Bauhilfe für sein Münster⁵², ein Jahr später zieht das Konstanzer Chorherrenstift zum heiligen Stephan den Ablass an sich⁵³.

47 *H. Hirsch*, Die unechten Urkunden Papst Leos VIII. für Einsiedeln und Schuttern, in: NA 36 (1911) S. 397 f., S. 408.

48 *Ebd.*, S. 410 und Anm. 1.

49 LThK III (2. Aufl.) col. 766 f.

50 *Ringholz*, Einsiedeln, S. 79 f.

51 *Maastricht*: Urkunde vom 14. September 1398, *Nieuw-Cruiningen*: Urkunde vom 17. April 1401. Vgl. dazu den Abschn. über die Kanzleiausfertigung der Ablässe, S. 106; Urkunde für *Bödingen* vom 6. Februar 1402, RL. 100, 94r; Rep. Germ. II, col. 240 (ohne die Art des Ablasses anzugeben).

52 Regest nach dem Original vom 1. Jänner 1400 bei: *Rieder*, Reg. Epp. Const. III, S. 106, Nr. 7630. – Registerüberlieferung fehlt. Rep. Germ. II, col. 1122 bringt irrig den 17. Jänner 1400. Dieses Datum aber bezieht sich auf einen Tarifablass von 7 Jahren und 7 Karenen, in dessen Klausel der „Ad-instar“-Ablass erwähnt wird. Vgl. die panegyrische Erzählung des Fraten Felix Faber aus der Mitte des 15. Jahrhunderts über den Münsterbau von Ulm: „nec aliquam petitionem ad hoc extra Ulmam fieri decreverunt, nec indulgentias speciales ad hoc impetraverunt...“. *Fratris Felicis Fabri*, Tractatus de civi-

Als Ableger der Einsiedler-Indulgenz wird in Süddeutschland der Heiltumsablaß von *Würzburg* bekannt; zusammen mit der venezianischen Gnade wird er zum Anreiz für eine rasch aufblühende Heiltumsfahrt⁵⁴. Aus denselben Tagen datiert auch ein Einsiedler-Privileg für das Heilig Geist-Spital von *Wemding*⁵⁵ bei Donauwörth und für die eben nach *Lüneburg* übertragene Kathedrale des Bistums Verden⁵⁶.

Eine Zusammenstellung der Indulgenzen nach Art der Einsiedlergnade läßt die überraschende Entdeckung machen, daß in kurzer Zeit fünf deutsche Predigerklöster den Ablass erwarben. Vom 1. Februar 1400 datieren die Privilegien für das „Schwarze Kloster“ in *Wismar*⁵⁷ und den Konvent in *Göttingen*⁵⁸; vom 6. April 1400 für das „Burgkloster“ der Dominikaner in *Lübeck*⁵⁹. Rund 2 Jahre später, am 15. März 1402, geht der Ablass an die Prediger von *Leipzig*⁶⁰, und *Schlettstadt* im Elsaß⁶¹. Man kann schwer einen Grund für diese Übereinstimmung in der Ablasswahl angeben. Wahrscheinlich war es wohl der Austausch der Klöster untereinander, der diese „*Consuetudo*“ begründete.

tate Ulmensi, de eius origine, ordine, regimine, de civibus eius et statu hg. v. G. *Veesenmeyer*, Bibliothek des literarischen Vereines in Stuttgart 181 (Tübingen 1889) S. 37.

⁵³ Urkunde vom 12. Februar 1401. – RL. 90, 232r. – Rep. Germ. II, col. 209. – Zur Geschichte des Stifts: *Th. Humpert*, Chorherrenstift, Pfarrei und Kirche St. Stephan in Konstanz (Konstanz 1957) S. 48; über die Beziehungen zur Kurie, ohne Erwähnung des Ablasses.

⁵⁴ Urkunde vom 26. März 1401. – RL. 81, 1r. – Im Rep. Germ. II, col. 494 übergegangen, von hier ist diese Lücke übergegangen in: *W. Engel*, Vatikanische Quellen zur Geschichte des Bistums Würzburg im XIV. und XV. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg I, Würzburg 1948) S. 58 Nr. 272. – Zur Heiltumsfahrt nach Würzburg, *W. Engel*, Das Würzburger Heilum des spätem Mittelalters (Würzburger Diözesangesichtsblätter 11/12 [1949/50]) S. 128 f., S. 129 wird der Ablass vollständig erwähnt.

⁵⁵ Urkunde vom 28. März 1401. – Empfängerüberlieferung erwähnt bei: *Jansen*, Bonifatius IX., S. 166. – RL. 87, 153v. – Rep. Germ. II, col. 1144.

⁵⁶ Urkunde vom 19. März 1401: „ut ipsa olim Verdensis nunc autem Lüneburgensis ecclesia . . . visitetur.“ RL. 88, 218v. – Rep. Germ. II, col. 836. – Im Jänner 1401 hatte Bonifaz IX. den Bischofssitz von Verden nach Lüneburg verlegt. Gegen diese Verfügung wehrte sich offenbar die Bürgerschaft, so daß die Verlegung im April 1402 wieder rückgängig gemacht wurde. Vgl. *W. Reinecke*, Geschichte der Stadt Lüneburg I (Lüneburg 1933) S. 168 f.

⁵⁷ RL. 80, 102r. – Danach ein Regest in: Mecklenburgisches Urkundenbuch XXIV, S. 13, Nr. 13586. – Rep. Germ. II, col. 1168. – *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 392. – *Krofta*, Acta Bonifacii IX, II, S. 864, Nr. 1560. – Zum Kloster: *F. Schlie*, Die Kunst- und Geschichtsdenkmäler des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin II (Schwerin 1898) S. 161 f.

⁵⁸ RL. 80, 102v. – Rep. Germ. II, col. 360.

⁵⁹ RL. 72, 241r. – *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 395. – Rep. Germ. II, col. 821 (ohne die Art des Ablasses anzugeben).

⁶⁰ Registerüberlieferung nur mehr bei: *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 434 erhalten. Danach Urkundenbuch der Stadt Leipzig III (Leipzig 1894) S. 152 f., Nr. 219.

⁶¹ Registerüberlieferung nur mehr bei: *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 434 erhalten. Zum Kloster: *Barth*, Elsässische Kirchen, col. 1245 f.

Die Dispositionsformeln der Urkunden zur Weitergabe des Ablasses zeigen, wie vorhin erwähnt ⁶², kein einheitliches Formular. Neben der Feststellung, daß die Engelweihe in Einsiedeln jedes Jahr gefeiert wird, erscheint in mehreren Vergaben ein siebenjähriger Turnus für das Kirchweihfest des Klosters festgesetzt. Ein anderes Formular behauptet, der Ablaß sei nur zu gewinnen, wenn das Fest Kreuzerhöhung auf einen Sonntag falle. Diese Variation in der Bestimmung der Festzeit ist ein Indiz dafür, daß die einzelnen Wallfahrten und Ablässe im Bewußtsein des Volkes ihre Eigenart verloren und begannen, ineinander zu fließen. Die Feier in Einsiedeln, ursprünglich jedes Jahr angesetzt, wurde um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Sabbathturnus begangen, und von den Engelweihfesten des 16. Jahrhunderts weiß man, daß sie im Zusammenfall des Festes Kreuzerhöhung mit einem Sonntag gefeiert wurden.

Der Ablaß von Aachen

Rund 100 Jahre bevor die Einsiedler Wallfahrt durch den siebenjährigen Turnus geordnet wurde, hatte die Aachenfahrt diese Periode angenommen. Wann präzis der Sabbathtzyklus in Aachen anhub, ist nicht sicher auszumachen, wohl kaum aber vor den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts. Seit dem Jahre 1349 ist die Feier für jedes siebte Jahr belegt ⁶³. Der Versuch, eine periodische Wallfahrt auf das Jahr 1239 zurückzudatieren, läßt sich schwer begründen ⁶⁴. 1238 bringt für die Heiltumsfahrt jedoch eine andere, bleibende Neuerung: Die Heiltümer werden in den damals vollendeten Marienschrein geborgen und seither in der Zeit um das Kirchweihfest, dem 17. Juli, feierlich vorgezeigt ⁶⁵. Diese Lipsophanie war es, die später Tausende von Pilgern im Jahr der Wallfahrt nach Aachen zog. Die Attraktion war umso größer, als zur selben Zeit, den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, das Gerücht aufkam und sich zur Tradition verdichtete, daß der Besuch der Reliquien mit einem vollkommenen Ablaß privilegiert wäre ⁶⁶.

Das Ansehen der Aachenfahrt in der westlichen Christenheit, ihr Höhepunkt im 14. und 15. Jahrhundert ⁶⁷, mußte, als die Kurie ihre neue Abblaßpraxis übte, Vergabungen des Aachener Ablasses auslösen.

⁶² Vgl. den Abschn. über die Kanzleiausfertigung der Ablässe, S. 106.

⁶³ *H. Schiffers*, Studien zur Entstehungsgeschichte der Aachener Heiltumsfahrt (Aachen 1925), S. 5 ff.

⁶⁴ *H. Disselnkötter*, Die mittelalterlichen Zeugnisse über die großen Heiligtümer zu Aachen, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 121 (1932) S. 26, und Anm. 23. – Vgl. hingegen *Schiffers*, Studien, S. 13 ff.

⁶⁵ *St. Beissel*, Die Aachenfahrt. Verehrung der Aachener Heiligtümer seit den Tagen Karls des Großen bis in unsere Zeit (Freiburg i. Br. 1902) S. 73.

⁶⁶ Vgl. den Bericht des sog. Passauer Anonymus aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, bei: *Paulus*, Ablaß II, S. 330 f. und S. 331, Anm. 1.

⁶⁷ *H. Schiffers*, Kulturgeschichte der Aachener Heiltumsfahrt (Köln 1930) S. 13 und öfters, S. 46.

Zunächst säumten diese Ablassprivilegien die Wallfahrtsstraße, die aus dem Nordosten des Reiches nach Aachen führte. Eine Katharinenkapelle bei *Herford*⁶⁸, eine eucharistische Prozession in *Bielefeld*⁶⁹, eine Arme-Seelen-Gedächtnisstätte in *Rade* bei Lüneburg erhielten den Ablass⁷⁰. Das Prämonstratenserstift St. Georg in *Stade*, Niedersachsen, vereinigte die Aachener Indulgenz mit den Ablässen von Assisi und Venedig zu einem weitberühmten Gnadenschatz⁷¹, den wenig später das benachbarte Kloster *Heiligenthal* erwarb⁷². Die Kumulierung von Ablässen ist kennzeichnend für die Privilegien, die in den Osten des Reiches gingen. So häuften die Minoritenkirchen von Stendal bei Magdeburg⁷³ und *Greifswald*⁷⁴ den Aachener- und Portiuncula-Ablass aufeinander, und die Marienkapelle auf dem *Gollen*⁷⁵, dem vielgerühmten Schifferwallfahrtsort in Pommern, zog neben dem Aachener Ablass auch noch den von Venedig und des nahegelegenen Prämonstratenserstifts Belbuck an sich. Die öftere Verleihung der Aachener Indulgenz nach Pommern korrespondiert mit einer dichten Bezeugung der Aachenfahrt aus diesem Gebiet seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts⁷⁶.

Die Heiligtümer von Aachen erfreuten sich seit jeher starken Zuzugs aus Ungarn⁷⁷. Welches Ereignis diese Wallfahrt einst auslöste, oder welche Überlieferung sie begründete, ist nicht geklärt. Die ersten Nachrichten einer magyarischen Fernfahrt nach Aachen gehen in das Jahr 1221 zurück⁷⁸. Die Stetigkeit, mit der dann ungarische Pilger an den Rhein zogen, veranlaßte König Ludwig den Großen an das Heiligtum in Aachen die „ungarische Kapelle“ anzubauen und an ihr eine Kuratie einzurichten⁷⁹.

⁶⁸ Urkunde vom 16. September 1400. – RL. 79, 15r. – Rep. Germ. II, col. 494 (ohne die Art des Ablasses anzugeben).

⁶⁹ Urkunde vom 19. Jänner 1401. – RL. 88, 221r. – Rep. Germ. II, col. 139.

⁷⁰ Urkunde vom 19. Jänner 1401. – RL. 88, 223r. – Rep. Germ. II, col. 1019.

⁷¹ Urkunde vom 19. Dezember 1400. Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register; cvl. 6952, fol. 294r. – Fehlt im Rep. Germ. II, col. 1054. – Zur Geschichte der Propstei: *N. Backmund*, *Monasticon Praemonstratense I* (Straubing 1949) S. 244 f.

⁷² Urkunde vom 13. April 1401. – RL. 88, 153r. – Rep. Germ. II, col. 528. – Der Urkunde ist die Bestimmung beigefügt, daß der Propst und der Konvent das Predigtamt zur Ablassverkündigung frei ausüben dürfen. Diese Klausel bezieht sich auf den Streit, den das Kloster mit dem Pfarrherrn führte, in dessen Bezirk das Kloster lag. Vgl. *H. Helms*, *Das Prämonstratenserklöster Heiligenthal. Gründung, Verfassung, Wirtschaft und Verfall*: in: *AUF* 9 (1926) S. 353 ff.

⁷³ Urkunde vom 17. Mai 1401. – RL. 94, 239r. – Rep. Germ. II, col. 1056.

⁷⁴ Urkunde vom 23. Mai 1401. – RL. 94, 238r. – Rep. Germ. II, col. 363. – *Bull. Franc.* VII, S. 130, Nr. 380. – Zur Geschichte des Klosters: *Th. Pyl*, *Geschichte der Greifswalder Kirchen und Klöster I* (Greifswald 1885), S. 105 ff.

⁷⁵ Urkunde vom 29. Dezember 1400. – RL. 90, 264r. – Rep. Germ. II, col. 343 f. Zum Wallfahrtsort und zum Ablass vgl. *Heyden*, *Kirchengeschichte Pommerns I*, S. 151.

⁷⁶ *Ebd.*, S. 148.

⁷⁷ *Schiffers*, *Kulturgeschichte*, S. 50.

⁷⁸ *Beissel*, *Aachenfahrt*, S. 86 f.

⁷⁹ *Schiffers*, *Kulturgeschichte*, S. 47.

Einer der ersten Ablassse nach dem Aachener Typus ging in den äußersten Südosten Ungarns. Die Marienkirche von *Brassov*, Kronstadt, erhielt ihn am 29. Dezember 1399⁸⁰. Weitere Privilegien verteilten den Ablass auf ganz Ungarn: Die Kathedrale von *Veszprém*⁸¹, die Marienkirchen von *Verebély*⁸² in Südungarn und *Buda*⁸³, das gegenüber von Pest an der Donau lag, die Klosterkirche der Augustiner von *Sajolád*⁸⁴ und die Kapelle des Heiliggeistspitals von *Galgoc* (Freistadt)⁸⁵ im Komitat Neutra erwarben den Aachener Ablass.

Möglicherweise ist auch die Aachener Indulgenz, die seit 1399 in der Dominikanerkirche in *Wien* zu erwerben war⁸⁶, von der Ungarnwallfahrt angeregt; denn in Wien versammelten sich von altersher die Aachenfahrer aus dem Südosten Europas⁸⁷.

Aus welchen Gründen ein Aachener Ablass in die venezianische Lagune versprengt wurde, ist unerfindlich: Am 4. Juli 1401 erhielt die Kirche zum heiligen Bernhard auf der Insel *Murano*, einem Augustinerinnenpriorat zugehörig, die Indulgenz von Aachen⁸⁸.

Die Weitergabe des Ablasses von Aachen unterscheidet von den übrigen „Ad-instar“-Konzessionen die Plötzlichkeit, mit der ab 1399 an den verschiedensten Stellen, in Nord- und Westdeutschland, in Österreich und Ungarn Aachener Privilegien erscheinen. Es fehlt hier jene Vorhut von ersten Verleihungen, die bei den anderen Ablässen dem Gros vorausgingen und verfolgen ließen, wie sich der Ablass langsam einbürgerte. Der Grund für das unvermittelte Auftreten des Aachener Nachlasses wird darin liegen, daß 1398 ein Jahr der Aachenfahrt war⁸⁹, und der wiederum durch die Lande getragene Ruhm des Ablasses den Wunsch nach seinem Erwerb aus-

⁸⁰ Urkunde vom 29. Dezember 1399. – RL. 80, 268r. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 163, Nr. 208. – cvl. 6952, fol. 251r.

⁸¹ Urkunde vom 15. November 1400. – RL. 90, 140r. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 262 f., Nr. 321.

⁸² Urkunde vom 9. November 1400. – RL. 87, 241r. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 252, Nr. 312.

⁸³ Urkunde vom 1. Juli 1400. – RL. 79, 229r. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 223, Nr. 276.

⁸⁴ Urkunde vom 1. November 1400. – RL. 79, 86v. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 242, Nr. 303. – cvl. 6952, fol. 261r. Es ist das Kloster, dem im 16. Jahrhundert Kardinal Martinuzzi vorstand, der 1551 ermordet wurde. LThK 7 (2. Aufl.) col. 126 f.

⁸⁵ Urkunde vom 8. April 1401. – RL. 87, 176r. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 318, Nr. 384.

⁸⁶ Urkunde vom 2. Juli 1399; Registerüberlieferung fehlt; Auszug daraus jedoch bei *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 386.

⁸⁷ *Beissel*, Aachenfahrt, S. 89.

⁸⁸ RL. 89, 93v. – Die Kirche ließ sich nicht identifizieren.

⁸⁹ *Beissel*, Aachenfahrt, S. 73 bringt irrig 1397. Er übernimmt dieses Datum aus *Ennen*, Quellen VI, S. 481, Nr. 305, wo eine Bittschrift mitgeteilt wird, die der Kölner Rat an den Erzbischof richtete, daß man in diesem Jahr der Heiltumsfahrt in Aachen auch eine solche in Köln ansetzen soll. Diese Petition trägt das Datum: Sabb., in vigilia epiphaniae Domini. Das trifft nicht auf das Jahr 1397, sondern 1398 zu.

löste. Eine überraschende Bestätigung für diese Annahme bietet das Formular einiger Verleihungen an ungarische Kirchen, die den Aachener Ablass näherhin so beschreiben, daß er zu gewinnen wäre, wenn das Fest der heiligen Margarete auf einen Samstag fiel⁹⁰. Diese Bestimmung ergibt nun keinesfalls einen siebenjährigen Turnus, weil das Fest der heiligen Margarete nicht jedes siebte Jahr mit einem Samstag zusammenfiel. Vergleicht man zudem die Daten, an denen das Margaretensfest auf einen Samstag zu liegen kam, mit den Jahren, von denen eine Heiltumsfahrt bekannt ist, stellt sich die Konjunktion dieser Daten nie ein; außer im Jahre 1398⁹¹, in dem auch die Heiltumsausstellung in Aachen stattfand. An dieser Aachenfahrt wurde das Maß für die Bestimmung des Ablasses gewonnen, von ihr ging der Anstoß zu seiner Weiterverleihung aus.

Der Ablass von San Pietro in Vincoli

Innerhalb des ganzen Fonds der ausgehobenen „Ad-instar“-Ablassse ließen sich keine oder doch kaum stadtrömische Indulgenzen aufdecken. Würden diese Ablassse zurückbehalten, um das Jubiläum nicht zu entleeren? Nur der Gnadenschatz der Basilika Eudoxiana, San Pietro in Vincoli, kam in Umlauf⁹².

War es bei den zuvor besprochenen Ablasssen bisweilen schwierig, die erste Weitergabe zu begründen, den Anstoß sichtbar zu machen, liegt für die Gewährung des Ablasses von San Pietro in Vincoli das Motiv offen zutage: Birgitta von Schweden hat ihn mit der Frühgeschichte ihrer Gründung, dem Kloster *Vadstena* in Schweden, eng verbunden⁹³. In Offenbarungen hatte die nordische Seherin die Regel für ihre Stiftung von Christus selbst empfangen. Von ihm kam auch der Auftrag, dem neuerrichteten Kloster die Ablassse von San Pietro in Vincoli zuzuwenden. Sollte der Papst nicht willfährig sein, oder das Geld für den Ablassbrief mangeln, gälte die Gnade – ähnlich dem Portiuncula-Ablass – auch ohne päpstliches Dokument⁹⁴. Urban V. bestätigte 1370 teilweise die Konstitutionen des birgittinischen Salvatorordens, die Ablassse verlieh jedoch weder er, noch Gregor XI. Erst Urban VI. gab 1378 dem Drängen der Tochter Birgittas und anderer Jünger der Ordensgründerin nach und stiftete am nordischen Kloster die begehrte Indulgenz⁹⁵.

⁹⁰ Vgl. den Abschn. über die Kanzleiausfertigung der Ablassse, S. 106.

⁹¹ Man muß der Berechnung allerdings den 20. Juli als Fest der heiligen Margarete zugrundelegen, wie es allerorts üblich war, nicht aber den 17. Juli, der in Aachen gefeiert wurde. Vgl. LThK 7 (2. Aufl.) col. 19.

⁹² Ein Notariatsinstrument, das 1380 in Rom aufgenommen wurde, nennt eine Plenarindulgenz von Papst Pelagius (556–560) für den 1. August, dem Patrozinium. Vgl. *Paulus*, Ablass III, S. 270.

⁹³ Zur Geschichte des Salvatorordens: *Jedin*, (Hg.) Handbuch der KG III/2, S. 697.

⁹⁴ *Acta Sanctorum*, Oktober, IV, col. 1479.

⁹⁵ *Paulus*, Ablass III, S. 152. – Der Tenor der Bulle ist wiedergegeben in: *Acta Sanctorum*, Oktober IV, col. 480.

Der subjektive Charakter der Offenbarung entzieht der Frage, weshalb die Gnaden von San Pietro in Vincoli bevorzugt wurden, ihre Berechtigung. Vielleicht war es eine besondere Bindung der Seherin an dieses Heiligtum, die als religiöse Erfahrung den Visionen vorausging. Häufig hielt sich Birgitta während ihrer langen römischen Jahre bei den Klarissen von San Lorenzo auf, deren Kloster nahe San Pietro in Vincoli im römischen Quartiere Panisperna lag ⁹⁶.

Als der römische Ablaß beim schwedischen Kloster eingepflanzt war, ergab es sich, daß der nordische Ableger sein Original an Beliebtheit bald übertraf. Am 17. Dezember 1392 ging der Ablaß von Vadstena an die Kathedrale zu *Frauenburg* ⁹⁷ und das Kollegiatstift von *Guttstadt* in Erm-land ⁹⁸. Beide Privilegien wurden später weitergegeben:

Der Ablaß der Domkirche von Frauenburg wurde zum bevorzugten Ablaß des Deutschen Ritterordens: Nicht nur für die Schloßkapelle der *Marienburg*, dem Sitz des Hochmeisters, wurde er erworben ⁹⁹, sondern die Deutschherren erwirkten 1397 von Bonifaz IX. auch die Vergünstigung, daß alle Professen des Ordens, wenn sie siebenmal im Jahr den Leib des Herrn empfangen, des Ablasses von Frauenburg teilhaftig sein sollten ¹⁰⁰. Zwei Jahre später wurde das Privileg auf jeden, der den Orden in seinem Vermächtnis bedenkt oder der Bruderschaft des Deutschen Ordens beitrifft, ausgedehnt ¹⁰¹.

Dieses Privileg ist mehrfach bedeutungsvoll: Daß die Gnade, die für den gesamten Ritterorden gelten sollte, vom Typus des Frauenburger Ablasses bestimmt war, ist ein Reflex der Tatsache, daß das Schwerefeld der Ordensstätigkeit Preußen geworden war. In diesem größeren Rahmen spiegelt die Ablaßwahl das politische Verhältnis der Deutschherren zum Bi-

⁹⁶ Siehe S. 124.

⁹⁷ Nach dem Original in: Codex Diplomaticus Warmiensis. Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands, hg. v. C. P. Woelky III (Urkunden der Jahre 1376–1424 nebst Nachträgen; Braunschweig – Leipzig 1874) S. 233 f., Nr. 263. – Registerüberlieferung fehlt. Der Ablaß wird erwähnt bei J. Dittrich, Der Dom zu Frauenburg, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 18 (1911–13) S. 556, Anm. 1.

⁹⁸ Nach dem Original in: Cod. Dipl. Warm. III, S. 234 f., Nr. 264. – Registerüberlieferung fehlt.

⁹⁹ Nach dem Original in: Cod. Dipl. Warm. III, S. 653, Nr. 669. – Registerüberlieferung fehlt.

¹⁰⁰ Nach dem Original vom 7. April 1397 in: Cod. Dipl. Warm. III, S. 655, Nr. 676. – RL. 47, 178r. – Rep. Germ. II, col. 1106.

¹⁰¹ Kopial nach der Empfängerüberlieferung vom 25. Februar 1399, in: Cod. Dipl. Warm. III, S. 655, Nr. 676. – E. Strehlke, Tabulae ordinis Theutonici (Berlin 1864) S. 442, Nr. 697. – RL. 66, 54r. – Rep. Germ. II, col. 1106 (ohne Art des Ablasses anzugeben). – Eine dokumentierte Ableitung der Privilegien für den Deutschen Orden bis auf den Ablaß von San Pietro in Vincoli findet sich in der sog. „Jüngeren Hochmeisterchronik“, in: Scriptorum Rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergang der Ordensherrschaft V (Leipzig 1874, unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) S. 122 ff.

stum Ermland. Nach der Mitte des 14. Jahrhunderts waren die Ritter in Preußen mit Bischof Johann II. Stryprock (1355-1373)¹⁰² in argen Konflikt geraten, und nur der Tod des Bischofs in Avignon 1373 ließ den offenen Kampf nicht mehr ausbrechen. Gregor XI. erhob den früheren Notar Karl' IV. Heinrich Sorbom, zum Bischof und Landesherrn des gefürsteten Bistums.

In dessen langer Regierungszeit, von 1373 bis 1401, entspannten sich die Beziehungen, ja die Verhältnisse gestalteten sich friedvoll und freundlich. Der Bischof und das Domkapitel, so wird berichtet, gehörten wiederholt zur Suite des Hochmeisters¹⁰³. Wäre Ermland und die Ritter im Kampf miteinander gelegen, hätte man den Orden kaum auf den Ablass von Frauenburg verpflichtet.

Die Bestimmung über den Empfang der Eucharistie – ein seltener religiöser Zug im Ablasswesen der Schismazeit – mag von der Spiritualität Konrads von Jungingen¹⁰⁴, der dem Orden seit 1393 als Hochmeister vorstand, angeregt sein. Er pflog mit der Rekluse Dorothea von Montau vertrauten Umgang und kam über sie dem birgittinischen Frömmigkeitsgut nahe, in dem der Verehrung der Eucharistie ein vornehmer Platz zugeordnet war¹⁰⁵.

Der neu erworbenen Gnade des Deutschen Ordens mußte sogar eine San Marco-Indulgenz weichen. Das Armen- und Fremdenspital in *Danzig*, der Elendehof, war 1394 in die Verwaltung des Deutschen Ordens übergegangen¹⁰⁶. 1397 war für die Stiftung ein San Marco-Ablass erbeten worden¹⁰⁷. 3 Jahre später trat das Spital in die Privilegiengemeinschaft des Deutschen Ordens, ihm wurden damit auch die Ablässe desselben zugewendet. Die San Marco-Indulgenz nahm Bonifaz IX. auf Bitten des Hochmeisters zurück¹⁰⁸.

Der Ablass von Guttstadt, der, wie erinnerlich, zusammen mit dem Privileg für Frauenburg ausgestellt worden war, ging im Jahr 1400 an die

¹⁰² Hier. Cath. I, S. 546.

¹⁰³ Vgl. dazu *H. Schmauch*, Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate (bis zum Jahre 1410), in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 21 (1920) S. 34, S. 50 f.

¹⁰⁴ Zu Konrad von Jungingen (1393–1407) vgl. *Ch. Krollmann*, Konrad von Jungingen, in: *Altpreußische Biographie I* (Königsberg 1940) S. 313. – ADB XIV, S. 718 ff.

¹⁰⁵ Zur Verbindung Konrads von Jungingen mit Dorothea von Montau und über sie mit Vadstena und der birgittinischen Frömmigkeit vgl. *B. Eimer*, Gotland unter dem deutschen Orden und die Komturei Schweden zu Arsta (Innsbruck 1966) S. 177 f., S. 179. – Zu Dorothea von Montau: *R. Stachnik – A. Triller*, Dorothea von Montau. Eine preußische Heilige des 14. Jahrhunderts (s. l. [Münster] 1976).

¹⁰⁶ *Eimer*, Gotland, S. 178.

¹⁰⁷ Urkunde vom 31. März 1397: cvl. 6952, 181v. – Rep. Germ. II, col. 309.

¹⁰⁸ Urkunde vom 26. Februar 1400. – RL. 73, 7r. – Rep. Germ. II, col. 309. – „Volumus autem illam indulgentiam, que visitantibus ecclesiam beati Marci de Venetiis . . . concessam . . . habere revocatam et cassatam . . .“ RL. 73, 7r.

Augustinerinnen in *Kulm*¹⁰⁹. Dank der Privilegiengemeinschaft, die auch unter den Birgittenklöstern galt, erfreute sich ab 1397 die Danziger Stiftung *Marienbrunn* des Ablasses von Vadstena¹¹⁰.

In Rom waren es die Klarissen von *San Lorenzo* in Panisperna, die das Andenken der nordischen Heiligen hochhielten. Ihre Kirche war von Birgitta als Gebetsort bevorzugt und der Tradition nach hatte sie sich oft unter die Almosen suchenden Pilger an den Türen des Klosters gemengt. Hier war sie 1373 auf ihren Wunsch begraben worden¹¹¹. Ihre Vorliebe für den franziskanischen Konvent dürfte auch „natürlich“ begründet gewesen sein: Das Kloster war von den vornehmsten römischen Familien besetzt, die Liste der Priorinnen weist nur bekannte Namen der römischen Nobiltà auf. Hier wird Birgitta jene Umgebung gefunden haben, der sie selbst entstammt und dessen geistliches Selbstverständnis dem ihren ähnlich war¹¹². Das Kloster vertrat später die Interessen der Birgittiner an der Kurie und war entscheidend an der Kanonisierung Birgittas beteiligt. Diese Bindung tritt auch deutlich in den Ablasswerbungen des Klosters zutage: Am 7. Oktober 1391 gewährte Bonifaz IX. den Nonnen für den Tag der Heiligsprechung Birgittas den selben Nachlaß, den er an diesem Tag den Besuchern des Klosters Vadstena zusprach. Es war ein Ablass von 7 Jahren und ebensoviel Karenen, einer der wenigen Tarifablässe, die weitergegeben wurden¹¹³. Wenige Jahre danach zogen die Klarissen von San Lorenzo auch noch den Ablass von San Pietro in Vincoli an sich¹¹⁴.

Vergaben, die nicht durch die Birgittenverehrung ausgelöst wurden, lassen sich kaum nachweisen: 1391 ging die Indulgenz an die Abtei *Farfa*¹¹⁵, 1395 an das Marienheiligtum der „Annunziatella“ vor den Mauern Roms¹¹⁶.

(Fortsetzung in Heft 3-4, S. 184)

¹⁰⁹ Urkunde vom 16. August 1400; nach kopialer Empfängerüberlieferung in: Urkundenbuch des Bistums Kulm (bearb. v. C. P. Woelky, Danzig 1885-1887) S. 335, Nr. 427. – RL. 79, 106v. – Rep. Germ. II, col. 217.

¹¹⁰ Urkunde vom 9. April 1397; RL. 44, 30v. – Rep. Germ. II col. 308. – *Paulus*, Ablass III, S. 270.

¹¹¹ *I. Collijn* (Hg.), *Liber de miraculis beate brigide de Suecia*, Roma 1378. Codex S. Laurentii de Panisperna in Roma (Corpus Codicum Suecicorum Medii Aevi VIII; Hafniae 1946) S. XVII. – Zur Frühgeschichte des Klosters, vgl. IP I, S. 59.

¹¹² *I. Collijn*, *Birgittinska Gestalter* (Stockholm 1929) S. 62 ff.

¹¹³ RL. 10, 228v. – *Bull. Franc.* VII, S. 24, Nr. 74. – Das Original erwähnt bei *Collijn*, *Liber de miraculis*, S. XVIII, der 1929 das verschollene Archiv von San Lorenzo fand.

¹¹⁴ Urkunde vom 1. Juli 1393. – RL. 28, 86v.

¹¹⁵ *I. Schuster*, *L'imperiale Abbazia di Farfa. Contributo alla storia del ducato romano nel medio evo* (Roma 1921) S. 345, Anm. 3. – Dieser Ablass wiederum ging am 13. Oktober 1392 an das Kollegiatkapitel San Pietro vor *Spoletto*, RL. 24, 232v. – Zur Geschichte des Kapitels vgl. IP IV, S. 10.

¹¹⁶ Urkunde vom 24. Oktober 1395. – cvl. 6952, 166r. Zur Geschichte des Heiligtums vgl. *C. Carletti*, *Il santuario dell'Annunziatella* (Roma 1911) S. 5 ff.

Rezensionen

H. J. VOGT: *Das Kirchenverständnis des Origines*. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte. – Böhlau Verlag: Köln–Wien 1974. XV. 363 ss.

Ce travail d'habilitation témoigne d'une grande familiarité avec l'œuvre d'Origène, familiarité qui engendre chez V. une sympathie profonde pour son héros. C'est là un signe d'authentique pénétration d'une pensée difficile et complexe mais à la séduction de laquelle seul reste indifférent qui ne l'aborde que superficiellement ou reste rebuté par une méthode théologique déconcertante pour un esprit moderne.

Ce sont les aspects ecclésiologiques de la doctrine d'Origène auxquels s'attache V., ou comme le dit le titre, sa „conception“ – *Verständnis* – de l'Eglise. Le sujet n'est pas dénué d'actualité puisque tout ce qui concerne l'Eglise est aujourd'hui au premier plan de la réflexion doctrinale et que sur plus d'un point la pensée d'Origène semble rejoindre des thèmes chers à la pastorale contemporaine. V., s'est bien gardé de négliger cet aspect et s'il s'y arrête parfois avec quelque agressivité pour ce qui était enseignement courant jusqu'à Vatican II, ceci n'a en rien nui au sérieux de sa recherche et à la probité de ses résultats. Plusieurs aussi, négligeant de tenir compte du caractère si personnel de la spéculation du grand Alexandrin, découvrent dans son œuvre une image de l'Eglise différente de celle tenue communément. V. qui lit bien ses textes, se garde de pareil excès: preuve en soit l'excellent chapitre intitulé: „*Objektiver Amtsbegriff*“ (pp. 47–57) qui conclut: „*Die Amtsfunktion bleibt doch den Ordinierten und wird nicht den Vollkommenen übergeben, auch wenn sie am Verdienst den ersten Rang nehmen.*“ Sans aucun doute, pour Origène comme pour la doctrine traditionnelle réaffirmée par Vatican II, ce n'est pas la hiérarchie qui est en premier lieu l'Eglise (p. 189). L'essentiel de ce qui constitue celle-ci, c'est la vie intérieure des croyants, leur croissance vers la sainteté dans la pénétration du Donné révélé et l'avance constante sur les voies de la perfection. Citons à ce propos la toute récente Déclaration romaine à propos du sacerdoce féminin: „Les plus grands dans le Royaume de Dieu, ce ne sont pas les ministres, mais les saints.“

V. s'arrête très longuement sur ce sujet. Il indique comment cette vie intérieure, selon Origène, est participée à divers niveaux par tout les croyants, même par le pécheur pourvu qu'il ne s'obstine pas dans son mal. La maturation spirituelle de chacun s'identifie avec celle même de l'Eglise dont la fonction sociale est inséparablement liée à tout progrès spirituel de ses membres. Aussi à propos des parfaits V. peut constater: „*Das braucht nicht*

zu bedeuten, dass für solche Menschen die Kirche verschwindet, sondern dass im Gegenteil sie selbst im vollen Sinne die Kirche sind und Licht weitergeben und sollen“ (p. 217). Dans sa vie collective comme dans celle des individus, l'Eglise repasse sans cesse par les péripéties de la mort, de l'ensevelissement et de la résurrection à l'image de son Fondateur; c'est le prix de sa croissance vers la plénitude qui ne sera consommée qu'à la fin des temps (cf. pp. 239, ssq.). En tout ceci, elle est une avec le Christ sur qui, dans la vision d'Origène, se répercutent encore au fur et mesure du déroulement de l'histoire de son Eglise, les souffrances et les victoires de celle-ci, en sorte que le Christ, lui aussi, n'atteint sa totale plénitude qu'à la fin des temps. Si hardie que soit l'affirmation, elle témoigne d'un sens aigu de la solidarité du Chef avec les membres du corps mystique (cf. pp. 235–238).

Pareille thèse sur la réalité intérieure de l'Eglise conduit Origène à exalter ceux qui y tiennent le premier rang et à la condition desquels V., pour rester fidèle à son auteur, consacre une large place dans son ouvrage, les „parfaits“, les „pneumatiques“. L'Eglise s'édifie jusqu'en ces sommets par toute une gradation allant de celui qui, par son manque d'intelligence de l'Écriture, reste un catéchumène toute sa vie, même s'il est baptisé, au travers des rangs divers des croyants distribués selon leur degré d'entendement du Donné Révélé (cf. pp. 81, ssq.). L'intellectualisme d'Origène confère, en effet, à l'effort d'intelligence du texte sacré une fonction essentielle dans la vie chrétienne („Kirche kann also ohne Theologie ihre Aufgabe nicht erfüllen, ja sie kann ohne ein Mindestmass Theologie überhaupt nicht existieren“) (p. 298). Mais à ses yeux l'intelligence va toujours de pair avec l'exercice de la vertu. Renvoyons à cet égard au chapitres consacrés par V. à „L'Eglise et la Sainte Ecriture“ et à „La Théologie dans l'Eglise“ (pp. 264–281; pp. 298–315). Chacun en cela poursuit sa vocation propre, les parfaits en ce faisant atteignent la ressemblance des anges et forment une élite qui, en un sens, n'a plus besoin des instruments de médiation de l'Eglise. Mais Origène se garde de leur attribuer un pouvoir hiérarchique et même de leur concéder une faculté sans limitation d'entendement et donc d'enseignement. Il y a dans l'Eglise des règles à tenir; des interprétations traditionnelles à respecter; tout cela est connexe d'ailleurs avec le fait qu'ici-bas la perfection de l'intelligence comme celle de la vertu restent hors des prises de l'homme. Si Origène pour encourager ceux qui n'ont pas part à la hiérarchie, insiste sur le sacerdoce universel exercé dans le sacrifice intérieur des bonnes actions, il n'en conteste pas pour autant les droits de la hiérarchie extérieure (cf. pp. 113–114).

Toujours est-il que sans aller jusqu'aux positions qui seront celles des donatistes, Origène limite fortement l'efficacité intérieure, et donc réelle, de l'exercice des pouvoirs de la hiérarchie en fonction de la vertu du ministre. Ce sujet est au centre de l'intérêt de V. tout au cours de la troisième partie de son ouvrage, consacrée à „La Pénitence et le Pardon des péchés“. Il voit

dans ce sujet avec raison „*ein Testfall für die kirchlichen Funktionen verschiedener Glieder*“ (p. 123). Si tout ce que V. rapporte diligemment sur la part du pénitent dans l'acte du sacrement de pénitence ne diffère pas substantiellement de la doctrine communément reçue, la part du ministre, elle, ressort avec autrement moins de clarté. Malgré la préférence que V. est tenté de donner à Origène par rapport aux vues, trop unilatérales à son gré, du Concile de Trente (pp. 188–192), il reste que le jeu de l'*opus operatum*, contribution capitale du ministre dans l'efficacité du sacrement, est relativisé dans son importance et subordonné aux dispositions intérieures du ministre lui-même. Ceci ressort des patientes exégèses de V., comme par exemple celles sur le pouvoir des clés (pp. 143–169). Peut-être y a-t-il une imprécision de la part de V. qui ne laisse pas voir avec clarté ce en quoi consiste le jugement qui revient à la hiérarchie chez Origène: excommunication seulement? quelle forme d'absolution? et comment est-elle prononcée? quelle est la portée de l'onction qui intervient à la réconciliation? (cf. p. 176).

Il faut mettre ici le doigt sur une lacune du travail de V., lacune qui correspond d'ailleurs à une carence dans l'ecclésiologie même d'Origène. Celui-ci, en effet, ne semble pas donner à la doctrine sacramentaire la place qui lui revient. Le peu qu'il dit de l'Eucharistie et que V. évoque brièvement (pp. 43–44) s'explique probablement par la rigueur de la discipline de l'arcane (V. en appelle à une autorité aussi sûre que Perler pour l'affirmer, p. 28 n. 17, p. 321 n. 59). Il n'est pas tellement plus explicite sur le baptême et force est bien de constater que sa conception de la hiérarchie se ressent de la faiblesse de sa position sur les sacrements en général. V. aurait du le mentionner mais il n'en parle même pas quand, pour défendre Origène contre Bardy qui lui objecte d'ignorer le pouvoir de juridiction, il met fort en relief la conception, très riche mais très unilatérale, d'Origène sur la fonction „enseignante“ de la hiérarchie (cf. pp. 28–29). A ce propos V. s'étend sur le rôle des Apôtres selon Origène et souligne que le tout de leur fonction revêt un caractère unique qui n'est pas complètement transmis aux évêques. Peu de théologiens, je crois, ne l'ont jamais prétendu et l'opposition que V. met ici entre la position d'Origène et celle reçue communément me paraît fort exagéré.

V. expose avec justesse les thèses personnelles et hétérodoxes d'Origène sur la préexistence des âmes, de celle du Christ notamment, avec son corollaire, la préexistence de l'Eglise (pp. 205–210; pp. 212 ssq.). On reste frappé de l'impact relativement restreint de telles affirmations sur le reste de l'ecclésiologie d'Origène. On en ferait même abstraction que le plus substantiel de celle-ci resterait en somme valable. L'explication de ce fait vient de ce qu'Origène est avant tout un homme d'Eglise qui tient grand compte du donné traditionnel et qui, en définitive, situe ses enseignements dans le cadre des structures et des enseignements qu'il trouve dans l'Eglise. Même s'il donne de l'existence des hérésies une explication autrement positive que la

plupart des contemporains (cf. p. 303), lui-même en aucun cas ne voudrait rejoindre leurs rangs.

En conclusion, une observation qui n'est pas un reproche mais un regret. V. s'est sûrement posé des limites qu'il entend ne pas dépasser et c'est son droit. Il ne fait que rarement intervenir dans son texte une allusion au contre-coup de la carrière agitée d'Origène sur son enseignement. On ne saurait pourtant nier que ses démêlés avec la hiérarchie, sa longue permanence dans l'état laïc, sa profession d'enseignant ne se soient fortement répercutés sur son insistance à opposer aux degrés de la hiérarchie extérieure la perfection ouverte à tous et souvent mieux atteinte par les laïcs que par les détenteurs de ministères (cf. p. 20). V. aussi connaît à fond le „corpus“ des œuvres d'Origène et il sait les problèmes que pose l'identification des fragments parvenus sous forme de citations dans les Chaînes exégétiques. On aurait aimé qu'il présente une brève analyse de ce „corpus“ et de la nature des différentes œuvres citées.

Prévenons enfin le lecteur mis en appétit par le livre de V. (comme par tant d'autres écrits sur Origène) qu'en se tournant vers les ouvrages de celui-ci, il ne se trouvera pas d'emblée devant une synthèse aussi charpentée et attrayante que le commentateur semblait le lui promettre. En outre, les procédés de l'exégèse d'Origène, s'ils sont pleins de trouvailles fécondes et imprévues (V. en cite un bon nombre), sont pour qui les aborde pour la première fois, des plus originaux; seule la patience de décortiquer l'écorce permet progressivement de savourer le fruit ou, pour employer une comparaison chère à Origène dans un autre contexte, de faire de ce qui n'était que de l'eau insipide, voire rebutante, un vin délicieux.

fr. Henri de Riedmatten O. P.

ERNST DASSMANN: *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 36. – Aschendorff: Münster 1973. IX und 494 Seiten, 51 Tafeln mit 66 Abbildungen im Anhang, 8 Tabellen als Beilage.

Der Verfasser dieser Studie hat in seiner 1965 in Münster erschienenen Dissertation „die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand“ dargestellt (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 29). Das Spezifikum auch dieser Arbeit, der münsterischen Habilitationsschrift Dassmanns, ist ein frömmigkeitsgeschichtliches Interesse. Dassman will einen Beitrag zum Verständnis der frühchristlichen Kunst leisten, „der zugleich mithelfen kann, die Kenntnis der Frömmigkeit des 3. Jahrhunderts zu vertiefen“ (S. 449).

In der Einleitung bestimmt der Verf. seine Fragestellung. Es läßt sich feststellen, daß die Thematik der Sündenvergebung im 3. Jahrhundert, zur Zeit also, da die christliche Kunst entstanden ist, eine wichtige Rolle gespielt hat. Von hier aus fragt der Verf., „ob und in welcher Weise der Komplex

„Sündenvergebung“ in den frühen ikonographischen Zeugnissen Spuren hinterlassen hat“ (S. 2). Teilaspekte dieses Themas sind von H. Achelis und J. Fink behandelt worden. Doch ist Dassmann der erste, der in umfassender Weise die Gesamtheit der in Frage kommenden Zeugnisse der Literatur und Kunst auf diese Fragestellung hin untersucht hat.

In methodisch vorbildlicher Weise widmet sich Dassmann im 1. Kap., in dem er die Grundlagen für die folgenden Ausführungen legt, zunächst den Fragen der Datierung, um den Denkmälerbestand der vor- und frühkonstantinischen Zeit zu ermitteln. Im einzelnen bespricht er die Katakomben, die Sarkophage und die christliche Anlage von Dura-Europos. Bei der Datierung der Malereien in der Katakombe SS. Pietro e Marcellino stützt er sich vor allem auf J. Kollwitz. Zu dieser Katakombe wird im Augenblick eine Gesamtpublikation der Malerei durch J. Deckers und R. Seeliger vorbereitet. Es ist anzunehmen, daß sich nach Vorliegen dieser Arbeit die Datierungsfrage erneut stellt. J. Guyon, der ebenfalls an dieser Katakombe arbeitet, versucht zusätzliche Anhaltspunkte zur Datierung durch die Kombination des unterirdischen Befunds mit der oberirdischen Situation zu gewinnen. Wenn die Bilder von SS. Pietro e Marcellino, was als möglich erscheint, höher ins 4. Jahrhundert hinaufzurücken sind, stellt sich natürlich die Frage, ob das Bußanliegen des 3. Jahrhunderts tatsächlich noch von besonderer Bedeutung für diese Malerei war.

Im 2. Teil des 1. Kap. bespricht der Verf. methodische Fragen der Interpretation der frühchristlichen Kunst. Er wendet sich gegen das Postulat einheitlicher Auslegung und plädiert dafür, nach den religiösen Vorstellungen, Erwartungen und Bedürfnissen zu fragen, „die so drängend waren, daß sie sich auch im Bild auszudrücken versuchten“ (S. 53). Die biblischen Szenen sind gleichzeitig „Darstellungen von Ereignissen, die als wirklich geschehen verstanden wurden“ (S. 48), und Träger eines auf die Gegenwart der Kunstschaffenden bezogenen Bedeutungsgehalts, den man entschlüsseln kann, indem man nach den religiösen Problemen fragt, die diese Leute bewegt haben. Damit stellt sich die Frage nach der Erlaubtheit der Deutung der Bilder durch Texte. Mit Recht wendet sich Dassmann gegen eine allzu direkte Anwendung einzelner Texte auf die Bilder. Die methodisch richtige Verwendung der patristischen Literatur bei der Deutung der Bilder benutzt die schriftlichen Aussagen, um den Glauben und die Frömmigkeit zu bestimmen, die sich in den Bildern geäußert haben. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und geschriebenem Wort stellt sich nicht nur in der Christlichen Archäologie. Wichtige Beiträge zu dieser Frage hat auch die Mediävistik und die Germanistik geleistet; vgl. etwa W. Stammers, *Wort und Bild. Studien zu den Wechselbeziehungen zwischen Schrifttum und Bildkunst im Mittelalter* (Berlin 1962); ders., *Schrifttum und Bildkunst im deutschen Mittelalter = Deutsche Philologie im Aufriß III* (Berlin 1962) Sp. 613/98; H. Kuhn, *Struktur und Formensprache in Dichtung und Kunst = Dichtung*

und Welt im Mittelalter (Stuttgart 1969) 15/21; J. W. Einhorn, *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters* (München 1976) = *Münsterische Mittelalter-Schriften* 13, besonders S. 19/21 (S. 20, Anm. 13 Hinweis auf Studien von H. Schade). Zur nichtchristlichen Antike ist jetzt die Aufsatzsammlung von K. Schefold heranzuziehen: *Wort und Bild. Studien zur Gegenwart der Antike* (Basel 1975), vgl. S. 189. Speziell zur christlichen Kunst der Antike muß auf die Korrelation zwischen den Bildern und den biblischen Paradigmen in der Literatur, besonders in den Gebeten eingegangen werden. Dassmann folgert aus den „Übereinstimmungen zwischen den Gruppierungen biblischer Paradigmen in der Literatur und in der Kunst“, „daß Bilder und Texte nicht beziehungslos nebeneinanderstehen, daß Gedanken, die die Väter im Rahmen kirchlicher Verkündigung vorgetragen haben, vom Volke aufgegriffen worden sind und auf die Bildrezeption eingewirkt haben“ (S. 75). Jedoch soll nicht bewiesen werden, daß der frühchristliche Bildkanon direkt aus bestimmten Texten abgeleitet werden kann.

Im 2. Kap. beschreibt der Verf. in umfassender Weise den Vorstellungskomplex „Sündenvergebung“ in der Tauf-, Buß- und Martyriumsfrömmigkeit der Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts. Dieser Teil (S. 76/182) hat seinen Wert in sich und läßt gelegentlich die eigentliche Fragestellung der Arbeit vergessen. Der Abschnitt über das Martyrium gehört hierher, weil der Tod um des Glaubens willen als zweite Taufe zur Vergebung der Sünden verstanden wurde. Weiterhin spielte die Fürsprache der Märtyrer eine große Rolle in der Praxis der Sündenvergebung. Dassmann will vorzugsweise diese Aspekte der Martyriumstheologie darstellen. Traditionsgeschichtlich stammen diese Ideen aus dem Judentum; vgl. W. Rordorf, La „*diaconie*“ des martyrs selon Origène = *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (Paris 1972) 395/402, besonders 401 f. Dassmann ordnet die patristischen Aussagen vor allem nach sachlichen Gesichtspunkten. Vielleicht könnte man jedoch einen besseren Eindruck vom Wandel der christlichen Frömmigkeit vom 2. zum 3. Jahrhundert gewinnen, wenn man in der Art des Vorgehens von C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart etc. 1971) die durch die Missionserfolge bedingten Veränderungen der Kirche, die im 3. Jahrhundert schon langsam zur Volkskirche wird, zum Leitfaden der Darstellung gemacht hätte.

Von größter Bedeutung ist das Kap. III der Arbeit, in dem der Verf. die in der Väterliteratur des 2. und 3. Jahrhunderts gebotenen Auslegungen der in der frühchristlichen Kunst begegnenden Motive ausführlich vorführt. Der Reihe nach bespricht er die atl. Bildmotive: Abraham und Isaak, das Quellwunder des Moses, Noe, Jonas, Sündenfall, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, Susanna, Hiob, die Himmelfahrt des Elias, weiter die ntl. Bildmotive: Auferweckung des Lazarus, die Samariterin am Jakobsbrunnen, die drei Heilungswunder am Gichtbrüchigen, am Blinden

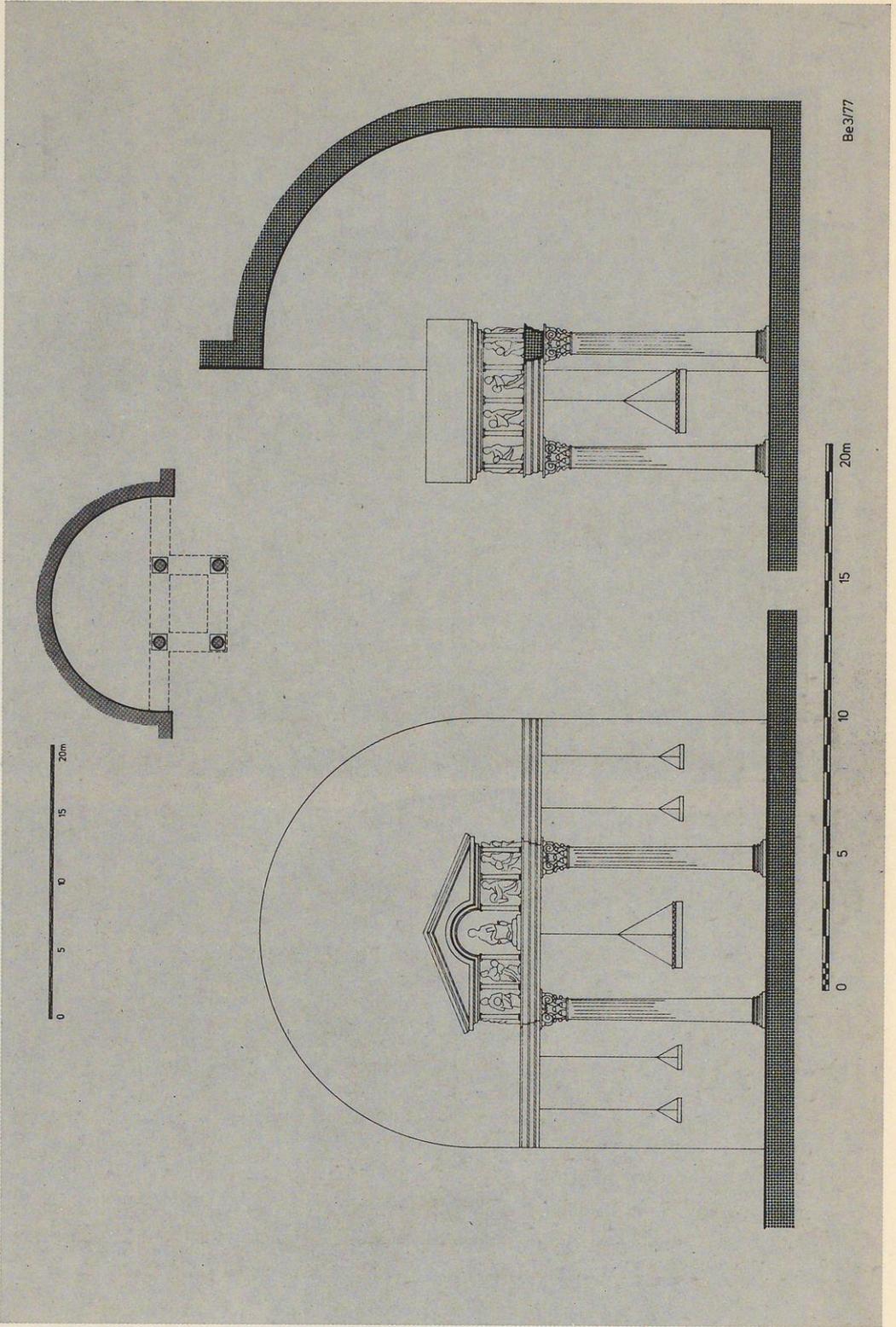
und an der Blutflüssigen, das Weinwunder von Kana, die Anbetung der Hirten und schließlich das Bild vom Hirten. Das besondere Augenmerk liegt natürlich auf der Frage, ob und inwieweit in der Väterliteratur des 2. und 3. Jahrhunderts Gedanken der Sündenvergebung mit den genannten Motiven verbunden worden sind. Doch notiert Dassmann immer auch die anderen Auslegungen, so daß dieser gewichtige Teil der Arbeit (S. 183/340) ein Kompendium der frühen patristischen Auslegung der meisten in der ältesten christlichen Kunst begegnenden Szenen darstellt, das man mit Gewinn auch dann benutzen kann, wenn man anderen Themen als der Frage der Sündenvergebung nachgeht. Als Ergebnis kann festgehalten werden, daß vor allem Noe, Jonas, der Sündenfall und die Heilung des Gichtbrüchigen mit der Sündenvergebungsthematik verbunden sind. Doch auch die meisten anderen Motive können in einem solchen Kontext erscheinen.

Das 4. Kap. bringt die Antwort auf die in der Einleitung gestellte Frage. Dassmann prüft, „ob die in den vorhergehenden Kapiteln erhobenen Resultate in der vor- und frühkonstantinischen Ikonographie eine Bestätigung finden und die Monumente den in der Literatur nachgewiesenen Tauf-, Buß- oder Martyriumsgelbst der biblischen Motive unterstreichen“ (S. 341). Dabei beachtet der Verf. besonders den Zusammenhang, in dem ein Motiv erscheint. Anhand der Kammer 18 in SS. Pietro e Marcellino weist er exemplarisch die einheitliche Thematik einer Grabdekoration auf. Doch darf das Prinzip des figurativen Kontextes nach dem Verf. nicht überstrapaziert werden. Es gilt, den Einzelfall zu prüfen. Zunächst bespricht Dassmann die direkten und indirekten Taufbilder, wobei er stets danach fragt, wo mit der Taufthematik speziell der Gedanke der Sündenvergebung verbunden ist. In einer Reihe von Fällen kann er eine solche Aussageintention wahrscheinlich machen. Schwieriger ist die Frage nach dem Einwirken der postbaptismalen Sündenvergebung auf die frühchristliche Kunst. Es gibt keine Bilder, die in direkter Weise die Buße darstellen. Indirekte Darstellungen der Sündenvergebung dürften nach Dassmann vor allem der Hirte in der Kombination mit dem Jonaszyklus, Jonas selbst und der Sündenfall sein. Doch hat sich die Entscheidung stets nach dem Kontext zu richten. Stärker hypothetisch ist der Abschnitt über die Martyriumsthematik. Daß die Szenen des Daniel unter den Löwen und der Jünglinge im Feuerofen eine Beziehung zum christlichen Martyrium beinhalten, ist gut denkbar. Ob aber mit einer solchen Aussageintention darüberhinaus noch der Gedanke der Fürbitte des Märtyrers im Blick auf die Sündenvergebung verbunden ist, läßt sich ikonographisch nur schwer entscheiden. Die von Dassmann beigebrachten Argumente sind sicher respektabel, doch urteilt der Verf. schließlich selbst: „Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Bemerkungen zum Thema der Fürbitte in der frühchristlichen Kunst auf einige Hinweise beschränkt geblieben sind, die den Wert einer Hypothese nicht übersteigen“ (S. 447).

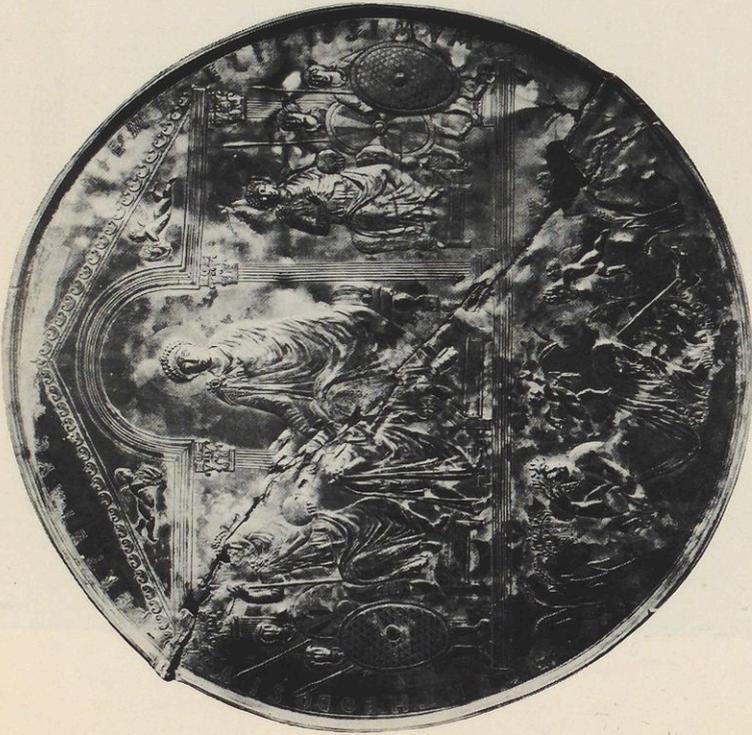
Das zuletzt angeführte Zitat zeigt, mit welcher Umsicht der Verf. ar-

beitet. Er wägt Wahrscheinlichkeiten gegeneinander ab, führt Gegenargumente gegen seine Deutungen an, verschweigt nicht anderslautende Befunde. Er überschaut mit Kennerschaft und Problembewußtsein die beiden großen Bereiche der patristischen Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts und der frühchristlichen Kunst. Arbeiten dieser Art sind notwendig, um die Erforschung der christlichen Frömmigkeitgeschichte voranzutreiben.

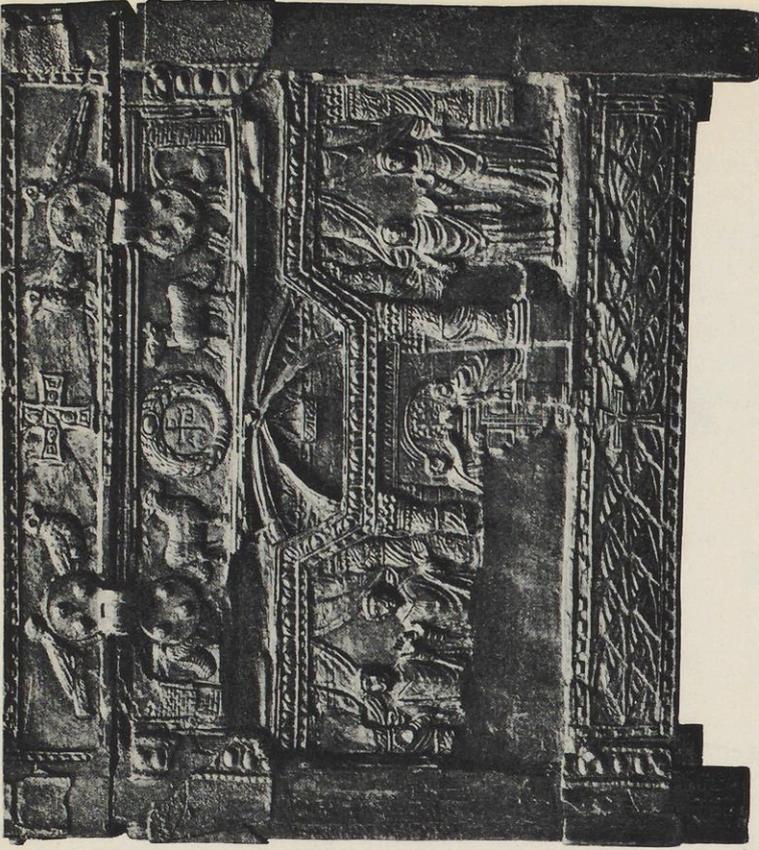
Literaturverzeichnis, Stellenregister, Index der Namen, Orte und Sachen und ein Tafelteil von 51 Seiten beschließen den Band. Beigefügt sind ihm 8 Tabellen, die den im Buch besprochenen Denkmälerbestand nach dargestellten Motiven aufschlüsseln. Theofried Baumeister



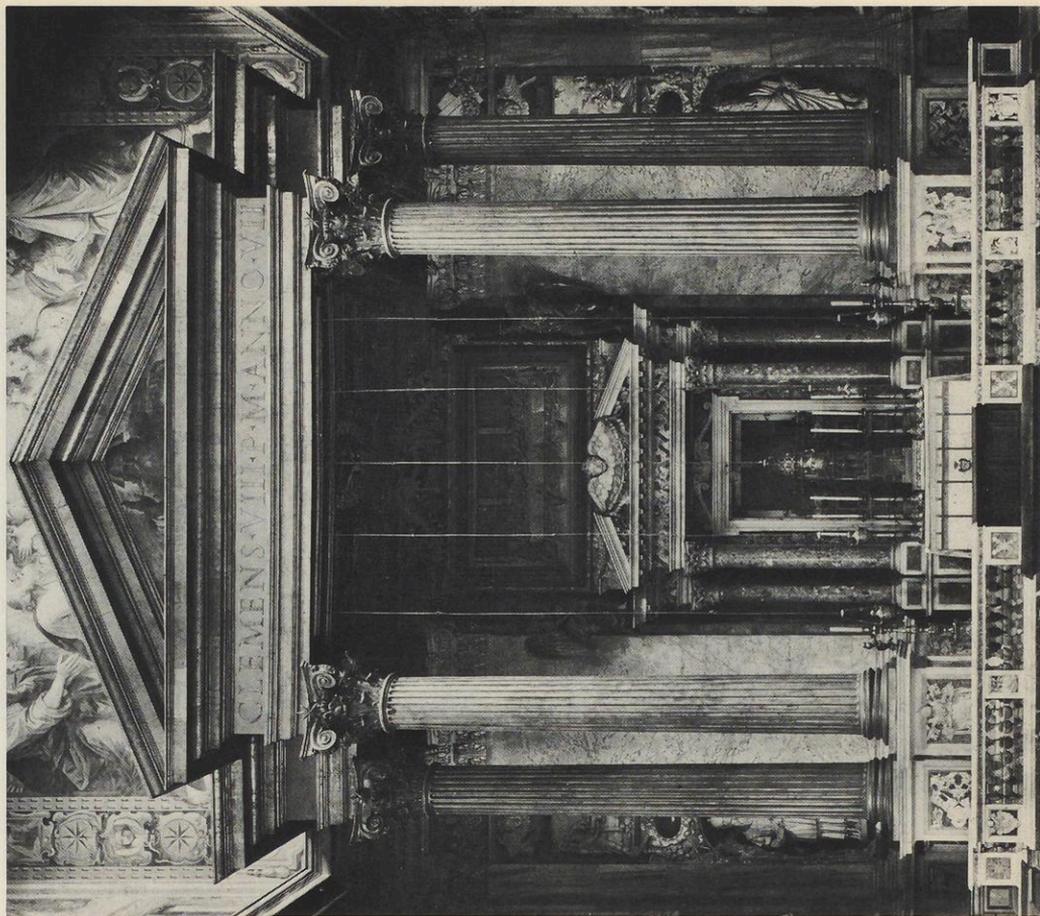
Rom, Lateran-Basilika, Fastigium Konstantins, Rekonstruktion
(Ursula Nilgen; Zeichnung Dipl.-Archit. Gerd-Wilhelm Bergmann)



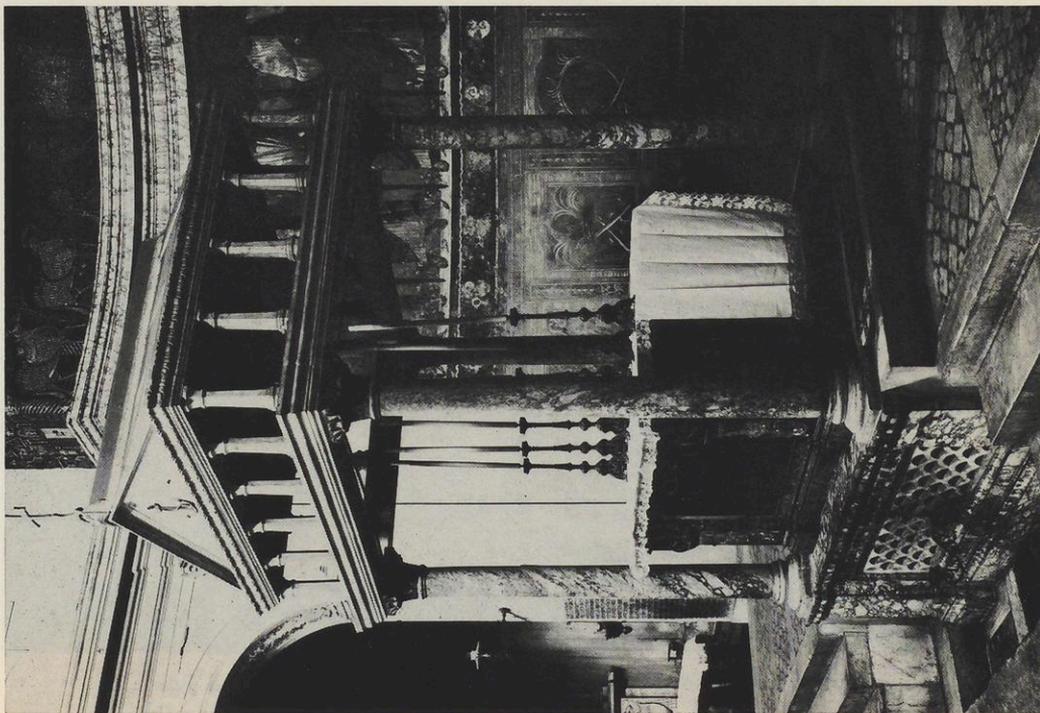
a) Madrid, Missorium Theodosius' I.



b) Venedig, Elfenbeinkästchen von Samagher/Pola, Rückseite



b) Rom, S. Giovanni in Laterano, Sakramentsaltar



a) Rom, S. Clemente, Altarborium



a) Florenz, Ognissanti, Fresko im 1. Kreuzgang, Detail



b) Ravenna, Museo Arcivescovile, sog. Reliquiar der Heiligen Quiricus und Julitta.
Foto: Diemer

Bonifatius und das Sacramentum initiationis

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung*

Von ARNOLD ANGENENDT

Eduard Hegel
magistro et amico

Am 15. Mai des Jahres 719 erhielt der angelsächsische Mönch Winfrith, damals zum erstenmal in Rom, von Papst Gregor II. (715–31) seine Beauftragung zur Mission in Germanien. In einem besonderen Schreiben attestiert der Papst seinem Mitarbeiter, wie er ihn nennt, den rechten Glauben und redet ihn mit einem neuen Namen an, mit dem des in Rom tags zuvor gefeierten Märtyrers Bonifatius. Am Ende des Bevollmächtigungsschreibens verordnet Gregor: „Was die Spendeform des Sakraments anlangt, die du bei der Initiation der dank Gottes Führung zum Glauben Kommenden einzuhalten bemüht sein sollst, so ist es unser Wille, daß du dich an unseres heiligen apostolischen Stuhles liturgisches Formular hältst, das dir zur Kenntnisnahme unterbreitet worden ist“¹.

I. Das Sacramentum initiationis

Mit dem *sacramentum ad initiandos credituros* kann selbstverständlich nur die feierlich-kultische Form der Christwerdung gemeint sein, die in Rom wie andernorts aus der Taufe mit ihren vorbereitenden und nachfolgenden Riten und einer abschließenden Eucharistiefeyer bestand. Die römische Weise des Vollzugs hob sich allerdings vom gallischen Usus dadurch ab, daß hier eine zweite, allein dem Bischof vorbehaltene postbaptismale Salbung gespendet wurde, daß ferner in der Vorbereitung anstelle der im Westen sonst

* Diese Untersuchung ist aus einem Seminar über die Taufe im Mittelalter hervorgegangen, das ich 1975/76 während eines visiting year im Pontifical Institute of Mediaeval Studies in der Universität von Toronto gehalten habe. Dem Institut, seinen Professoren und Studenten, möchte ich auch hier für die ungewöhnlich freundliche Aufnahme meinen Dank aussprechen. — Der die Firmung betreffende Teil wurde am 19. Mai 1976 unter dem Titel „Manus impositio et chrismatis confirmatio“ als öffentliche Habilitationsvorlesung im Fachbereich 2 (Kath. Theologie) der Universität Münster vorgetragen. — Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes bin ich meinem Kollegen A. Stuiber, Bochum, zu besonderem Dank verpflichtet.

¹ MG Ep. sel. I 18⁴ Nr. 12: *Disciplinam denique sacramenti, quam ad initiandos Deo praeviso credituros tenere studeas, ex formula officiorum sanctae nostrae apostolicae sedis instructionis tuae gratia praelibata volumus ut intendas.* Vgl. dazu den verwandten Sprachgebrauch in Kanon 10 und 13 der 747 im englischen Clovesho abgehaltenen Synode, wo zum *officium baptismi* der *legitimus ritus* gemäß einem *exemplar* der römischen Kirche gefordert wird; A. W. Haddan — W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents III* (Oxford 1964) 366 f. — Zur Namensänderung s. W. Levison, *Willibrordiana*, in: *ders.*, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgew. Aufs., hg. von W. Holtzmann (Düsseldorf 1948) 330–41, 337–41.

üblichen drei Skrutinien deren sieben in Übung waren². Wie hat sich nun Bonifatius der ihm auferlegten Verpflichtung entledigt?

Das Sacramentum initiationis wird in den Quellen zur bonifatianischen Lebensgeschichte des öfteren angesprochen, freilich nicht in detaillierter oder systematischer Weise. Es handelt sich um gelegentliche, oft nur punkthafte Einzelaussagen, die in den Anfragen und Antworten des römischen Briefverkehrs erscheinen, ferner um die Forderungen der Reformsynoden, daß die Taufspendung und „der katholische Glaube“ des Pfarrklerus zu überprüfen seien, und endlich noch um ein paar Bemerkungen über die Firmung. Dieses spärliche Material scheint auf den ersten Blick zu karg, um weitreichende Folgerungen daraus ziehen zu können. In die Liturgiegeschichte hineingestellt, lassen sich aber doch eine Reihe gewichtiger Schlüsse gewinnen. Eine tatsächlich hochbedeutsame Neuerung brachte die Urgierung der zweiten postbaptismalen Salbung mit sich, die ursprünglich eine Besonderheit allein der römischen Initiationsliturgie war und die sich mit Bonifatius auch im Norden endgültig durchgesetzt hat.

1. Der Taufritus

a) die indikative Spendeformel

Seit langem wird das Korpus der Bonifatius-Briefe als Zeuge dafür angeführt, daß auch die römische Taufliturgie seit der Wende des 7./8. Jahrhunderts die indikative Spendeformel benutzt hat. Es mag überraschend klingen, aber die alten Taufritualien haben keine Spendeformel nach der Art „Ich taufe dich ...“ gekannt³. Die im sog. Taufbefehl des Matthäusevangeliums bezeugte trinitarische Formel⁴ bildete das Gliederungsprinzip sowohl des Taufvorgangs wie auch der dabei gesprochenen Worte. Es waren drei Fragen nach dem Glauben an die drei göttlichen Personen, auf deren zustimmendes Bekenntnis dann jeweils eine Tauchung erfolgte. Diese Ordnung ist bereits bei Hippolyt ausführlich beschrieben⁵; auch Ambrosius setzt sie voraus⁶, und sie findet sich ebenso im gelasianischen Sakramentar. Die älteste erhaltene Handschrift dieser für die Taufe wie überhaupt für die römische Liturgiegeschichte so wichtigen Quelle ist um die Mitte des 8. Jahr-

² Eine Übersicht über die Taufritualien des Westens bietet *J. D. C. Fisher*, *Christian Initiation. Baptism in the Medieval West* = Alcuin Club Coll. 47 (London 1965) 1–140; zu den Taufsalbungen s. *L. L. Mitchell*, *Baptismal Anointing* = Alcuin Club Coll. 48 (London 1966) 80–171.

³ *J. N. D. Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (Göttingen 1972) 36–55.

⁴ *O. Michel*, *Der Abschluß des Matthäusevangeliums*, in: *Ev. Theol.* 10 (1950/51) 16–26; *G. Beasley-Murray*, *Die christliche Taufe* (Kassel 1968) 109–27.

⁵ *Traditio Apostolica* 21 (ed. *B. Botte*, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* = *Liturgiewiss. Quellen u. Forsch.* 39 [Münster 1963] 481).

⁶ *J. Quasten*, *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De Mysteriis and De Sacramentis*, in: *Mélanges J. de Ghellinck I* = *Museum Lessianum, sect. hist.* 13 (Gembloux 1951) 223–34; *J. Schmitz*, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand* = *Theophaneia* 25 (Köln – Bonn 1975) 127–30.

hundreds im nordöstlichen Gallien, höchstwahrscheinlich in dem Nonnenkloster Chelles an der Marne, geschrieben worden⁷. Auch darin heißt noch die Rubrik bei den Tauffragen: *baptizas unumquemque in ordine suo sub has interrogationes*⁸. Das Gelasianum ist freilich für diese Art der Taufspendung der letzte selbständige Zeuge. Schon im Gregorianum findet sich die indikative Spendeformel, und zwar in einem Formular für die Krankentaufe, das A. Chavasse zwischen 680 und 720 datieren möchte⁹. Über den genaueren Zeitpunkt und die Gründe dieser Veränderung tappen wir allerdings im Dunkeln, wenigstens bis jetzt¹⁰. Im 8. Jahrhundert sprechen dann die Papstbriefe an Bonifatius von der trinitarischen Spendeformel als dem auch in Rom selbstverständlichen Modus¹¹; dieselben gelten darum allgemein als terminus ante quem in dieser Frage. Am deutlichsten ist ein Brief aus dem Jahre 744, in dem Papst Zacharias den ob einer falsch gesprochenen Spendeformel besorgten Bonifatius für die Gültigkeit des Sakraments beruhigen mußte¹². Es gab folglich für den Angelsachsen nur die indikative Spendeformel, die er zudem von seiner Heimat her bereits gekannt haben dürfte¹³. In seinem kontinentalen Wirkungskreis kann diese allerdings noch nicht allgemein in Übung gewesen sein, hat doch jenes nordgallische Skriptorium, das um 750 die heute älteste Handschrift des Gelasianum angefertigt hat, noch keine Veranlassung gesehen, die interrogative Form der Taufspendung zu korrigieren. So mag denn auch Bonifatius gelegentlich Anlaß gefunden haben, die indikative Spendeformel zu urgieren.

⁷ C. Vogel, Introduction aux Sources du Culte Chrétien au Moyen Age = Bibl. degli Studi Medievali I (Spoleto 1975) 48–57; K. Gamber, Codices liturgici latini I–II = Spicilegii Friburgensis subsidia I 1–2 (Freiburg/Schw. 1968) 299–311, bes. Nr. 610.

⁸ Sacramentarium Gelasianum XLIIII 448/449. (ed. L. C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli, Cod. Vat. Reg. lat. 316, Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56. Sacramentarium Gelasianum = Rerum eccl. documenta, series maior, Fontes IV [Rom 1960] 74⁴), vgl. ebd. LXXV 608 (95²⁸ u. 96⁷).

⁹ Sacramentarium Gregorianum 206/982 (ed. J. Deshusses, Le Sacramentaire Grégorien = Spicilegium Friburgense 16 [Freiburg/Schw. 1971] 336); A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélisien = Bibl. de Théol. IV 1 (Tournai 1958) 591 f.

¹⁰ E. C. Whitaker (The Baptismal Formula in the Syrian Rite, in: Church Quaterly Review 161 [1960] 346–52) hat die indikative Formel zuerst für Syrien feststellen können und seine Darlegung suggeriert, daß sie sich von dort weiter ausgebreitet habe. Immerhin ist zu bedenken, daß zum Beispiel die gallische Liturgie eine ganze Anzahl von Ich-Formeln kannte; so in Missale Gothicum 258 (ed. L. C. Mohlberg = Rerum eccl. documenta, series maior, Fontes V [Rom 1961] 67¹⁰): *exorcizo te*, ebd. 261 (67²⁹): *perunguo te*, ebd. 262 (67³⁴): *ego tibi lauo pedes*. Die Schaffung einer entsprechenden Spende-Formel für den Taufakt muß von daher nahegelegen haben, zumal sich eine solche für die weithin üblich gewordene Kindertaufe als höchst praktisch erwiesen haben dürfte.

¹¹ Ep. Gregorii II. (MG Ep. sel. I 46²⁰ Nr. 26); Ep. Zachariae (ebd. 173²³ u. 174²⁹ Nr. 80).

¹² Ebd. 141¹¹ Nr. 68: *Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti*.

¹³ Jedenfalls bestätigt Papst Zacharias den Beschluß einer englischen Synode, den Bonifatius ihm gegenüber erwähnt haben muß. Darin war offenbar eine Taufe unter Anrufung der Trinität vorgeschrieben. Wann aber diese Synode getagt hat, bleibt unklar. S. ep. 80 (MG Ep. sel. I 173¹³).

Er war damit aber keineswegs der Vorkämpfer einer ungewohnten Neuerung. Wiewohl die indikative Form in Rom erst seit gut einer Generation in Brauch gewesen zu sein scheint, stellte sie in Gallien keineswegs ein Novum dar; denn die wichtigsten gallischen Quellen führen bereits die indikative Formel an, etwa das um 700 zu datierende Missale Gothicum¹⁴, ferner das Missale Gallicanum vetus¹⁵ und auch das Bobbio-Missale¹⁶. Römischer und gallischer Brauch stimmten hier im 8. Jahrhundert überein. Doch lassen sich im gallischen Bereich noch einige offenkundige Nachwirkungen des Übergangs von der einen zur anderen Form aufspüren. So scheint das Sakramentar von Prag, das bald nach der Jahrhundertmitte im Bayerischen entstanden und noch stark altgelasianisch geprägt ist, eine Art Kompromiß anbieten zu wollen, indem es sowohl die interrogative wie auch die indikative Form zur Auswahl stellt¹⁷. Auch der üblicherweise dem heiligen Pirmin zugeschriebene Scarapsus enthält ein bemerkenswertes Zeugnis für diese Veränderung. Der Verfasser folgt in seinen Ausführungen über die Taufe der Correctio rusticorum des Martin von Braga. Der letzten Tauffrage und der Aufforderung, der Größe des in der Taufe geschlossenen Bundes inne zu werden, fügt der Scarapsus dann aber noch die indikative Spendeformel mit weiteren Ausführungen über postbaptismale Riten an. Dieser Einschub setzt sich hauptsächlich aus gallischen, aber auch aus einigen römischen Formeln und Wendungen zusammen¹⁸. Er spiegelt also in recht charakteristischer Weise die Situation des 8. Jahrhunderts, den Übergang von der gallischen zur römischen Liturgie.

Die Erörterung der Taufformel wirft übrigens noch ein verzeichnens-

¹⁴ Missale Gothicum 259 (Mohlberg [wie Anm. 10] 67²⁵).

¹⁵ Missale Gallicanum vetus 173 (ed. L. C. Mohlberg = Rerum eccl. documenta, series maior, Fontes III [Rom 1958] 42⁷).

¹⁶ Missale Bobbiense 248 (ed. E. A. Lowe, The Bobbio-Missal = Henry Bradshaw Society 58 [London 1920] 75⁷).

¹⁷ Sacr. Pragense 98, 12–13 (ed. A. Dold – L. Eizenhöfer = Texte und Arbeiten I 38–42 [Beuron 1949] 62²), zur Entstehung s. ebd. 90–96.

¹⁸ Scarapsus 12 (G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin = Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens 13 [Münster/W. 1927] 43²⁵):

*Et credens baptizatus es
in nomine patris et filii et spiritui sancto
in remissione omnium peccatorum
et unctus es a sacerdote
crisma salutis
in vitam eternam
et induit corpus tuum veste candida
et Christus anima tua induit gratiam caelestem . . .*

M. P. Vanhengel (Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule, in: Sacris Erudiri 21 [1972/73] 161–222) hat jüngst eine gründliche Analyse der gallischen Tauf- und Salbungstexte vorgelegt und dabei die *remissio omnium peccatorum* eine „römische Retusche“ genannt (ebd. 184 f), das *chrisma salutis* als rein römisch (ebd. 185 f) und den Ritus des *accipe vestem* als rein gallisch identifiziert (ebd. 190–95); auch das „Bekleiden der Seele“ ist gallischen Ursprungs (ebd. 195–99).

wertes Nebenergebnis ab. Für die bisher umstrittene Frage, welches Sakramentar Bonifatius benutzt hat¹⁹, läßt sich jetzt mit Sicherheit sagen, daß es nicht das Gelasianum in genau der Form seiner ältesten Überlieferung gewesen sein kann; das Taufformular muß verändert oder mindestens um die indikative Spendeformel erweitert worden sein.

b) das Symbolum

Die im ersten Reformkonzil erhobene Forderung, bei der Rechenschaft über die Amtsführung des Pfarrklerus auch die *fides catholica* zu prüfen²⁰,

¹⁹ *H. Frank*, Die Briefe des heiligen Bonifatius und das von ihm benutzte Sakramentar, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, hg. von der Stadt Fulda (Fulda 1954) 58–88, wo für das Altgelasianum plädiert wird; *Ch. Hobler*, The Type of Sacramentary used by St. Boniface, ebd. 89–93, wo das Gregorianum vermutet wird; s. auch *H. Mayr-Harting*, The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England (London 1972) 272–75. Neuerdings hat *K. Gamber* eine Studie veröffentlicht, der er den Titel „Das Bonifatius-Sakramentar“ gegeben hat (= *Textus Patristici et Liturgici* 12 [Regensburg 1975]); *ders.*, Liturgiebücher aus der Regensburger Kirche . . ., in: *Scriptorium* 30 (1976) 3–25, 5 ff. Er stellt hier drei Liturgiefragmente zusammen:

1. das Walderdorffer Kalender-Fragment (Regensburg, Gräflich Walderdorffsche Bibl.), Edition: Gamber, Bonifatius-Sakramentar 54–59;
2. das Berliner Sakramentar-Fragment (Berlin, Öffentl. Wiss. Bibliothek, Ms. lat. Fol. 877), Edition ebd. 66–69;
3. einen Neufund im Bischöflichen Zentralarchiv Regensburg (Cim 1), Edition ebd. 61–64. Es sind dies nach ihm Fragmente eines Sakramentars aus der 1. Hälfte des 8. Jhs. Der ursprüngliche „Codex war nämlich nichts anderes als das Meßbuch, das Bonifatius bei der Neugründung der Diözese hier zurückgelassen oder unmittelbar danach dem von ihm eingesetzten Bischof Gaubald (739–761) übersandt hat“ (ebd. 11). Aber schon die Datierung geht nicht glatt auf. *P. Siffrin*, der die ersten beiden Stücke bereits früher bearbeitet und ediert hat (Das Walderdorffer Kalenderfragment und die Berliner Blätter eines Sakramentars aus Regensburg, in *Eph. Lit.* 47 [1933] 201–24; Edition in: *L. C. Mohlberg*, *Missale Francorum = Rerum eccl. documenta, Series maior, Fontes II* [Rom 1957] 71–85), zitiert an letzterer Stelle ein paläographisches Gutachten von B. Bischoff; danach gilt für das Berliner Fragment, daß man in der Datierung wohl nicht vor die Mitte des Jahrhunderts hinaufgehen darf, und daß es von einem englischen Schreiber in der nordhumbrischen Tradition geschrieben worden ist (ebd. 72 f). In einer weiteren Publikation zu diesem Thema (Das Regensburger Fragment eines Bonifatius-Sakramentars, in: *Revue Bén.* 85 [1975] 266–302, 266 f) wird folgendermaßen auszugleichen versucht: „Es spricht alles dafür, daß das ehemalige Liturgiebuch durch Bonifatius . . . im Jahre 739 (wenn auch vielleicht erst um 750) nach Regensburg gekommen ist.“ Der paläographische Befund aber besagt nicht, daß die Blätter möglicherweise erst um 750 nach Regensburg gelangt seien, sondern frühestens zu diesem Zeitpunkt geschrieben worden sind, dazu noch in nordhumbrischer Tradition, welcher Bonifatius persönlich nicht angehört hat. Für das Sakramentar ist weiter bedeutsam, daß das Kalenderfragment aufgrund seiner Heiligen nach Neapel und Kampanien weist. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß das bonifatianische Sakramentar ein kampanisches Meßbuch gewesen sein müßte (*Gamber*, Bonifatius-Sakramentar 40–48). So muß denn zum Schluß folgende Unwahrscheinlichkeit in Kauf genommen werden: „Obwohl Bonifatius immer wieder in Rom angefragt hat, und zwar zum Teil in ganz unbedeutenden disziplinären und liturgischen Angelegenheiten, hat er das angestammte nicht-römische Sakramentar weiterbenutzt“ (ebd. 87).

²⁰ Concilium Germanicum, c. 3 (MG Conc II 3¹⁹); *C. Becker*, *Fides*, in: *Reallexikon f. Antike u. Christentum* VII 801–39, 824–39.

muß höchstwahrscheinlich in einem ganz bestimmten Sinn verstanden werden. Das 744 in Soissons tagende Konzil läßt nämlich verlauten, daß die *fides catholica* der 318 Väter von Nikaia verkündet werden solle²¹. Was hier als nikänische Fides ausgegeben wird, dürfte in Wirklichkeit eher das sog. Nizäno-Konstantinopolitanische Symbol gewesen sein²². Das aber hat Bedeutung auch für die Taufe. Denn die wichtigsten und ausführlichsten Quellen zur römischen Tauf liturgie, das Gelasianum und der Ordo Romanus XI, zitieren genau dieses Bekenntnis bei der *Traditio symboli*²³; so könnte auch Bonifatius besagtes Credo propagiert haben²⁴. Daß er sich um das Glaubensbekenntnis im Taufritus hat kümmern müssen, geht aus seinen Klagen hervor, daß zuweilen getauft werde, ohne das Symbolum zu lehren oder überhaupt zu erfragen²⁵. Hinsichtlich des Nizäno-Konstantinopolitanum hat allerdings sein Bemühen — sofern er sich hier wirklich eingesetzt hat — keinen dauerhaften Erfolg erzielt; denn in der gallikanisierten Sammlung der römischen Ordines, die M. Andrieu die *Collectio B* nennt und die nach der Mitte des 8. Jahrhunderts nördlich der Alpen im Umlauf gewesen ist, bietet der Ordo XI die in Gallien verbreitete Version des Apostolikums, also den sog. *Textus receptus*²⁶.

²¹ Concilium Suessionense a. 744 (MG Conc II 34¹): *fide catholica, quam constituerunt CCCXVIII episcopi in Niceno concilio*. Kelly (Altchristliche Glaubensbekenntnisse [wie Anm. 3] 413) erörtert diese Stelle nicht.

²² Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 3) 299: „Im Mittelalter geriet die ursprüngliche Unterscheidung von C[onstantinopolitanum] und N[icaenum] in Vergessenheit, und C wurde fast überall als das nizänische Glaubensbekenntnis bekannt.“ Wie weit man freilich dieser allgemeinen Sentenz im einzelnen trauen darf, ist fraglich. Die aufgrund eines umfangreichen Handschriftenmaterials erarbeitete Untersuchung von W. Stürner, Die Quellen der Fides Konstantins im Constitutum Constantini (Zeitschrift f. Rechtsgesch., kan. Abt. 55 [1969] 64–206) zeigt jedenfalls, daß das Nizäno-Konstantinopolitanum auch im Mittelalter oft genug das Symbol der 318 (Nizäa) und der 150 Väter (Konstantinopel) genannt werden konnte.

²³ Sac. Gelas. 312 (Mohlberg [wie Anm. 8] 48 f); Ordo Romanus XI 65 (M. Andrieu, Les ordines Romani du Haut Moyen Age I–V = Spicilegium sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29 [Löwen 1931/61] II 435 mit Anm. 65, Erklärung der Siglen 365 f); s. auch Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 3) 339–42.

²⁴ Die Überlegungen von Kelly (ebd. 397–403) über das Symbolum des Bonifatius sind veraltet.

²⁵ Gregorii II. ep. (MG Ep. sel. I 46¹⁸ Nr. 26): *quosdam baptizatos absque interrogatione simboli . . . fassus es*; Zachariae ep. (ebd. 176² Nr. 80).

²⁶ S. Anm. 23; ferner Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 3) 362–425. — Daß auch die jüngere, gallikanisierte Ordines-Sammlung B eine wichtige Quelle für den *Textus receptus* des Apostolikums darstellt, ist Kelly entgangen. Der Autor hat auch in der 1972 erschienenen 3. Auflage, von der die deutsche Übersetzung angefertigt worden ist, durchweg keine neuere Literatur berücksichtigt. So wird der die Tauf liturgie des Gelasianum kommentierende Ordo Romanus noch nach der auf J. Mabillon zurückgehenden Edition und Zählung zitiert. Wäre — was doch eine Selbstverständlichkeit sein sollte — die Edition von M. Andrieu herangezogen worden, hätte sich die Ersetzung des ursprünglich im Ordo Romanus XI vorfindlichen Nizäno-Konstantinopolitanum durch das Apostolikum mühelos aufweisen lassen.

In der Fortentwicklung des altkirchlichen Taufrituals zum Frühmittelalter hin fällt auf, wie die katechetischen Elemente immer stärker zugunsten der apotropäischen und lustrativen Riten zurückgedrängt worden sind²⁷. Das Credo freilich hat seinen Platz unangefochten behauptet, wenn es auch oft genug in die apotropäische Deutung mit einbezogen wurde; für Martin von Braga zum Beispiel ist es der wahre „christliche Zaubergesang“ (*incantatio*)²⁸. Regelmäßig wird auch gefordert, daß das Credo und das Pater noster bei der Taufe tunlichst auswendig gesprochen werden sollten. Darum müssen die Paten diese Texte beherrschen, wie es ja auch ihre Pflicht ist, daß sie ihre Patenkinder später darüber belehren²⁹. Um das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser wirklich verständlich zu machen, sind beide sogar in die Volkssprachen übersetzt worden — angesichts der sonst konsequent lateinisch gefeierten Liturgie ein wahrlich ungewöhnliches Unterfangen. So berichtet Beda, daß er die beiden Texte ins Angelsächsische übertragen habe, damit alle, die nicht des Lateinischen mächtig seien, sie verstehen und lernen könnten³⁰. Man möchte auch für Bonifatius solche Bestrebungen vermuten, zumal die ihm zugeschriebenen Predigten ein Auswendiglernen dieser Glaubenstexte verlangen³¹. Die ältesten Übersetzungen, das althochdeutsche Credo und Pater noster der St. Galler Handschrift 911 (Ende des 8. Jahrhunderts)³² weisen jedoch nicht auf ihn.

c) die Abrenuntiation

Zu den von Bonifatius beklagten Mißständen in der Taufspendung gehört auch die Unterlassung der Teufelsabsage³³. Diese hatte ursprünglich bei der Einfügung des Exorzismus in das Taufritual zum Ausdruck bringen sollen, daß die Teufelsaustreibung nicht als ein rein aus sich selbst wirkender,

²⁷ Vogel, Introduction (wie Anm. 7) 139; A. Stenzel, Die Taufe = Forsch. z. Gesch. d. Theol. u. d. innerkirchl. Lebens 7/8 (Innsbruck 1958) 201–40.

²⁸ De correctione rusticorum 16 (C. W. Barlow, Martini ep. Bracaransis opera omnia [New Haven 1950] 199²³).

²⁹ F. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters = Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche 4/2 (Leipzig 1899) 318–26.

³⁰ Epistola ad Egbertum 5 (Ch. Plummer, Venerabilis Bedae opera historica I–II [Oxford 1896] 408 f); A. Crépin, Bede and the Vernacular, in: G. Bonner (ed.) *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede* (London 1976) 170–192, 178.

³¹ Sermo, 5, 3 (PL 89 853 D), 15, 4 (ebd. 870 D); zur Echtheitsfrage zuletzt R. Rau, Die Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius = Ausgew. Quellen z. dt. Gesch. d. MA. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb (Darmstadt 1968) 373 f.

³² E. v. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler (Berlin 1916) 27 f; H. de Boor, Geschichte der deutschen Literatur I (München 1960) 26 f.

³³ Ep. Zachariae (MG Ep. sel. I 175³⁰ Nr. 80): *nec docent nec quaerent ab eis, quos baptizare debent, id est abrenuntiatione satane . . .* Eine entsprechende Forderung findet sich in dem Kanon 11 der englischen Synode von Clovesho aus dem Jahre 747 (Haddan — Stubbs, Councils [wie Anm. 1] III 366): *abrenuntiationemque doceant diabolicis pompis atque auguris, divinationibusque dicere, et post haec legitimas professiones profiteri soleriter instruant.*

also magischer, Ritus aufzufassen sei, daß vielmehr der Taufkandidat auch in eigenem Bemühen dem Teufel zu widerstehen habe³⁴. Von der Spätantike zum Frühmittelalter hin haben sich nun die Exorzismen in der Taufvorbereitung so ausgeweitet, daß der Kampf gegen den Teufel als das zentrale Thema erscheint³⁵. Dabei hat aber die Abrenuntiation durchaus ihre ursprüngliche Funktion zu bewahren vermocht, nämlich die ethisch-religiöse Aktivität des Getauften ins Bewußtsein zu rufen. Die unter dem Namen des Bonifatius bekannten Predigten nennen unter Hinweis auf die Teufelsabsage Forderungen³⁶, die in ähnlicher Weise bei Caesarius von Arles³⁷, bei Martin von Braga³⁸ und auch in dem normalerweise dem hl. Pirmin zugeschriebenen Scarapsus³⁹ anklingen: Es ist eine Absage an magische, heidnische und unsittlich-lasterhafte Praktiken. Wie sehr man daran interessiert gewesen ist, diese Abrenuntiation wirklich verständlich zu machen, zeigt sich darin, daß auch sie zusammen mit der Erfragung des Glaubens, mit dem Credo und Paternoster zu den wenigen liturgischen Texten gehört, die während des Frühmittelalters in die Volkssprachen übersetzt worden sind. So zählen die Taufgelöbnisse mit zu den ältesten deutschen Sprachdenkmälern⁴⁰. Ob aber dabei solche Übersetzungen — zu denken wäre an das altsächsische Taufgelöbniß — direkt auf Bonifatius zurückgeführt werden können, bleibt

³⁴ K. Thraede, Exorzismus, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum VII 44–117, 76–100; H. Kirsten, Die Taufabsage (Berlin 1960) 38–74 (Übersicht über die Formeln); J. N. Bakhuizen van der Brink, Sakrament und Ethik in der frühen Kirche, in: Kyriakon = Festschr. J. Quasten I (Münster/W. 1970) 59–68.

³⁵ Kirsten, Die Taufabsage (wie Anm. 34) 103–19.

³⁶ Sermo 15: De abrenuntiatione in baptisate (*J. Schlecht*, Die Apostellehre in der Liturgie der Katholischen Kirche [Freiburg/Br. 1901] 124 f.) *Abrenuntiaſtis enim diaboli. et omnibus operibus eius et omnibus pompis eius. Quid sunt ergo opera diaboli. Hec sunt superbia idolatria invidia. odium. detractio. mendacium. periurium. fornicatio. adulterium. homicidium. furtum. falsum testimonium. rapina. auaritia. gula. ebrietas. turpiloquia. contentiones. ira. veneficia. incantationes et sortilegos exquirere. strigas et fictos lupos credere. auorsum facere. dominis inobedientes esse. filacteria habere. Hec et his similia mala opera sunt diaboli. et his omnibus renuntiaſtis in baptismo. et sicut apostolus ait. qui talia agunt digni sunt morte. et regnum dei non consequentur. Sed nos credimus per dei misericordiam ut his omnibus superius dictis corde et opere renuntietis. ut veniam consequi mereamini. Admoneo vos fratres carissimi ut reminiscamini quod omnipotenti Deo in baptismo promisistis. Primitus enim promisistis credere in deum patrem omnipotentem. et in Iesum Christum filium eius. et in Spiritum sanctum. unum omnipotentem deum in trinitate perfectum. Hec sunt mandata dei que facere et conservare debetis.*

³⁷ Caesarius, Sermo 12, 4 (ed. G. Morin, in: CChL 103 60).

³⁸ De correctione rusticorum 15 u. 16 (*Barlow*, Martini opera omnia [wie Anm. 28] 196–200).

³⁹ Scarapsus 12 u. 13 (*Jecker*, Die Heimat des hl. Pirmin [wie Anm. 18] 42–45); zur Autorschaft und Abfassungszeit s. A. Angenendt, Monachi peregrini = Münstersche Mittelalter-Schriften 6 (München 1972) 59 ff.

⁴⁰ Steinmeyer, Sprachdenkmäler (wie Anm. 32) 20 ff (sächsisches Taufgelöbniß); W. Foerste, Untersuchungen zur westfälischen Sprache des 9. Jahrhunderts, in: Münstersche Forsch. 2 (Marburg 1950) 90 f (altwestfälisches Taufgelöbniß); H. de Boor, Die deutsche Literatur I (wie Anm. 32) 26 f.

trotz aller Forschungsbemühungen höchst problematisch⁴¹. D. L. Machielsen hat aufgrund des paläographischen Charakters und des Inhaltes der Handschrift des altsächsischen Taufgelöbnisses (Cod. Vat. pal. 577) dartun wollen, daß dieselbe in den 60er Jahren des 8. Jahrhunderts im Mainzer Domscriptorium geschrieben worden sei. Daß von hier aus dann noch ein Weg zum Ort und zur Zeit der Entstehung der Formel, vielleicht gar zu Bonifatius persönlich gefunden werden könnte, ist durch B. Bischoffs Datierung auf das Ende des Jahrhunderts gänzlich unmöglich geworden⁴².

d) die Chrisma-Weihe am Gründonnerstag

Endlich wird noch vom Pfarrklerus gefordert, das neugeweihte Chrisma am Gründonnerstag beim Bischof in Empfang zu nehmen⁴³. Wir treffen hier auf eine eindeutig römische Eigenart, denn es handelt sich um den seit alters in Rom üblichen Termin der Ölweihe, für den die Sakramentare auch die entsprechenden Formulare aufweisen⁴⁴. Der mittlere, um die Mitte des 8. Jahrhunderts zu datierende Teil des Missale Gallicanum vetus enthält mit seiner *missa chrismalis* am Gründonnerstag bereits ein Echo dieses römischen Brauches⁴⁵. Die gallischen Termine waren ursprünglich früher angesetzt⁴⁶. Sie ließen den Priestern der Landpfarreien mehr Spielraum, sich zeitig das bei der Ostertaufe notwendige Öl zu beschaffen. Im Eifer für das Römische wurde nun jene kurzfristige Zeitspanne, die den stadtrömischen Pfarreien angemessen sein mochte, auch für die großen Diözesen des Nordens vorgeschrieben. Die Schwierigkeiten waren natürlich abzusehen. Aus der Zeit Ludwigs des Frommen begegnet dann die Lösung, daß von den entfernt wohnenden Priestern nur jeweils einer aus acht oder zehn zur Ölweihe erscheinen sollte⁴⁷. Diese Regelung war aber erst möglich geworden, nachdem

⁴¹ R. Rau (Briefe des Bonifatius [wie Anm. 31] 448) hat das altsächsische Taufgelöbniß in seinen Bonifatius-Quellen mit abgedruckt. S. dagegen G. Baesecke, Die althochdeutschen und altsächsischen Taufgelöbnisse, in: Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 1944 (Nr. 3) 63–85 mit Textanhang; Foerste, Untersuchungen (wie Anm. 40) 90–125.

⁴² D. L. Machielsen, De Angelsaksische herkomst van de zogenaamde Oudsaksische doopbelofte, in: Leuvense Bijdragen 50 (1961) 97–124; B. Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Frühmittelalterl. Stud. 5 (1971) 101–34, 109 ff.

⁴³ Concilium Germanicum, c. 3 (MG Conc II 3²²): *in cena Domini semper novum crisma ab episcopo querat*; vgl. Concilium Suessionense a. 744, c. 4 (ebd. 35⁴).

⁴⁴ Chavasse, Gélasien (wie Anm. 9) 126–39.

⁴⁵ Missale Gallicanum vetus 21 (Mohlberg [wie Anm. 15] 29 f.), zur Datierung s. ebd. XXI ff; A. Chavasse, La Bénédiction du Chrême en Gaule avant l'Adoption Intégrale de la Liturgie Romaine, in: Revue du Moyen Age Latin 1 (1945), 109–128, 111, 115.

⁴⁶ Chavasse, La Bénédiction du Chrême, (wie Anm. 45) 114 ff.

⁴⁷ Capitulare eccl. a. 818–819, c. 18 (MG Cap I 278¹⁸). Auch das sog. Capitulare primum Karls des Großen ist in dieser Hinsicht bemerkenswert; dort wird – bei ansonsten wörtlicher Wiederholung des Kanon aus der ersten bonifatianischen Reformsynode – am Schluß verordnet, daß niemand mehr das alte Chrisma gebrauchen solle. Es war also Pflicht, an Ostern jeweils das am vorausgegangenen Gründonnerstag neugeweihte Öl zu verwenden. Daß dies aber eigens verordnet werden muß, zeigt die faktischen Schwierig-

man die ursprünglich mit der Abholung der Öle verbundene Rechenschaftsablegung über die pfarrliche Amtsführung vom Gründonnerstag auf einen späteren Termin verschoben hatte⁴⁸.

Aufgrund des Bisherigen scheint sich die Meinung von Th. Klauser zu bestätigen, daß von der Taufliturgie, nicht anders als vom ganzen liturgischen Werk des Bonifatius, „nur kümmerliche Andeutungen erhalten“ geblieben sind⁴⁹. Immerhin haben wir einige Hinweise aufspüren können, daß für den Angelsachsen gerade auch in der Taufspendung römische Anschauungen maßgebend gewesen sind. Ob er dabei ein bestimmtes Formular benutzt hat und wie ein solches im einzelnen ausgesehen hat, bleibt jedoch im Unklaren. Man kann allerdings mit hoher Wahrscheinlichkeit die Vermutung aussprechen, daß auch er die Taufspendung vollzog *iuxta exemplar . . . quod scriptum de Romana habemus Ecclesia*, wie es 747 die Synode von Clovesho für England forderte⁵⁰.

2. Der Firmritus

a) die zwei postbaptismalen Salbungen Roms

Das wohl bedeutendste Einzelresultat der bonifazisch-karolingischen Liturgiereform ist die Verpflanzung der zweiten postbaptismalen Salbung Roms in den gallischen Liturgiebereich. Diese Salbung findet sich bereits in der Apostolischen Tradition Hippolyts, welche heute überwiegend als Quelle der römischen Liturgie angesehen wird. Dort sind neben einer präbaptismalen noch zwei weitere postbaptismale Salbungen angeführt. Nach dem Heraufsteigen aus dem Bad wird der Getaufte zuerst von einem Presbyter mit *oleum sanctificatum* gesalbt. Sodann erfolgt die Ankleidung und der Eintritt in die Kirche, wo der Bischof den Täuflingen seine Hand auflegt und über sie ein Gebet spricht; alsdann salbt auch er die einzelnen mit geheiligtem Öl. Daran anschließend wird die Eucharistie gefeiert⁵¹.

Die römische Kirche hat an dieser solennen Form der Initiation, an der geschlossenen Abfolge von Taufe, priesterlicher Salbung, bischöflicher Handauflegung (mit Stirnsignierung und abermaliger Chrisma-Salbung) und abschließender Eucharistiefeyer unerschütterlich festgehalten. Die Einheit dieses

keiten. S. Capitulare primum 8 (ebd. I 45³⁴). Insofern also reflektiert diese Anweisung ein konkretes Erfordernis, doch wird dem Kapitular insgesamt die Authentizität abgesprochen; F. Lot, *Le Premier Capitulaire de Charlemagne*, in: *Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sect. Sciences Hist. et Philol., Annuaire 1924/25*, 1–7.

⁴⁸ Concilium Germanicum, c. 3 (MG Conc II 3²²); Concilium Sussionense a. 744, c. 4 (ebd. 35⁴).

⁴⁹ Th. Klauser, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert*, in: *ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie = Jahrb. f. Antike u. Christentum, Erg.-Bd. 3* (Münster/W. 1974) 139–54, 141.

⁵⁰ Haddan – Stubbs, *Councils* (wie Anm. 1) III 367 (c. 13).

⁵¹ *Traditio Apostolica* 21 (Botte, *La Tradition Apostolique* [wie Anm. 5] 44–48). S. dazu J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit* (Freiburg/Schw. 1967) 79–88.

Ritus wurde nämlich zum Problem, als mit der Ausbreitung des Glaubens auf dem flachen Lande⁵² der bischöfliche Anteil Schwierigkeiten bereitete: Durfte den bereits von Priestern und Diakonen Getauften die Herabrufung des Hl. Geistes vorenthalten werden? Galt doch diese erst als Vervollständigung des Ritus der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist⁵³. Hieronymus erörtert das neue Problem in seiner *Altercatio contra Luciferanos* und bezeugt, daß die Bischöfe zur Handauflegung aufs Land hinausgegangen seien⁵⁴. Eine Delegation der Geistspendung an Priester und Diakone hat sich nur zögernd und dann auch nicht überall durchsetzen können. Anders bekanntlich bei der Taufe; ihre Spendung galt zwar, wie schon Tertullian anmerkt⁵⁵, als vornehmliches, aber doch keineswegs als ausschließliches Recht des Bischofs. Daß das Neue Testament über die Person des Taufspenders im allgemeinen keinen Aufschluß gibt⁵⁶, daß ferner in Notfällen eine sofortige Spendung geboten war, verhinderte eine allzu starre Regelung. Bei der Handauflegung dagegen war eine Delegation deswegen so viel schwieriger, weil diese Handlung als ein bischöfliches Vorrecht angesehen wurde. Für diese Auffassung berief man sich auf die Apostelgeschichte (Act 8, 14–25), daß Petrus und Johannes nach Samaria hätten gehen müssen, um den von Philippus Getauften zur Herabrufung des Geistes die Hände aufzulegen. Eine ähnliche Handauflegung finden wir dort auch von Paulus berichtet (Act 19, 6)⁵⁷. Von diesen Berichten her mußte die Handauflegung als eine die Taufe vervollständigende Handlung erscheinen und — weil von den Aposteln vollzogen — obendrein noch als apostolisches und damit bischöfliches Vorrecht⁵⁸.

⁵² J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain = Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident III* (Paris 1958) 375 ff; E. Lesne, *Histoire de la Propriété Ecclésiastique en France I = Memoires et Travaux ... de Fac. Cath. de Lille 6* (Lille 1910) 49–59.

⁵³ M. Magrassi, *Confirmatio baptismus perficitur*, in: *Rivista Liturgica* 54 (1967) 429–44.

⁵⁴ PL 23 172 B: *ad eos qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem sancti Spiritus manum impositurus excurrat*; Mitchell, *Anointing* (wie Anm. 2) 94 f.

⁵⁵ De baptismo 17 (ed. J. G. P. Borleffs, in: CChL 1 291³⁺¹⁵): *summum habet ius summus sacerdos; sufficit . . . in necessitatibus ut utaris sicubi aut loci aut temporis aut personae condicio compellit*.

⁵⁶ J. J. von Almen, *Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte*, in: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*. B. Fischer zum 60. Geburtstag, hg. von H. Auf der Mauer u. B. Kleinbeyer (Zürich — Einsiedeln — Freiburg i. Br. 1972) 41–60, 44 ff.

⁵⁷ Act 8, 16 b–17 a: *baptizati tantum erant in nomine domini Jesu. Tunc [Petrus et Johannes] imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum sanctum*; Act. 19, 5 s: *baptizati sunt in nomine Domini Jesu. Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus sanctus super eos*. N. Adler, *Taufe und Handauflegung* — Ntl. Abh. 19/3 (Münster/W. 1951) 58–108; eine Übersicht über die Interpretation dieser Stelle im Laufe der Jahrhunderte ebd. 9–22; ferner E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* = *Krit.-exeget. Kommentar d. NT*, 3. Abt. (Göttingen 1965) 250–59, 487–92.

⁵⁸ J. Neumann, *Der Spender der Firmung* (Meitingen 1963) 92–103.

Die römische Auffassung von der zweiten postbaptismalen Salbung wird uns ausführlich in einem 416 abgefaßten Brief Papst Innonenz' I. an den Bischof Dezentius von Gubbio dargelegt, einem Schreiben, das für die weitere Entwicklung größte Bedeutung erlangt hat. Darin heißt es, daß es allein den Bischöfen zustehe, zu konsignieren und den Heiligen Geist zu spenden; so sei es alter Brauch, weil Vorschrift der Apostelgeschichte. Priester dürften zwar, so erläutert Innozenz des weiteren, die (erste) postbaptismale Salbung vollziehen, nicht aber die Stirnsalbung: *non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum*⁵⁹. Die Stirnsalbung vermittelt also den Geist; ihre ausschließlich bischöfliche Spendung wird dabei aber mit der apostolischen Handauflegung begründet. Die Verbindung dieser für den ersten Blick disparaten Elemente erschien möglich, ja sogar geboten, weil an einigen Stellen des Neuen Testaments der Geistbesitz mit der Vorstellung der Salbung (*unctio*) und der Siegelung (*signare, confirmare*) verbunden ist⁶⁰, wobei sich für letztere eine Kreuzsignierung auf der Stirn (cf. Apc. 7, 2 u. 9, 4: *habent signum Dei in frontibus suis*) als ritueller Ausdruck herausgebildet hat⁶¹. Aus der Vereinigung dieser verschiedenen Aussagen und Gesten ergab sich dann die bischöfliche Vollmacht der Geistmitteilung, nunmehr bestehend aus der Handauflegung, einer Kreuzsignierung auf der Stirn und der Salbung⁶². Diese Einzelelemente sind freilich nie zu einer endgültig festgefügteten Ritusform zusammengewachsen; zumindest geben die beschreibenden Quellen ein oft unterschiedlich akzentuierendes Bild. Diese Unsicherheit hat mehrere Gründe. Einmal wurden die genannten Riten — einzeln oder kombiniert — auch außerhalb der Taufe verwendet, so bei Segnungen, Heilungen, Exor-

⁵⁹ R. Cabié, La Lettre du Pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio = Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 58 (Löwen 1973) 24⁶², mit Kommentar ebd. 44–48; ferner J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology = Graecitas Christianorum primaeva 1 (Nimwegen 1962) 365 f.

⁶⁰ 2 Cor 1, 21 s: *Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*; Eph 1, 13: *signati estis Spiritu*, 4, 30: *Spiritus sanctum Dei, in quo signati estis*; 1 Joh 2, 20: *unctionem habebitis*, cf. 2, 27. S. dazu R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus = Münch. theol. Stud. 1/1 (München 1950) 77–86; Ysebaert, Baptismal Terminology (wie Anm. 59) 281 ff; G. W. H. Lampe, The Seal of the Spirit (London – New York – Toronto 1951) 9–18.

⁶¹ G. Fitzner, Sphragis, in: Theol. Wörterbuch z. NT VII 939–54, bes. 951 f; F. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung – Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 5 (Paderborn 1911) 70–171 (Taufe), 171–79 (Kreuz), 179–93 (Firmung); J. Coppens, L'Imposition des Mains = Univ. Cath. Lovaniensis 2/15 (Wetteren – Paris 1925) 313–23; Ysebaert, Baptismal Terminology (wie Anm. 59) 390–421.

⁶² Lampe, The Seal (wie Anm. 60) 215–22 (chrismation and the spirit), 223–31 (laying on of hands), 235–96 (sealing), 297–305 (consignation and confirmation), dazu die ergänzende Einleitung zur 2. Auflage (XV–XXVI). Grundlegend ferner Ysebaert, Baptismal Terminology (wie Anm. 59) 181–426 (touching, imposition of hands, anointing, tattooing, branding and sealing in pagan antiquity, in Judaism, in the New Testament and in early Christian literature).

zismen, Rekonziliationen und Ordinationen⁶³. Zum anderen finden wir sehr oft, zumal in der Beschreibung der postbaptismalen Riten, nur eine einzige Handlung erwähnt oder hervorgehoben, offenbar auch dann, wenn das ganze Ritusgefüge von Handauflegung, Signierung und Salbung vollzogen worden ist⁶⁴. Unsere beiden grundlegenden römischen Quellen, das Gelasianum und der Ordo Romanus XI, vereinigen die verschiedenen Elemente bekanntlich in der Weise, daß der konfirmierende Pontifex die siebenfältige Gnade des Geistes herabrufft, indem er den Täuflingen die Hände auflegt, ein Gebet spricht, und dann in Kreuzesform die Stirn der Einzelnen mit Chrisma „signiert“⁶⁵.

b) die gallikanische Praxis

Innerhalb der westlichen wie der östlichen Liturgien stellte freilich die römische Tradition mit ihrer doppelten Salbung nach der Taufe ein Unikum dar, denn außerhalb Roms hat man nirgends eine zweite, allein dem Bischof vorbehaltene postbaptismale Salbung gekannt oder anerkannt^{65a}, wenigstens zunächst nicht. So treffen wir auch im Bereich der gallikanischen Liturgie auf eine differierende Tradition. Die Bischöfe des südöstlichen Gallien entschieden 441 in Orange, daß nur eine einzige Salbung gespendet werden sollte. Der zweite Kanon dieser Bischofsversammlung ist nach A. Chavasse im Kontext mit anderen Quellen so auszulegen, daß man an der einmaligen Salbung (*semel chrismari / non necessaria habeatur repetita chrismatio*) als einem Eigenbrauch bewußt habe festhalten wollen. Zugleich aber galt die Spendung des Chrisma unmittelbar nach der Taufe als so wichtig, daß Priester und selbst Diakone gemahnt werden, sie bei der Taufe sofort mitzuvollziehen: Eine einmalige Salbung also, die in genereller Weise den Taufspendern in den bischofsfernen Landgemeinden zur Pflicht gemacht ist. Als Begründung wird die einhellig anerkannte Auffassung von der *una benedictio chrismatis* angeführt, die allein dem Bischof zustehe. So bleibt auch

⁶³ Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 289–340, 367–74. – Ein Beispiel für die mehrfache Verwendung bietet J. Macdonald, *Imposition of Hands in the Letters of Innocent I*, in: *Studia Patristica II* = TuU 64 (Berlin 1957) 49–53.

⁶⁴ Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 365.

⁶⁵ *Sacr. Gel.* 450 u. 451 (Mohlberg [wie Anm. 8] 74²²⁺³²): *Deinde datur eis spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum ... Postea signat eos in fronte de chrismate; OR XI, 100–101 (Andrieu II 446¹³): pontifex ... confirmandus eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti. Oratione expleta, facit crucem cum police et chrisma in singulorum frontibus ...* – Es erscheint mehr als zweifelhaft, ob aus den römischen Quellen mehrere Firmriten herauszulesen sind, wie J.-P. Bouhot (*La Confirmation* [Paris 1968] 60–66) möchte; jedenfalls wäre ein solches Ergebnis in Auseinandersetzung mit der viel umsichtigeren Arbeit von Ysebaert (*Baptismal Terminology* [wie Anm. 59] 353–57) nachzuweisen.

^{65a} Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 355: „The double postbaptismal anointing is typically and exclusively Roman. It does not fit in with the development of the ritual in any other region in East or West.“

hier ein bischöfliches Vorrecht, denn nur dieser kann dem Chrisma den besonderen Heiligungseffekt verleihen. Das geheiligte Öl wird dann als der eigentliche Gnadenträger angesehen. Darum ist weniger die Person des Spenders von Belang als vielmehr der Konsekrator, der ihm die göttliche Virtus einzustiften vermag. Auch muß man sich die Wirkung des konsekrierten Oles auf den Empfänger als eine einmalige gedacht haben, denn nur diese Auffassung erklärt den Ausspruch des Kanons, daß eine abermalige Salbung nutzlos sei. Die vorsichtig auf den eigenen Bereich einschränkende Formulierung (*inter nos placuit*) scheint anzudeuten, daß man sehr wohl andere Lösungen in dieser Frage kannte, solche jedoch nicht verunglimpfen mochte. Da aber eine Doppelsalbung allein in Rom praktiziert wurde, haben A. Chavasse und L. A. van Buchem angenommen, der Brief Innozenz' I. mit seiner Forderung nach einer besonderen bischöflichen Handauflegung und Stirnsalbung sei im südöstlichen Gallien bekannt geworden und habe eine Entscheidung hinsichtlich der eigenen Praxis notwendig gemacht. Weiter enthält der Kanon ein wichtiges Indiz dafür, daß eine bischöfliche *Confirmatio* bei dieser Lösung nicht einfachhin ganz entfallen ist. Sofern nämlich eine Salbung unmittelbar bei der Taufe unterblieben sei — so der Kanon —, solle man sich an den Bischof wenden, wenn er firme. Diese Firmung kann für gewöhnlich — wegen des klaren Verbotes einer zweimaligen Salbung — nur eine reine Handauflegung gewesen sein⁶⁶. Als solche finden wir sie dann auch in den Predigten des Faustus von Riez beschrieben⁶⁷. Doch hat man bislang weder aus dem zeitgenössischen Umfeld und ebensowenig aus der Folgezeit ein weiteres eindeutiges Zeugnis für diese Handauflegung oder für einen anderen bischöflichen Konfirmationsakt beizubringen gewußt⁶⁸. So scheint denn die jüngst wieder von L. Mitchell vorgetragene Folgerung unvermeidlich: Da sich seit dem 6. Jahrhundert weder in den Liturgiebüchern noch

⁶⁶ Concilium Arausicanum a. 441, c. 2 (ed. C. Munier, in: CChL 148 78⁴): *Nullum ministrorum, qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptisate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.* A. Chavasse, Le deuxième Canon d'Orange de 441, in: Mélanges E. Podechard (Lyon 1945) 103–20; L. A. van Buchem (L'Homélie Pseudo-eusébiennne de Pentecôte [Nimwegen 1967] 87–113) hat in seiner umsichtigen Neuuntersuchung das Ergebnis von Chavasse nur in wenigen Punkten zu ergänzen brauchen. — J. Ysebaert und L. Mitchell berücksichtigen in ihren Untersuchungen diese grundlegende Arbeit von Chavasse nicht. Die ältere Interpretation bei D. Van den Eynde, Le deuxième Canon du Concile d'Orange de 441, in: Rech. de Théol. Anc. et Méd. 11 (1939) 97–109. Widersinnig sind die Darlegungen von J. Neumann (Der Spender der Firmung [wie Anm. 58]) 89: „... wenn die Chrismation bei der Taufe unterlassen ist, soll sie vom Priester in confirmatione vollzogen werden.“

⁶⁷ van Buchem, L'Homélie Pseudo-eusébiennne (wie Anm. 66) 113–34.

⁶⁸ D. Van den Eynde, Les Rites Liturgiques Latins de la Confirmation, in: La Maison-Dieu 54 (1958) 53–78, 71–76; Vanhengel, Chrismation (wie Anm. 18) 204; ferner Fisher, Initiation (wie Anm. 2) 52–57; Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 112–31.

sonst irgendwo in gallischen Quellen ein Anhaltspunkt für einen bischöflichen Akt auffinden lasse, der die eine postbaptismale Salbung zu vervollständigen oder zu bestätigen gehabt hätte, sei der verselbständigte Firmritus erst im 8. Jahrhundert mit der Ausbreitung der römischen Liturgie in den Norden gelangt⁶⁹.

An dieser Schlußfolgerung müssen allerdings einige Retuschen vorgenommen werden. Denn jüngst ist die älteste systematische Kirchenrechtssammlung Galliens neu ediert und dabei überhaupt erst richtig analysiert worden. Es handelt sich um die *Collectio vetus Gallica*, als deren Verfasser höchstwahrscheinlich einer der damals in Gallien *patriarcha* genannten Metropolit von Lyon anzusehen ist, vielleicht der mit Papst Gregor dem Großen korrespondierende Etherius (ca. 568–602). Der im ganzen überlegt auswählende Verfasser bringt ein Kapitel über die Taufe und im Anschluß daran ein eigenes Kapitel *De confirmatione cum crisma*⁷⁰. Darin zitiert er aus dem bekannten Brief Innonenz' I. jenen Passus, nach welchem die Stirnsalbung allein dem Bischof vorbehalten ist⁷¹. Dabei kennt der Autor aber ebenso gut den anderslautenden Kanon von Orange; er führt denselben sogar an. Doch hat er ihn so weit zurechtgestutzt — augenscheinlich um jede Anfechtbarkeit der bischöflichen Salbung auszuschließen —, daß der Kanon nun zum Taufkapitel paßt: Er zitiert die Verpflichtung für den Taufspender, das *Chrisma* bei sich zu haben, ferner die Anweisung über das *semel chrismari*, und endlich noch die Mahnung, sich bei unterlassener Salbung an den Bischof zu wenden, wenn er *firmus*⁷². Der letzte Satz des Kanon mit dem unmißverständlichen *non necessaria habeatur repetita chrismatio* ist freilich gestrichen. Der Taufe zugeschlagen ergibt das Ganze einen guten, wenn auch grundlegend veränderten Sinn: Der ersten postbaptismalen Salbung, welche den Taufspendern obliegt und deren Notwendigkeit nun mit dem verkürzten Kanon von Orange eingeschärft wird, hat eine zweite, vom Bischof zu vollziehende Stirnsalbung zu folgen, die mit dem Innozenz-Brief begründet wird. Wenn die Vermutung richtig ist, daß der Beschluß von Orange sich ursprünglich gegen ein Vordringen der römischen Doppelsalbung, ja vielleicht sogar direkt gegen den Innozenz-Brief selbst gerichtet hat⁷³, so zeigt sich hier, daß der Entscheid von 441 diesen Papstbrief doch

⁶⁹ Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 121–26.

⁷⁰ Coll. Vet. Gallica 22 (*H. Mordek*, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich = Beitr. z. Gesch. u. Quellenkde. d. MA 1 [Berlin – New York 1975] 435¹); zur Arbeitsweise des Verfassers und seinen Absichten ebd. 21–36, zur Entstehung und den weiteren Redaktionen ebd. 62–96.

⁷¹ Coll. Vet. Gallica 22, 2 (ebd. 436⁷); der Brief ist noch ausführlicher schon vorher zitiert: ebd. 18, 2 (424⁵–429⁵⁶).

⁷² Ebd. 21, 11 (435⁴⁸). Das *semel* ist jetzt nicht mehr im Sinne von „nur einmal“ aufzufassen, sondern in der anderen Bedeutungsmöglichkeit von „zunächst“, „zuerst“, dem sinngemäß ein „dann“ zu folgen hat.

⁷³ Chavasse, Canon d'Orange (wie Anm. 66) 118 f.; van Buchem, L'Homélie Pseudo-eusébienne (wie Anm. 66) 105 f.

nicht für alle Zeiten mundtot zu machen vermochte. Dabei hat der Kompilator der *Collectio* das Innozenz-Zitat aus einer bereits älteren gallischen Sammlung übernommen; schon vor seiner Zeit hatte also der Papstbrief als Rechtstext Anerkennung in Gallien gefunden⁷⁴. Möglicherweise besitzen wir auch noch ein zusätzliches Zeugnis darüber, daß eine bischöfliche Konfirmation in Gallien weiterhin – oder auch von neuem – ausgeübt worden ist. Ein 573 in Paris abgefaßter Synodalbrief, der einem unrechtmäßig geweihten Bischof jedwede Amtshandlung untersagt, erwähnt unter dem Verbotenen auch *infantes confirmare*⁷⁵. Mag dabei auch unklar bleiben, wie dieser Ritus ausgesehen hat, so zeigt sich zumindest, daß man nicht vorschnell generelle Schlüsse ziehen darf. Desgleichen ergibt sich angesichts des Neufundes in der *Collectio vetus Gallica* die Notwendigkeit, den gallischen Quellenbestand noch einmal gründlich durchzusieben. Trotzdem aber dürfte das allgemeine Ergebnis abzusehen sein. Daß es sich nämlich bei der erwähnten Rechtssammlung und anderen möglicherweise ähnlichen Bemühungen um zwar wohlgemeinte, für die gallische Firmpraxis jedoch weithin wirkungslose Reformversuche gehandelt hat, läßt sich an einer ganz einfachen Tatsache ablesen: Wie sollten die Bischöfe – das Bistum Köln reichte damals von Remagen bis Utrecht⁷⁶ – alle dort gespendeten Taufen eigenhändig „vervollständigen“? Denn Hilfsbischöfe, die solche Aufgaben hätten übernehmen können, haben ihnen nachweislich nicht zur Verfügung gestanden⁷⁷. Das Zitat des Innozenz-Briefes kann darum nur wenig an der gallischen Liturgie geändert haben.

Auch für die postbaptismale Liturgie der westgotischen Kirche gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die auf eine mit Gallien verwandte Praxis hinweisen⁷⁸. Kanon 20 des ersten Toledaner Konzils aus dem Jahre 400 bestimmt, daß nur der Bischof das Chrisma bereiten könne, das dann von den

⁷⁴ Mordek, Kirchenrecht (wie Anm. 70) 42, 51.

⁷⁵ Conc. Parisiense a. 583, Ep. synodi ad Egidium Remensem episcopum (ed. C. de Clercq, in: CChL 148 A 213³⁴).

⁷⁶ Atlas zur Kirchengeschichte, bearb. von J. Martin, hrsg. von H. Jedin (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1970) 22.

⁷⁷ Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat = Kanon. Studien u. Texte 1 (Bonn 1928) 7–19. Für das 5. und 6. Jh. lassen sich mehrere Landbischöfe nachweisen, für das 7. Jh. hingegen nur noch einer. „Es sind sporadische Fälle, die sich aus besonderen Umständen erklären“ (ebd. 19) und nicht auf eine Dauereinrichtung schließen lassen.

Daß gegen Ende des 7. und zu Beginn des 8. Jahrhunderts die iroschottischen Wanderbischöfe sich als Helfer der Diözesanbischöfe betätigt hätten, ist ganz unwahrscheinlich. Die gallischen Bischöfe erklären ihnen gegenüber, daß grundsätzlich nur ein Bischof in jeder Diözese sein könne, und die Iroschotten selbst erregten gerade dadurch Anstoß, daß sie sich mit dem einheimischen Episkopat nicht ins Benehmen zu setzen bereit waren; s. H. Frank, Die Klosterbischöfe des Frankenreiches = Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens 17 (Münster/W. 1932) 3–28.

⁷⁸ Mitchell, Anointing (wie Anm. 2) 131–43; B. Lewandowski, *Evolutio ritus confirmationis in ecclesia Hispanica*, in: Eph. Lit. 85 (1971) 97–120, wo freilich bei der Interpretation der Ildefons-Texte übersehen ist, daß *sacerdos* auch und sogar sehr häufig den Bischof bezeichnet (ebd. 113 ff).

einzelnen Pfarreien zeitig vor Ostern abgeholt werden solle. Ferner wird verordnet, daß bei Abwesenheit des Bischofs die Chrisma-Spendung zwar nicht von einem Diakon, wohl aber von einem Priester vollzogen werden dürfe⁷⁹. Ähnlich lautende Bestimmungen anderer Konzilien folgen, so Kanon 52 des zweiten Konzils von Braga⁸⁰ und dann Kanon 2 des Konzils von Barcelona im Jahre 599, der schlicht mitteilt, *chrisma presbyteris diocesanis pro neofitios confirmandos datur*⁸¹. Zur Begründung dieser Praxis erklärt Bischof Braulio von Saragossa seinem Amtsbruder Eugenius von Toledo, daß zwar die alten Vorschriften den Priestern verböten, die Chrisma-Salbung zu erteilen, so wie es im „Orient“ und in ganz Italien noch immer befolgt werde. Dann aber sei auch den Priestern diese Salbung erlaubt worden, freilich nur in Stellvertretung für den Bischof, dessen eigentliches Recht sie weiterhin verbleibe⁸². Bischof Braulio weiß also von einer anderen, den alten Kanones sogar konformeren Praxis in Italien – und darin ist doch wohl Rom eingeschlossen zu denken –, hält aber dennoch an der eigenen Tradition fest. Isidor von Sevilla hingegen räumt der römischen Position bereits den Vorrang ein. In seinem *Liber de ecclesiasticis officiis* schreibt er, daß nach der Salbung des Priesters der Bischof eine zweite Chrisma-Salbung an der Stirn zu vollziehen habe, welche mit der apostolischen Handauflegung den Heiligen Geist verleihe⁸³. L. Mitchell möchte den Widerspruch Isidors zu der in den Konzilskanones bezeugten Praxis damit erklären, daß dieser hier nicht den wirklichen Brauch seiner Zeit beschreibe, sondern eine Idealvorstellung gebe, wie er sie aus der Kenntnis älterer Dokumente gewonnen habe; tatsächlich zitiert Isidor denn auch das berühmte Schreiben Innozenz' I.⁸⁴ Während also Bischof Braulio zumindest von einer andersartigen Praxis in Italien – und damit muß vor allem auch Rom gemeint sein – Kenntnis hat, dabei aber an seiner andersartigen Praxis festhält, gilt die von Papst Innozenz geforderte bischöfliche Stirnsalbung bei Isidor bereits als fester ideeller Bestandteil des Initiationsritus.

⁷⁹ Conc. Toletanum a. 397/400, c. 20 (*J. Vives*, *Concilios Visigóticos* [Barcelona – Madrid 1963] 24 f).

⁸⁰ Conc. Bracaracense a. 572, c. 51 u. 52 (ebd. 99).

⁸¹ Conc. Barcelonense a. 599, c. 2 (ebd. 159).

⁸² MG AA XIV 285¹⁴: *optime novit prudentia tua canonum antiqua esse statuta, ut presbyter chrismare non audeat; quod servare et orientem et omnem Italiam hucusque scimus; sed postea consultum est, ut chrismarent presbyteres, sed de chrismate benedicto ab episcopis, ut non videretur presbyterorum hoc esse privilegium . . . sed episcoporum, quorum benedictione et permissu, quasi de manu episcopi, ita huiusce rei peragunt officia.* *J. Neumann* (*Der Spender der Firmung* [wie Anm. 58] 93) erwähnt aus Braulios Brief nur das Verbot für die Priester, nicht aber die faktisch konzedierte Aufhebung.

⁸³ *Liber de eccl. officiis* II 27 (PL 83 826 A), in Anlehnung an Innozenz. Unmittelbar vorher spricht Isidor von der Handauflegung (ebd. 824 A): *post baptismum per episcopos datur Spiritus sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus apostolorum fecisse meminimus*; s. auch *Etymologiae* VI 19, 54 (ed. *W. M. Lindsay* [Oxford 1911] vol. 1) = *Terullianus, De baptismo* 8 (ed. *J. G. Ph. Borleffs*, in: CChL 1 283¹).

⁸⁴ *Mitchell*, Anointing (wie Anm. 2) 134 f.

Wir sehen also, daß die päpstliche Dekretale im 7. Jahrhundert sowohl in Spanien wie in Gallien weiter vorgedrungen ist. Mag sie dabei zunächst noch nicht den eingewurzelten liturgischen Ritus verändert haben, der späteren Entwicklung hat sie zweifellos vorgearbeitet. Gerade der vielgelesene Isidor dürfte mit seinem Verweis auf Innozenz manchem jüngeren Autor den Weg zu einer fortan immer wieder zitierten Autorität gewiesen haben. Bereits Beda und bald noch viele andere folgen ihm, wenn sie bei der Rechtfertigung der römischen Firmung auf diesen Papst zurückgehen⁸⁵.

c) die Firmung in der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform

Bei der Reform der fränkischen Liturgie nach dem römischen Vorbild konnten die zumindest in der Praxis vorhandenen Differenzen bei den postbaptismalen Riten schwerlich verborgen bleiben. Ein breiterer Strom von Quellenzeugnissen, der eine tatsächlich praktizierte zweite bischöfliche Firmung nördlich der Alpen in größerem Umfang bezeugt, setzt gegen 700 ein. Zuerst in England; im Werk des gelehrten Beda findet sich eine ganze Serie von Äußerungen zu diesem Thema. Der Mönch aus Nordhumbrien belobigt jene Bischöfe, die zur Handauflegung in die kleinsten Dörfer gehen, und tadelt andere, die diese Pflicht zu säumig nehmen⁸⁶. Für gewöhnlich spricht er nur von einer Handauflegung. In seinem Kommentar zur Apostelgeschichte begründet er jedoch die Notwendigkeit, daß Petrus und Johannes zur Handauflegung nach Samaria hätten gehen müssen mit der Tatsache, daß der dort missionierende Philippus als Diakon zu einer solchen Handlung nicht befugt gewesen sei; er zitiert dann die Innozenz-Dekretale, die eindeutig klarstellt, daß seine Handauflegung im Sinne der zweiten postbaptismalen Salbung Roms zu verstehen ist⁸⁷. Auf dem Kontinent setzt ein ähnlicher Quellenstrom mit Bonifatius ein. Das erste Echo hören wir, so

⁸⁵ S. Anm. 59. Auch Theodulf von Orleans hat an dieser Stelle Innozenz ausgeschrieben; *Elisabeth Dahlhaus-Berg*, *Nova antiquitas et antiqua novitas = Kölner hist. Abh.* 23 (Köln – Wien 1975) 129; s. ferner Walafridus, *De exordiis et incrementis rer. eccl.* 27 (MG Cap II 509²⁵); Jesse von Amiens, *Ep. de baptismo* (PL 105 790 f); Leidrad von Lyon, *Liber de baptismo* 7 (PL 99 864 B).

⁸⁶ Beda, *Vita Cuthberti* 29 (*B. Colgrave*, *The two Lives of Sant Cuthbert* [Cambridge 1940] 252): *parrochiam suam circuiens monita salutis omnibus ruris casis, et uiculis largiretur, nec non etiam nuper baptizatis ad accipiendum spiritus sancti gratiam manum imponeret* (kurz vor 721 geschrieben, s. ebd. 16); Beda, *Ep. ad Egbertum* 7 (*Plummer* [wie Anm. 30] I 410): *talibus locis [= uillis ac uiculis] desit antistes, qui manus impositione baptizatos confirmet . . . Sicque fit, ut episcoporum quidam non . . . manus fidelibus imponant*. S. auch Anm. 114. Ferner G. G. Willis, *Further Essays in Early Roman Liturgy = Alcuin Club Coll.* 50 (London 1968) 219 f, dort weitere Quellentexte.

⁸⁷ Beda *Venerabilis*, *Expositio Actuum Apostolorum*, ed. M. L. W. Laistner = *The Mediaeval Academy of America* 35 (Cambridge/Mass. 1939) 37⁹: *Notandum autem quod Philippus qui Samariae evangelizabat unus de septem fuerit; si enim apostolus esset, ipse utique manum imponere potuisset ut acciperent spiritum sanctum. Hoc enim solis pontificibus debetur . . .* [folgt weiter der Innozenz-Text].

scheint es jedenfalls, in dessen Briefsammlung: Papst Gregor II. erklärt 726 — offenbar auf Anfragen des Angelsachsen —, wem von einem Pontifex die Firmung gespendet worden sei (*confirmatus*), könne dieselbe nicht noch ein zweites Mal empfangen⁸⁸. Dann mahnt Gregor III. 739 in einem Schreiben anlässlich der Neuordnung der bayerischen Kirche, daß die Getauften auch gefirmt werden müßten: *oportet eos per manus inpositionis et sacri crismatis confirmari*⁸⁹. Diese Formulierung des Papstbriefes ist außerordentlich wichtig, wird doch die Firmung als Handauflegung und zugleich als Chrisma-Salbung bezeichnet. In solcher Kombination kann es sich nur um die zweite postbaptismale Salbung der römischen Liturgie handeln und nicht etwa um eine Neubelebung der in Gallien zeitweilig üblichen reinen Handauflegung. Dann aber werden auch die Bestimmungen der bonifatianischen Synoden im gleichen Sinne zu verstehen sein, ebenso die *Confirmatio* und Handauflegung, die Willibald mehrfach in seiner *Vita Bonifatii* erwähnt⁹⁰. Tatsächlich lassen sich denn auch die Reformkanones nur auf dem Hintergrund der römischen Firmung richtig verstehen. Indem nun nämlich mit einem für Gallien bis dahin ungewohnten Nachdruck eine zweite, nur dem Bischof erlaubte Handauflegung mit Salbung gefordert wurde, mußte in den großen Diözesen des Nordens eine neue bischöfliche Hirtenpflicht proklamiert werden: die Pfarreien zu besuchen, um die Firmsalbung zu spenden. Genau dies geschieht auf den bonifatianischen Synoden — womit die Entscheidung von 441 in Orange, nach der Taufe nur eine Salbung zu vollziehen, nun auch offiziell annulliert ist. Im Concilium Germanicum wird die neue Pflicht mehr im Hinblick auf den Pfarrklerus beschrieben, daß er den Bischof zu empfangen und dabei das Pfarrvolk zu versammeln habe⁹¹. Die Synode

⁸⁸ Ep. 26 (MG Ep. sel. I 45²²); s. auch Sermo Bonifatii 5, 3 (PL 89 854 A): *semel et non amplius ad confirmationem accedere*; zur (umstrittenen) Echtheit dieser Predigten s. Rau, Briefe des Bonifatius (wie Anm. 31), 373 f. — Außerhalb der bonifatianisch-angelsächsischen Quellen setzen die ersten Zeugnisse für die Firmung um die Mitte des 8. Jahrhunderts ein; s. dazu B. Beck, *Annotationes ad textus quosdam liturgicos e vitis sanctorum aevi Merovingici selectos* = theol. Diss. Rom, Pontif. Inst. Acad. S. Anselmi de Urbe 1935 (Rom 1939) 24–27, wo freilich kaum alle fraglichen Texte erfaßt sein dürften.

⁸⁹ Ep. 45 (MG Ep. sel. I 73⁶).

⁹⁰ *Vita Bonifatii* 6 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 30¹⁹): *Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac per septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acceperunt*; ebd. 8 (49⁵): *quia festum confirmationis neobitorum diem et nuper baptizatorum ab episcopo manu inpositionis et confirmationis populo praedixerat*. — Die bischöfliche Handauflegung der Firmung könnte auch der Hintergrund sein für die Klage des Bonifatius, daß ein Ire propagiere, *quod sine misterica invocatione aut lavacro regenerationis posse fieri catholicum christianum per episcopalis manus inpositionem* (ep. 80; MG Ep. sel. I 177⁷).

⁹¹ Karlmanni Capitulare 3 (MG Cap I 25¹⁹ = Ep. sel. I 100⁵): *Decrevimus quoque secundum sanctorum canones, ut unusquisque presbiter in parrochia habitans episcopo subiectus sit illi in cuius parrochia habitat, et semper in quadragesima rationem et ordinem ministerii sui sive de baptismo sive de fide catholica sive de precibus et ordine missarum episcopo reddat et ostendat. Et quandocumque iure canonico episcopus circumeat parro-*

von 747, von der kein offizielles Dokument, wohl aber ein höchstwahrscheinlich auf sie zu beziehender persönlicher Bericht des Bonifatius erhalten ist, scheint dann die Firmpflicht direkt als Bischofsaufgabe formuliert zu haben: *episcopus parrochiam suam sollicitate circumeat, populum confirmare*⁹².

Man muß sich die Auswirkungen im Detail vor Augen führen, um das tatsächliche Ausmaß dieses so simpel klingenden Kanons zu erfassen: Es sollten also fortan Klerus und Volk aller Pfarreien im Laufe eines jeden Jahres mit dem Diözesanbischof zusammentreffen — eine für den Bischof zweifellos beschwerliche (und in großen Diözesen undurchführbare) Reiselast, für Klerus und Volk aber eine Visitation in der eigenen Pfarrei. Wohl stellte die bischöfliche Pfarrvisitation an sich nichts Neues dar⁹³; durch die Verbindung mit einer unbedingt und nur vom Bischof zu spendenden Salbung mußte ihre Pflicht allerdings nachdrücklicher empfunden und vor allem regelmäßig ausgeführt werden⁹⁴. Darüber hinaus war beim Volk und wohl ebenso im Pfarrklerus für die neue bischöfliche Handlung das nötige Verständnis zu wecken, was so schwierig wie dringlich gewesen sein dürfte. Denn es handelte sich nicht nur um den Empfang der Handauflegung und Salbung — mit der als solcher sogar leicht alle möglichen Wunderhoffnungen

chiam populos ad confirmandos, presbiter semper paratus sit ad suscipiendum episcopum cum collectione et adiutorio populi qui ibi confirmari debet. Et in cena Domini semper novum crisma ab episcopo querat, ut episcopum testis adsistat castitatis et vitae et fidei et doctrinae illius. S. dazu E. Vykoukal, Les Examens du Clergé Paroissial, in: RHE 14 (1913) 8–196, 86–93.

⁹² Bonifatii ep. 78 (MG Ep. sel. I 163²⁵): *Statuimus, ut per annos singulos unusquisque presbiter episcopo suo in quadragessima rationem ministerii sui reddat, sive de fide catholica sive de baptismo sive de omni ordine ministerii sui. Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicitate circumeat, populum confirmare et plebes docere* . . . Die Vermutung, daß es sich bei diesem Passus, der einem Brief an Erzbischof Cudberht von Canterbury entnommen ist, wohl nicht um einen nur zusammenfassenden persönlichen Bericht des Bonifatius über die fränkischen Reformsynoden insgesamt handelt, sondern wohl eher um einen Kanon der von 13 Bischöfen besuchten Synode, könnte man dadurch gestützt sehen, daß sich dieselbe Anordnung im sog. Capitulare primum (c. 7, MG Cap I 45²³) findet; freilich bleibt unsicher, welche Unterlagen der spätere Kompilator dieses nicht authentischen Kapitulares zur Hand gehabt hat (s. dazu Anm. 47). Doch wird man, aufs Ganze gesehen, unterstellen dürfen, daß der Briefpassus des Bonifatius über die Visitations- und Firmpflicht jener „Serie von programmatischen Kanones . . . [angehört], die als Testament des Bonifatius gelten dürfen“ (Schieffer, Bonifatius [wie Anm. 97] 243). — Zu der Synode von 747 s. ebd. 241 ff.; C. de Clerq, La Législation Religieuse Franque de Clovis à Charlemagne = Univ. de Louvain, Rec. d. Trav. . . d'Hist. et de Philol. 2/38 (Löwen — Paris 1938) 128 ff, 157 f.

⁹³ G. Braccabère, Visite canonique, in: Dict. de Droit Can. VII 1512–1606, 1513–17; W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien — München 1960) 173 f.; A. M. Koeniger, Die Sendgerichte in Deutschland I = Veröff. aus dem kirchenhist. Seminar München III/2 (München 1909) 11 f.

⁹⁴ Daß die Visitationspflicht erst durch Bonifatius richtig ins Bewußtsein gebracht worden ist und die Firmung dabei den eigentlichen Anlaß gebildet hat, ist schon von A. M. Koeniger (Sendgerichte [wie Anm. 93] I 13 ff.) gesehen worden.

verknüpft werden konnten⁹⁵ —, man mußte zudem noch eigene Firmpaten gewinnen, womit zusätzlich zur Taufe eine weitere geistliche Verwandtschaft und damit auch ein neues Ehehindernis entstanden⁹⁶.

Zweifellos haben wir hier ein Reformprojekt vor uns, das tief in die Organisation und in das Leben der fränkischen Kirche eingegriffen hat. Um so erstaunlicher wirkt es, daß dieses Ansinnen uneingeschränkt schon im ersten Anlauf proklamiert werden konnte. Weniger, daß es von der austrasischen Synode akzeptiert wurde, unter deren sieben mit Namen angeführten Bischöfen mindestens vier, wahrscheinlich sogar fünf, Angelsachsen gewesen sind⁹⁷, viel überraschender ist, daß Pippin 744 in Soissons mit seinen 23 (namentlich nicht bekannten) Bischöfen dasselbe anzuordnen imstande war⁹⁸. Doch kann man vermuten, daß den Zeitgenossen die hier so feierlich als *ius canonicum* proklamierte Pflicht nicht mehr einfachhin unbekannt gewesen ist⁹⁹. Der von Bonifatius für Rouen ausersehene Erzbischof Grimo zum Beispiel hat die *Collectio vetus Gallica*, welche den wichtigen Innozenz-Brief zitiert, während seiner Abtszeit in Corbie neu bearbeiten lassen, so daß ihm die Firmung wenigstens theoretisch bekannt gewesen sein muß¹⁰⁰. Da außerdem in England bischöfliche Firmreisen bald nach 700 bezeugt sind, könnten auf dem Kontinent neben einheimischen Romverehrerern auch angelsächsische Missionare, so etwa Willibrord, bereits Ähnliches gefordert und praktiziert

⁹⁵ Vita Faronis 103 (MG SS rer. Merov. V 195⁴): *Faro pontifex in ministerio confirmationis, in quo animae corporum baptizatorum donum sancti Spiritus accipiunt, per liniamentum chrismae sanctificationis se devotissime obligavit ... orta est lux quodam puero, qui lumine oculorum fuerat orbus. Dum per chrisma unctionis a beato Farone donum sancti Spiritus percipit ...*; vielleicht ebenso zu interpretieren Vita Wilfridi 18 (MG SS rer. Merov. VI 213¹⁶): *cadaveris mortui faciem inter alios ad confirmandum episcopo revolvit, volens sic posse vivificare.*

⁹⁶ Decretum Compendiense a. 757, c. 15 (MG Cap I 373⁹): *Si quis filiastram aut filiastrum ante episcopum ad confirmationem tenuerit, separetur ab uxore sua et alteram non accipiat ...*; Conc. Moguntiense a. 813, c. 55 (MG Conc II 273⁵); Conc. Parisiense a. 829, c. 54 (ebd. 648³³). J. Freisen, *Geschichte des Canonischen Eherechtes* (Paderborn 21893) 533 ff.

⁹⁷ Die Namen sind in der Vorrede von Karlmanns Kapitular aufgeführt; Concilium Germanicum (MG Conc II 217 = Cap I 24²⁸ = Ep. sel. I 99⁵); Th. Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Darmstadt 21972) 209.

⁹⁸ Conc. Suessionense a. 744, c. 2 (MG Conc II 34⁹ = Cap I 291⁶); Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 219.

⁹⁹ Die wesentlichen Elemente des Ritus müssen bekannt gewesen sein, wenn auch vielleicht nicht die spezielle Form der Stirnsignierung. Handauflegung und Salbung konnten nämlich auch als Heilungsritus verstanden werden, und in dieser Form begegnen sie uns ebenfalls in Gallien. So berichtet die bald nach 700 entstandene Vita Boniti 13 (MG SS rer. Merov. VI 126³): *duo demoniaci obvii facti, eum, ut eis confirmandi gratia manus inponeret, deprecati sunt. ... orans atque eis manus inponens confirmatis ...*; Vita Pardulfi 3 (ebd. VII 26²⁰); *manum inponebat vel oleo benedicto perunguebat ...*; *repente ab eis ... omnes infirmitates febrium repellebat*; ebd. 9 (30²⁰); Vita Germani 24 (ebd. 387³), 38 (396³), 58 (407¹²). S. auch Coppens, L'Imposition des Mains (wie Anm. 61) 28–109; Ysebaert, *Baptismal Terminology* (wie Anm. 59) 290–319.

¹⁰⁰ Mordek, *Kirchenrecht* (wie Anm. 70) 92 ff.

haben¹⁰¹. Mag darum Bonifatius vielleicht nicht der erste gewesen sein, der die bischöfliche Firmspendung propagiert hat, ohne Zweifel darf er — dank der weitreichenden Unterstützung seitens der Karolinger — als der erfolgreichste und in der Verwirklichung dieser Pflicht auch als einer der vorbildlichsten gelten: Nicht nur, daß sein Biograph ihm die Erteilung der Firmung nachrühmt, es war auf einer Firmreise in Friesland, als der Achtzigjährige überfallen und erschlagen wurde¹⁰².

Wir können uns nun auch den unmittelbaren historischen Kontext jener Verpflichtung näher verdeutlichen, mit der Bonifatius sich 719 vor Papst Gregor II. auf eine Spendung des Initiations-Sakramentes nach römischem Formular einließ¹⁰³. Von seiner Heimat her dürfte dem Angelsachsen die bischöfliche Konfirmation bekannt gewesen sein; auf dem Kontinent hingegen muß er dieselbe weitgehend vernachlässigt gefunden haben. Was Wunder, daß er sich gleich bei seinem ersten Aufenthalt in Rom über das Sacramentum initiationis Instruktionen erteilen ließ. Von der Firmsalbung her läßt sich auch die so kurz darauf erfolgte zweite Romreise besser verständlich machen. Es muß doch auffallen, daß Bonifatius bereits drei Jahre nach seinem ersten Aufenthalt in der Stadt der Apostelfürsten wiederum dorthin aufgebrochen ist¹⁰⁴. Das Maß der damit verbundenen Strapazen verlangt nach einer besonderen Erklärung, und diese scheint in der Firmverpflichtung gefunden werden zu können. Als nämlich Bonifatius sich von Willibrord trennte¹⁰⁵, um selbständig Missionsarbeit zu betreiben, da bedurfte es eines Bischofs zur Firmspendung; daher also die Notwendigkeit der Bischofsweihe. Die bei einer solchen Weihe in Rom obligaten Pflichterklärungen werden ihn ohne Zweifel in seinem Eifer für die römische Liturgie noch weiter bestärkt haben¹⁰⁶. Es paßt denn auch bestens zu dem hier postulierten Hin-

¹⁰¹ Zu beachten sind hier besonders die verschiedenen Überlieferungsvarianten der *Canones Theodori*, die höchstwahrscheinlich bereits angelsächsische Missionsaspirationen auf dem Kontinent widerspiegeln; *Canones Theodori* D 7 (P. W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis* [Weimar 1929] 239): *Nullum perfectum credimus in baptismo esse sine confirmatione episcopi*; ebd. G 12 (254); U II 4 (5) (317); s. auch ebd. Co 19 (272); Co 68–70 (275).

¹⁰² Vita Bonifatii 8 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 49⁵).

¹⁰³ S. Anm. 1.

¹⁰⁴ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 116–19, 139–48.

¹⁰⁵ F. Flaskamp, Willibrord-Clemens und Wynfrith-Bonifatius, in: St. Bonifatius (wie Anm. 19) 157–72. Daß die beiden „Gegenspieler“ gewesen seien, ist konstruiert.

¹⁰⁶ Ein in Rom geweihter Bischof hatte einen schriftlichen Glaubens- und Gehorsamseid am Grab des hl. Petrus niederzulegen; Th. Gottlob, Der kirchliche Amtseid der Bischöfe = Kanon. Studien u. Texte 9 (Bonn 1936) 18 f. Bonifatius ist der erste nichtitalische Bischof, von dem ein solcher Obzödienzeid erhalten ist (MG Ep. sel. I 28 f Nr. 16). „Durch Leistung dieses Eides trat er in dasselbe enge Verhältnis zum Apostolischen Stuhle, wie die römischen Suffragane“ (Gottlob, o. c. 28). In diesem Eid verpflichtete er sich zudem noch, jeden Umgang mit unkanonisch lebenden Bischöfen zu meiden, was ihn lebenslang beunruhigte (MG Ep. sel. I 130²⁴ Nr. 63, 192¹⁶ Nr. 86). Die 747 versammelten gallischen Bischöfe hat er zu einer gemeinsamen Ergebenheitserklärung gegenüber dem Vikar des

tergrund, daß der Hagiograph Willibald den Heiligen „nach der Taufe vieler Tausender“ vom Hessenland nach Rom aufbrechen läßt und von dem als Bischof zurückgekehrten sogleich berichtet, daß er mit der Firmspendung begonnen habe¹⁰⁷. Selbst wenn man aus dieser Aufteilung von Tauf- und Firmhandlungen vor und nach der Romreise keine unbedingt schlüssigen Folgerungen ableiten will, so ist der Bericht doch auffällig genug, als daß man ihn einfach übergehen könnte. Aber auch unabhängig von solchen Überlegungen bleibt die klare Evidenz, daß Bonifatius seine in Rom für das Sacramentum initiationis eingegangene Verpflichtung gewissenhaft auszuführen bestrebt gewesen ist. Ja es dürfte nicht einer gewissen Symbolik entbehren, daß das Sacramentum initiationis, wie es bereits Bestandteil des päpstlichen Missionsauftrags gewesen ist, so auch noch den Tod des Achtzigjährigen überschattet: Bonifatius hat es fraglos zu den großen Aufgaben seines Lebens gezählt. Es kann darum kein Zweifel sein, daß auf dem nordalpinen Kontinent hauptsächlich seine Initiative die Firmung als ausschließlich bischöfliche Geistmitteilung bekannt gemacht und mit Hilfe der Karolinger auch durchgesetzt hat.

Von der Firmforderung her gewinnen aber auch noch andere Bestrebungen, für die Bonifatius seine besten Kräfte eingesetzt hat, eine neue und plausible Erklärung. Zunächst einmal sei an die auffällige Erscheinung erinnert, daß ausgerechnet Angelsachsen auf dem Kontinent begonnen haben, neue Diözesen zu gründen: Willibrord in Utrecht¹⁰⁸, Bonifatius in Bäraburg, Erfurt und Würzburg¹⁰⁹, sowie in Bayern, dessen Aufgliederung in vier

hl. Petrus veranlassen können, die dann zum Grab des Apostelfürsten gesandt wurde (MG Ep. sel. I 163⁹ Nr. 78). Bei der Weihe wurde vom Papst ferner ein Synodale genanntes Schreiben überreicht, in dem von der Weihe Mitteilung gemacht wird und der Neugeweihte zur Einhaltung bestimmter Regeln, auch liturgischer Art, angehalten wird. Das dem Bonifatius ausgehändigte Schreiben ist wörtlich nach dem entsprechenden Formular des Liber Diurnus gestaltet und geht in keiner Weise auf dessen Situation ein (ebd. 31 ff Nr. 18; s. auch Schieffer, Winfrid-Bonifatius [wie Anm. 97] 143 f). Hinsichtlich der Taufe werden die römischen Tauftermine Ostern und Pfingsten eingeschärft; über die Firmung fällt kein Wort. Im Pontificale Romano-Germanicum (C. Vogel – R. Elze, Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle I = Studi e Testi 226 [Città del Vaticano 1963] 231–40 Nr. LXVI) findet sich nach den Texten zur Bischofsweihe ebenfalls ein solches Präzept, allerdings unter der Bezeichnung *edictum*. Eine etwas jüngere Überlieferung dieses Edictum, die „fränkischer“ Herkunft ist, enthält unter den zu befolgenden Anweisungen einen vollständigen Firmritus. Von der Thematik her müßte ein solches Stück gerade für die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts besonders aktuell gewesen sein. Der erweiterte Text ist ediert bei Andrieu, Ordines Romani (wie Anm. 23) IV 47–57.

¹⁰⁷ Vita Bonifatii 6 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 27⁸): *Multisque milibus hominum ... baptizatis* [es folgt eine ausführliche Schilderung der Vorbereitung und Durchführung der Romreise]; ebd. 30¹⁹: *Cum vero Hessorum iam multi, catholica fide subditi ac septiformis spiritus gratia confirmati, manus inpositionem acciperunt.*

¹⁰⁸ W. H. Fritze, Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht, in: Rhein. Vierteljahresbl. 35 (1971) 107–51.

¹⁰⁹ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 200 f; A. Bigelmair, Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer, in: Sankt Bonifatius (wie Anm. 19) 247–87; 266–86;

Bistümer er geleitet hat¹¹⁰. Die einheimischen Kirchenmänner im ostrheinischen Germanien haben offenbar keine Veranlassung zu solchen Schritten gesehen; sie verblieben bei den seit der Antike am Rhein bestehenden Episkopalsitzen. Dann waren es wiederum die angelsächsischen Erzbischöfe Willibrord und Bonifatius, die zum ersten Mal Hilfsbischöfe geweiht haben, deren Existenz seit der Jahrhundertmitte mit dem alten Institut der Chorbischöfe kanonisch gerechtfertigt wurde¹¹¹. Beide Vorgänge, die Schaffung neuer und kleinerer Bistümer wie auch die Ordination von Auxiliarbischöfen, sind bisher als nicht weiter erklärbare Fakten hingenommen worden, gewinnen aber auf dem Hintergrund der nun als unabdingbar geltenden Firmalsbung eine plausible Erklärung. Die Quellen deuten diese Verknüpfung auch noch eben erkennbar an. Daß gerade im Zusammenhang mit der Neuordnung der bayerischen Kirche ein Papstbrief mahnt, die Handauflegung und die Chrisma-Salbung nicht zu vergessen¹¹², dürfte kaum zufällig sein. Schon vorher bei der 732 ausgesprochenen Erhebung des Bonifaz zum Missionserzbischof, bei welcher mit dem Pallium die Vollmacht der Bischofsweihe verliehen wurde, referiert Gregor III. in seinem Ernennungsschreiben den Wunsch des Neuernannten, solche Weihen nun auch vornehmen zu wollen. Vor allem die aus Bonifaz' Gesuch übernommene Begründung verdient dabei Beachtung. Der Missionsbischof muß demnach vorgebracht haben, daß er der großen Zahl der Neugläubigen nicht mehr entgegentreten könne, um

K.-U. Jäschke, Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum, in: Festschrift für Walter Schlesinger, hg. von *H. Beumann* = *Mittelalt. Forsch.* 74, 2 (Köln – Wien 1973) II 71–136, 73–80.

¹¹⁰ *Schieffer*, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 182 ff.; *K. Reindel*, Das Zeitalter der Agilolfinger, in: *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, hg. von *M. Spindler* (München 1971) I 71–179, 165–70. Zu der schwieriger durchschaubaren Gründung des Bistums Eichstätt s. *G. Pfeiffer*, Erfurt oder Eichstätt?, in: Festschrift für Walter Schlesinger (wie Anm. 109) 137–61; *R. Schieffer*, Über Bischofssitz und Fiskalgut im 8. Jahrhundert, in: *Hist. Jahrb.* 95 (1975) 18–32, 27–32.

¹¹¹ *Gottlob*, Chorepiskopat (wie Anm. 77) 20–27; *W. Levison*, England and the Continent in the Eighth Century (Oxford 1966) 66 f.; *R. Kottje*, Isidor von Sevilla und der Chorepiskopat, in: *DA* 28 (1972) 523–27; ferner *V. Fuchs*, Der Ordinationstitel = Kanon. Stud. u. Texte 4 (Bonn 1930) 211–26, wo die Rezeption des Institutes der Chorbischöfe um die Mitte des 8. Jahrhunderts als Eingliederung der irisch-schottischen Wander- und Klosterbischöfe in die Diözesanorganisation erklärt wird. Dazu mag sich das Institut der Chorbischöfe gelegentlich durchaus als geeignet erwiesen haben; eine vollständige Erklärung für das Aufkommen der Chorbischöfe liefert die Theorie jedoch nicht. Denn Bonifatius übernimmt ja nicht solche zunächst diözesanfreien Bischöfe, um sie seiner Diözesanorganisation einzugliedern, sondern er weiht eigens Chorbischöfe, so zum Beispiel Lull, daß sie ihm oder anderen Diözesanbischöfen zur Seite stehen. Den „von irgendwo herkommenden unbekanntem Bischöfen“ begegnet die bonifatianische Reformgesetzgebung nur mit Mißtrauen; s. dazu *Angenendt*, *Monachi peregrini* (wie Anm. 39) 218 f. Bei der Diskussion um die Stellung der Chorbischöfe im 9. Jahrhundert wird oft auch deren Firmtätigkeit angeführt; s. *Gottlob*, l. c. 102–45 u. *Fuchs*, l. c. 226–36.

¹¹² S. oben Anm. 89.

ihnen die nötigen Heilmittel zu spenden¹¹³. Als Argument für die Weihe weiterer Bischöfe hat dieser Hinweis jedoch nur dann Sinn, wenn es spezifisch bischöfliche Aufgaben gab, in denen Priester ihm nicht zu helfen vermochten. Als solches Bischofsreservat, das zugleich für die Masse der Gläubigen von Bedeutung war, läßt sich aber eigentlich nur die Firmalsbung anführen. Deren Unterlassung bedeute – so Beda – einen geistlichen Schaden für die Gläubigen¹¹⁴. Wenn auch Bonifatius die Firmspendung nicht ausdrücklich erwähnt, so dürfte ihn doch dieselbe Sorge bewegt haben, der er dann mit Hilfe von neugeweihten Bischöfen entgegenzuwirken suchte.

Trotz aller Bemühungen um eine größere Zahl von Bischöfen ließ sich jedoch die Abspaltung der zweiten postbaptismalen Salbung vom Taufvollzug nicht verhindern. Was in Rom ob der räumlichen Nähe einer Stadt keine Mühe bereitete, war in den immer noch großen Diözesen des Nordens weiterhin unmöglich: die Anwesenheit des Bischofs bei jeder Taufspendung. Die Firmalsbung mußte darum für gewöhnlich nachträglich erteilt werden. Die karolingischen Liturgie-Reformer konnten sich zur Rechtfertigung freilich auf Beispiele auch aus Rom selbst berufen. Denn hier gab es immer wieder unvermeidliche Notfälle, wo in aller Eile die Taufe gespendet werden mußte, ohne daß die Ankunft des Bischofs hätte abgewartet werden können. Das früheste Beispiel ist Novatian, dem vorgeworfen wurde, er habe seine auf dem Krankenbett empfangene Taufe später nicht durch die bischöfliche Confirmatio vervollständigen lassen¹¹⁵. Die römischen Formulare für die Krankentaufe, sowohl des Gelasianum wie des Gregorianum, lassen die nachgeholtte Firmung geradezu als normal für diese Notsituation erscheinen¹¹⁶. Anstelle der üblicherweise geltenden Aufeinanderfolge von Taufe,

¹¹³ Gregorii III ep. (MG Ep sel I 50⁸ Nr. 28): *Quia vero turbas Domini gratia in eisdem partibus ad rectam fidem asservissis conversos, nequire te occurrere omnibus ea quae salutis sunt impendere aut intimare, cum iam longe lateque gratia Christi eius fides in illis partibus propagetur: precipimus, ut iuxta sacrorum canonum statuta, ubi multitudo excrevit fidelium, ex vigore apostolicae sedis debeas ordinare episcopos.* S. auch Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 157–61.

¹¹⁴ Beda, Ep. ad Egbertum 8 (Plummer [wie Anm. 30] I 411): *Si autem aliquid utilitatis fidelibus conferre manus impositionem, qua Spiritus Sanctus accipitur, credimus et confitemur; constat e contrario, quia haec ipsa utilitas eis quibus manus impositio defuerit, abest. Cuius nimirum priuatio boni ad quos amplius quam ad ipsos respicit antistites, qui illorum se promittunt esse praesules, quibus spiritualis officium praesulatus exhibere aut negligunt aut nequeunt?*

¹¹⁵ H.-J. Vogt, Coetus sanctorum = Theophaneia 20 (Bonn 1968) 109 ff; *Bouhot*, Confirmation (wie Anm. 65) 35 ff. Ob freilich eine Bemerkung des Liber Pontificalis über Papst Silvester, er habe den Priestern die (erste) Salbung erlaubt *propter occasione transitus mortis*, als eine priesterliche „Notfirmung“ in abzusehenden Todesfällen zu deuten ist, dürfte nicht so unangefochten gelten wie *Bouhot* (l. c. 59 f) will; *Ysebaert* (Baptismal Terminology [wie Anm. 59] 356) hält diese Deutung für unwahrscheinlich.

¹¹⁶ Sac. Gelasianum 611 u. 615 (*Mohlberg* [wie Anm. 8] 96^{15 28}); Sac. Hadrianum 984 (*Deshusses* [wie Anm. 9] 336): *Communicas et confirmas eum.* S. auch *Mitchell*, Anointing (wie Anm. 2) 92–102, bes. 110 f u. 156 f, wo diese frühen Formen der Abspal-

Konfirmation und Kommunion erfolgt hier eine Vertauschung der beiden letzten Handlungen; nach der Taufe wird sofort die Kommunion gespendet und erst an letzter Stelle die nunmehr nachgeholt Konfirmation. Zwar wird man wohl nicht damit rechnen können, daß in den einzelnen römischen Pfarreien, seitdem sie eigene Baptisterien hatten^{116a}, bei der Taufspendung immer auch der Bischof anwesend gewesen wäre; doch galt die Trennung von Taufe und bischöflicher *Confirmatio* als baldigst zu behebende Anormalität, konnte doch Gregor der Große einen kranken Bischof mahnen, sein möglichstes zu tun, damit die Getauften nicht *inconsignati* blieben¹¹⁷. Was aber in Rom in Notfällen geschah und als Ausnahme empfunden wurde, stellte im Norden seit Bonifatius den Regelfall dar. Zwar versuchte man zunächst noch, die Einheit zu erhalten: Wenn kein Bischof bei der Taufe zugegen sei, so schreibt der bereits stark gallisch beeinflusste *Ordo Romanus XV*, dann solle die Konfirmation so bald wie möglich nachgeholt werden¹¹⁸. Faktisch aber erfolgte die Abspaltung.

Als Fazit ergibt sich, daß Bonifatius auch in der Liturgie, speziell in der Initiationsliturgie, eine höchst folgenreiche „römische Reform“ eingeleitet hat. Die endgültige Abspaltung der zweiten postbaptismalen Salbung Roms, für die man in der Liturgiegeschichte als Zeitpunkt nur allgemein die karolingische Liturgiereform angegeben findet¹¹⁹, ist hauptsächlich durch den angelsächsischen Missionserzbischof bewirkt worden.

tung besonders herausgestellt sind. Dabei ist zu beachten, daß *confirmare* auch die eine Feier abschließende liturgische Handlung sein kann.

^{116a} *Chavasse*, Gélasien (wie Anm. 9) 85 f, 159–62.

¹¹⁷ Ep. XI/3 (MG Ep. II 262¹³); ferner ep. IV/26 (ebd. I 261³¹); ep. XIII/22 (ebd. II 388³⁰); dazu *Mitchell*, Anointing (wie Anm. 2) 101.

¹¹⁸ OR XV, 119 (*Andrieu* [wie Anm. 23] III 120): *Baptizati autem infantes, si ad praesens possunt episcopum habere, confirmari cum crisma debent. Quod si ipsa die minime episcopum invenire potuerint, in quantum celerius possunt invenire, hoc sine dilatione faciant.*

¹¹⁹ *R. Béraudy*, Die Firmung, in: *A.-G. Martimort*, Handbuch der Liturgiewissenschaft II (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1965) 84–96, 90 (vom 9. Jh. an); *A. Hamman*, Baptême et Confirmation (Paris 1969) 202 f (époque carolingienne); *Mitchell*, Baptismal Anointing (wie Anm. 2) 121–26. Die nicht publizierte Dissertation von *E. M. Finnegan*, *The Origins of Confirmation in the Western Church* (= masch. theol. Diss. Trier 1970) behandelt zwar die karolingische Reform und dabei sogar ausdrücklich die karolingischen Konzilien (ebd. 336–44); erstaunlicherweise aber fehlen die frühesten Zeugnisse der unter Bonifatius abgehaltenen Synoden. Die Schlüsselstellung, die Bonifatius in dieser Hinsicht einnimmt, ist nicht erkannt. Einzig *H. B. Porter* (*The Reform of Holy Baptism and the Other Sacraments under Charles the Great* [masch. Diss. Oxford 1954] 259 f) konstatiert: „St. Boniface certainly was a supporter of this new usage [= Confirmation].“ Da sich diese Arbeit aber streng auf die Jahre Karls des Großen beschränkt, wird auch hier die Rolle des Bonifatius nicht recht erkenntlich. – Die Feststellung, daß „im 12. Jahrhundert die Firmung eine eigene liturgische Gestalt“ erhielt (*P. Fransen*, Firmung, in: *Lexikon f. Theol. u. Kirche* ²IV 145–52, 148), ist von manchen Autoren so verstanden worden, daß zu diesem Zeitpunkt überhaupt erst die von der Taufe abgelöste Firmspendung begonnen

II. Theologiegeschichtliche Hintergründe

1. Das metabolische Sakramentenverständnis

a) in der gallikanischen Liturgie und bei Isidor

Es wäre nun aber zu einfach, die bonifatianische Liturgiereform allein als die Übernahme eines bestimmten Ritus anzusehen. Bei eingehender Betrachtung zeigt sich nämlich, daß die Differenzen zwischen der gallikanischen und römischen Liturgie ursprünglich einen jeweils verschiedenartigen theologischen Hintergrund hatten. J. R. Geiselman hat zum Beispiel eine für die beiden Liturgiebereiche unterschiedliche Eucharistie-Auffassung herausgearbeitet. Danach betonte die gallikanische Liturgie vor allem das Geschehen an den Elementen: „Es ist ein Vorgang gleich dem der Empfängnis; die Opfertgaben erfahren eine ‚Überschattung‘ des Hl. Geistes ... Die Gottheit steigt mit der Fülle ihrer Kraft und ihres Segens auf die Elemente herab.“¹²⁰ Diese werden durch die Überschattung einer tiefgreifenden Umwandlung unterworfen, denn sie sind nun nicht mehr nur sie selbst, sondern Träger göttlicher Kraft. In der Dogmengeschichte wird diese Auffassung als Metabolismus bezeichnet. Die römische Liturgie hat dagegen die Elemente ursprünglich mehr als symbolische Gnadenmittel aufgefaßt. „So ist die Betrachtungsart der römischen Liturgie eine andere als die der älteren gallischen: war die letztere metabolisch realistisch, so konnten wir bei der römischen einen Wandlungsgedanken nicht finden. Die römische umschreibt zwar den Sakramentsinhalt realistisch als Leib und Blut Christi, aber sie stellt das Dynamisch-Symbolische am Sakrament in den Vordergrund.“¹²¹ Der in der Eucharistie feststellbare Unterschied betrifft freilich in gleicher Weise auch die Taufe und die bischöfliche Chrisma-Salbung. Deutlich findet sich zum Beispiel die metabolische Wasser- und Chrismaauffassung bei Isidor von Sevilla ausgesprochen. In seinen *Etymologiae*, dem großen Nachschlagewerk des Mittelalters, definiert er: *Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis.*¹²² Gerade auch an der Bezeichnung *chrisma* wird dabei kenntlich, was er unter Sakrament versteht: nichts anderes als die konsekrierte Materie. Und wie in Isidors Denken bei der Eucharistie die Elemente Brot

habe. So J. Auer, *Die Sakramente der Kirche = Kleine Katholische Dogmatik VII*, hg. von J. Auer u. J. Ratzinger (Regensburg 1972) 86: „Im Westen entwickelt sich im 12. Jahrhundert die Übung, die Firmung nicht den Kleinstkindern bei der Taufe, sondern vielmehr den jungen Menschen ‚in den Jahren der Unterscheidung‘ ... zu vermitteln.“ Ähnlich urteilt S. Regli, *Firmsakrament*, in: *Mysterium Salutis V*, hg. von J. Feiner – M. Löhrer (Zürich – Einsiedeln – Köln 1976) 297–347, 312 f: „Etwa im 11. Jahrhundert finden wir im Westen (und nur hier!) eine besondere Firmfeier als allgemeine Praxis ... Etwa im 9. Jahrhundert begann man aber damit, auch [von der Taufe] losgelöste Firmfeiern zu halten ...“

¹²⁰ J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik = Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch.* 15/1–3 (Paderborn 1926) 21.

¹²¹ Ebd. 33.

¹²² *Etymologiae VI* 19, 39 (*Lindsay* [wie Anm. 83]).

und Wein „Träger des Herrenleibes und -blutes“¹²³ werden, so entsprechend bei der Taufe: Durch die Konsekration wird das Wasser zum „Sakrament“, d. h. zum Träger der Taufgnade¹²⁴. Dies war schon früher von Ambrosius ausgesprochen worden: *non sanat aqua, nisi spiritus descenderit et aquam illam consecraverit*¹²⁵. Die noch in der Frühscholastik vertretene Auffassung, die Gnade sei in den Sakramenten enthalten wie die Medizin in einem Gefäß, hat hier ihren Nährboden¹²⁶.

Das isidorische Sakramentenverständnis enthält also ein leicht erkennbares Grundkonzept, das mit dem Stichwort „konsekrierte Materie“ umrissen werden kann. In der Liturgie hat sich diese Auffassung in einer eigenen Weihe des Wassers und Öles niedergeschlagen, wodurch den Elementen ihre göttliche Kraft eingestiftet wurde¹²⁷. Die Weihegebete mit ihrer vorangestellten Präfation bilden eine augenfällige Parallele zum eucharistischen Hochgebet¹²⁸. Die Eucharistie selbst wird ja bei Isidor auch nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn als die große Feier des Dankes, sondern als die gute Gabe des konsekrierten Brotes und Weines verstanden¹²⁹. Geht man aber von einer Sakramentenspendung aus, in der Spender und Empfänger in gemeinsamer Feier dialogisch vereinigt sind und in der zugleich auch die Mitteilung der Gnade geschieht, dann muß beim Vordringen der Auffassung von den heiligen Gaben eine mehrfache Verschiebung eintreten. Das Schwergewicht der liturgischen Handlung verlagert sich zunächst einmal auf die Konsekration, weil diese jetzt als der eigentliche konstitutive Akt erscheint. Weiter werden dabei die konsekrierten Elemente hervorgehoben, weil sie nun Träger der göttlichen Kräfte geworden sind. Als solche sind sie verehrungswürdig und erlangen eine Bedeutung, die sie in sich selbst wertvoll erscheinen läßt

¹²³ J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933) 169–73.

¹²⁴ Ebd. 165–68.

¹²⁵ De sacramentis I 5, 15 (ed. O. Faller, in: CSEL 73 22²⁰); Schmitz, Gottesdienst (wie Anm. 6) 89–93.

¹²⁶ H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor (Freiburg i. Br. 1932) 11–22.

¹²⁷ H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete = Liturgiewiss. Quellen u. Forsch. 29 (Münster i. W. 1935); E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe = Theophaneia 5 (Bonn 1950); S. Benz, Zur Vorgeschichte des Textes der römischen Taufwasserweihe, in: Revue Bén. 66 (1956) 218–55; J. P. de Jong, Benedictio fontis, in: Archiv f. Liturgiewiss. 8/1 (1963) 21–46; E. J. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie, in: Gestalt und Vollzug [= Festschr. für J. Pascher], hg. von W. Dürig (München 1963) 176–251; E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie = Liturgiewiss. Quellen und Forsch. 46 (Münster i. W. 1967) 259–90. — Zur Ölweihe s. Chavasse, Bénédiction du Chrême (wie Anm. 45) 109–28; Bartsch, o. c. 305–14; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I (Freiburg i. Br. 1909) 335–61.

¹²⁸ Scheidt, Die Taufwasserweihegebete (wie Anm. 127) 85–91; J. Laager, Epiklesis, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum V 577–99, 592 f; Mitchell, Baptismal Anointing (wie Anm. 2) 106 ff.

¹²⁹ Geiselman, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 242 ff.

und damit unabhängig macht von der liturgischen Feier, in der sie ursprünglich nur ein symbolisierendes Element im Vorgang der Gnadenspendung gewesen waren. Auch Wasser und Öl werden nun, da ihnen die göttliche Virtus inhäriert, nicht mehr nur bei der Taufe und Salbung verwendet, sondern ebenso für andere Zwecke, wo immer die ihnen zu eigen gewordene Kraft nützlich sein könnte¹³⁰. So kann etwa die Verwendung von benediziertem Wasser und Öl bei der Konsekration des Altares dessen Taufe und Firmung genannt werden^{130a}. Endlich ergibt sich die ebenfalls unvermeidliche Konsequenz, daß die ursprüngliche Sakramentenfeier, in welcher dem Empfänger immer ein wesentlicher, ja konstitutiver Anteil zukam, zu einer Austeilung zuvor bereiteter Heilsmaterie entleert wird: Die Taufe ist Austeilung des heiligen Wassers, die Firmung Austeilung des heiligen Öles und die Eucharistie Austeilung des heiligen Leibes und Blutes. Die heilige Sache erscheint dabei als so überwältigend groß und wichtig, daß die vornehmste Pflicht darin besteht, sie „anzubringen“. Der Empfänger wird vom aktiven Partizipanten zur Gelegenheit und zum Objekt der Gnadenspendung. J. Ratzinger ist aufgrund der Ersetzung der dialogischen Taufform durch die indikative zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gekommen, daß damit nämlich eine obrigkeitliche Sicht eingesetzt, ja letztlich ein unverbundenes Gegenüber von rein aktivem Spenden und bloß passivem Empfangen begonnen habe¹³¹.

b) Austeilung heiliger Materie oder Sakramentenfeier?

Das isidorische Sakramentenverständnis besitzt zweifellos eine einprägsame Einfachheit, so daß ihm eine allgemeine Verständlichkeit sicher war. So kann es auch nicht wundernehmen, daß diese Auffassung für Jahrhunderte die Sakramentenvorstellung beherrscht hat¹³². Das konnte um so eher gelingen, als die Auffassung von heiligen, insbesondere auch gesegneten Gegenständen zu den weitverbreiteten religiösen Basisvorstellungen gehört¹³³. Gerade dem Frühmittelalter, das keinen Zugang mehr zur hohen Theologie besaß, müssen solche Elementarvorstellungen höchst willkommen gewesen

¹³⁰ B. Neunheuser, De benedictione aquae baptismalis, in: Ephemerides Liturgicae 44 (1930) 455–59; Franz, Die kirchlichen Benediktionen (wie Anm. 127) 50–54, 79–86.

^{130a} OR XLII, 6 (Andrieu [wie Anm. 23] IV 399¹¹): *Et baptizat ipsum altare*; OR XLII, 18 (ebd. 402³) *tabula ... debet antea confirmare cum crisma*. S. auch den Kommentar ebd. 386 f.

¹³¹ J. Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: Ephemerides Theol. Lovanienses 49 (1973) 76–86.

¹³² Geiselmann, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 230–38.

¹³³ M. Eliade, Die Religionen und das Heilige (Salzburg 1954) 56: „Das Heilige ... hat die Eigenschaft, jeden Gegenstand des Kosmos in paradoxer Weise zu verwandeln, und zwar durch Vermittlung der Hierophanie (das ist: was aufhört, es selbst zu sein, insofern es ein Gegenstand des Kosmos ist, aber seine Erscheinung unverändert beibehält).“ S. auch K. D. Schmidt, Die Germanisierung des Christentums, in: *ders.*, Germanischer Glaube und Christentum (Göttingen 1948) 66–84, 83: „Der Germane glaubt, daß dynamische Wirkungsmöglichkeiten an materiellem Gut haften, Fluch wie Segen ...“.

sein. So sah sich denn auch die Frühscholastik, als sie die Tauftheologie aufzuarbeiten begann, mit dem Satz konfrontiert: Die Taufe ist das Sakrament des Wassers¹³⁴. Noch Gratian (* vor 1159) faßte die drei isidorischen Sakramente unter dem Oberbegriff *De consecratione* zusammen¹³⁵. Die Scholastik drängte dann aber die Auffassung von den konsekrierten Elementen wieder zurück und fand so ein neues Verständnis für das Geschehen und den Vollzug des Sakramentes. Petrus Cantor († 1197) zum Beispiel stellt fest, daß hinsichtlich der Taufe die Vorstellung vom geheiligten Wasser „bei den Alten“ einmal den Vorzug gehabt habe¹³⁶, und Roland Bandinelli, der nachmalige Papst Alexander III. († 1181), kann sogar erklären, das Taufsakrament bestehe nicht in der Konsekration des Wassers, der überhaupt keine eigentliche Wirkung zukomme, sondern in der Abwaschung und Tauchung, also im Vollzug¹³⁷.

Erst vor einem solchen Hintergrund wird klarer erkenntlich, welcher Auffassung die Konzilsväter von Orange anhängen, als sie die bischöfliche Konsekration des Öles zum entscheidenden Vorgang erklärten und in der Delegierung dann ganz großzügig verfahren konnten: Die Salbung ist Austeilung des heiligen Öles. Das unterschiedliche Gewicht von Konsekration und Austeilung spiegelt sich gerade auch in der abgestuften Korrelation zur Ämterhierarchie wider: Der Bischof allein konsekriert, während Priester oder Diakone austeilen können. In genau entsprechender Weise hat Isidor über die Eucharistie gesagt, daß die Konsekration dem Priester und die Austeilung dem Diakon zustehe¹³⁸. Nach römischer Praxis hingegen war der Bischof nicht allein der Konsekrator, er blieb hier auch der Spender. Man muß der allzeit konservativen Liturgie Roms attestieren, daß sie dadurch den Anschein der bloßen Austeilung vermieden hat. Bei ihr behält die Firmung den Charakter der liturgischen Feier, die den Empfänger wesentlich miteinbezieht: *manus imposito et chrismatis confirmatio* — das ist ein liturgischer Vorgang; in Gallien dagegen ist es *sanctum chrisma* — eine heilige Sache. Der gallischen Regelung gelang es zwar problemlos, die Verbindung von Taufe und Salbung aufrechtzuerhalten; in dieser Hinsicht aber stand ihr die römische Ordnung eigentlich nicht nach, solange sie nur auf jenen

¹³⁴ A. Landgraf, Die Definition der Taufe, in: *ders.*, Dogmengeschichte der Frühscholastik I–IV (Regensburg 1952/2 7–22. — Vom Wasser-Metabolismus ausgehend kam übrigens Berengar zu seiner Eucharistie-Auffassung; N. M. Haring, Berengar's Definitions of Sacramentum and Their Influence on Mediaeval Sacramentology, in: *Med. Stud.* 10 (1948) 109–41.

¹³⁵ Decretum III (De consecr.) d 1 [Kirchweihe], d 2 [Brot und Wein], d 4 [Taufe], d 5 [Chrisma].

¹³⁶ Summa de sacramentis I 34 (J.-A. Dugauquier, Pierre le Chantre = Analecta Med. Namuracensia 4 [Löwen – Lille 1954] 97²⁴).

¹³⁷ Sententiae (A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands [Freiburg i. Br. 1891] 264¹⁰): *Non enim baptismi sacramentum est in aque consecratione, que nullam baptismo prestat efficaciam, sed ad ipsius sacramenti decorem fit, sed in ablucione trinaque immersione.*

¹³⁸ Geiselman, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 193.

Bereich beschränkt blieb, in dem und für den sie geschaffen war: Rom selbst. Erst bei der Übertragung auf die großen Diözesen des Nordens ging ihre Geschlossenheit verloren. Ob aber zu diesem Zeitpunkt das theologische Problem der inneren Einheit von Taufe und Salbung überhaupt noch verstanden worden ist, scheint mehr als fraglich. Bei Beda hat man nicht den Eindruck, daß es ihm um die Ergründung der spezifischen Eigenart eines jeden Sakramentes gegangen wäre, wie etwa die Sakramente aufeinander bezogen werden müßten. Er stellt schlicht fest, das Chrisma sei eine heilige Gabe, und bei unterlassener Spendung entstehe den Gläubigen ein geistlicher Schaden¹³⁹. Hauptsache also, daß diese heilige Gnade ausgeteilt wird; wie sie dabei in den Sakramenten-Kosmos einzuordnen ist, scheint nebensächlich. Die römische Firmung hat damit im Grunde ebenfalls Austeilungscharakter angenommen.

2. Der *Vir Dei* und die Sakramentenspendung

Das metabolische Sakramentenverständnis mit seiner Betonung des Konsekrationsaktes hat auf die frühmittelalterliche Sakramentenspendung tief eingewirkt, und zwar in doppelter Weise. Es ist einmal die Sorge um den rechten Vollzug der Konsekration wie überhaupt aller heiligen Handlungen, und zum anderen die Frage nach der Qualifikation der konsekrierenden Person.

a) die Gewichtigkeit der Konsekrationshandlung

Solche Sorgen müssen auch Bonifatius bewegt haben, zunächst schon hinsichtlich der Taufworte. So fürchtete er wegen einer falsch gesprochenen Trinitätsformel für die Gültigkeit des Sakramentes, so daß der Papst ihn damit beruhigen mußte, daß doch die Kenntnis der lateinischen Grammatik nicht über die Heilswirkung entscheiden könne¹⁴⁰. Andererseits aber läßt die römische Antwort keinen Zweifel daran, daß die *evangelica verba* der Trinitätsformel gemäß der vom „Herrn erlassenen Regel“ anzuwenden seien¹⁴¹. Die Sollemnität dieser evangelischen Worte wird dabei so auffallend hervorgehoben, daß die Forderung nach einem ehrfürchtigen Umgang mit ihnen nur konsequent sein kann. Unverkennbar bahnen sich hier Tendenzen an, in dem Aussprechen dieser heiligen, weil vom Gottessohn selbst herrührenden Worte den eigentlichen entscheidenden Vorgang zu sehen. In der Eucharistie ist ein solcher Einengungsprozeß ebenfalls deutlich nachweisbar. Ursprünglich wurde dem ganzen Hochgebet, also dem Kanon mit seiner ein-

¹³⁹ [Sister] *M. Th. A. Carroll*, *The Venerable Bede, His Spiritual Teaching* = *The Cath. Univ. of America, Stud. in Med. Hist.* 9 [Washington 1946] 133: „All that Bede really can insist upon is that the imposition of hands constitutes a serious obligation for the bishops inasmuch as confirmation forms a part of Christ's plan for imparting spiritual strength to the faithful.“

¹⁴⁰ *Zachariae ep.* (MG Ep. sel. I 141⁸ Nr. 68).

¹⁴¹ S. Anm. 166.

leitenden Präfation, konsekrierende Wirkung zugesprochen. Aber schon Ambrosius hebt bei der Taufwasserweihe und ebenso bei der eucharistischen Konsekration die *caelestia verba*, den matthäischen Taufbefehl und die Abendmahlsworte, als die eigentlich effizienten Sätze hervor¹⁴². Bei Isidor von Sevilla setzt dann die erste Verstümmelung ein, weil nur noch der Kanon als konsekratorisch gilt¹⁴³. In Irland kommt während des 6. Jahrhunderts für den Einsetzungsbericht die Bezeichnung *oratio periculosa* auf¹⁴⁴, und zuletzt bleiben dann auch tatsächlich allein die Abendmahlsworte als Konsekrationsworte übrig¹⁴⁵. Religionsgeschichtlich gesehen erinnert die Sorge um die rechte Kultformel vernehmlich an jene Religionsmentalität, in der heilige Formeln mit größtem Bedacht nur nachgesprochen oder auch nur abgelesen werden dürfen, weil allein der völlig fehlerlose Vollzug die Wirkung garantierte¹⁴⁶. Von hier aus wird auch verständlich, warum noch der bejahrte Bonifatius in Rom anfragte, wo im Kanon die Kreuze zu machen seien. Die Antwort erfolgte in ganz präziser Deutlichkeit: Man gab dem nach Rom entsandten Lull einen Kanontext mit, worin die Stellen der Kreuzzeichen genau kenntlich gemacht waren¹⁴⁷. In entsprechender Weise wird man die ängstliche Sorge um die rechte Taufformel und überhaupt alle Ritusvollzüge zu interpretieren haben: Nur eine buchstäblich korrekte Ausübung garantierte die Gültigkeit.

b) der verdienstvolle Sakramentenspender

Muß schon wegen der zu fordernden Genauigkeit bei der Konsekration ein besonderes Augenmerk auch auf die vollziehende Person fallen, so noch stärker von einer anderen Leitvorstellung her: Es ist das Bild vom *vir Dei*, das dem vorrangigen „theologischen“ Produkt des frühen Mittelalters, der Heiligenvita, zugrunde liegt¹⁴⁸. Der Gottesmann erscheint hier als der ob

¹⁴² De sacramentis II 5, 14 u. IV 4, 14 (ed. O. Faller, in: CSEL 73 31³ u. 52¹⁰); Schmitz, Gottesdienst (wie Anm. 6) 89–93, 407–10); Geiselmann, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 200 f.

¹⁴³ Geiselmann, Die Abendmahlslehre (wie Anm. 123) 180–97.

¹⁴⁴ R. Kottje, *Oratio periculosa*, in: Archiv f. Liturgiewiss. 10/1 (1967) 165–68.

¹⁴⁵ J. Brinktrine, Die sakramentale Form der Eucharistie, in: Theologie u. Glaube 43 (1953) 411–25; ders., Die ersten Spuren der katholischen Lehre von der sakramentalen Form der Eucharistie, ebd. 44 (1954) 338–51; V. L. Kennedy, The Moment of Consecration and Elevation of the Host, in: Med. Stud. 6 (1944) 121–50.

¹⁴⁶ E. von Severus, Gebet I, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum VIII 1134–1258, 1152–62.

¹⁴⁷ MG Ep. sel. I 200²² Nr. 87.

¹⁴⁸ B. Steidle, Homo Dei Antonius. Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum, in: Antonius magnus eremita = Studia Anselmiana 38 (Rom 1956) 148–200; F. Lotter, Severinus, von Noricum = Monographien z. Gesch. d. MA 12 (Stuttgart 1976) 90–111. Eine zusammenfassende, gerade auch auf die theologischen Implikationen achtende Untersuchung über den *vir Dei* im Mittelalter scheint es nicht zu geben. — Ein Beispiel, wie sich dieses Problem im östlichen Christentum darstellt, bringt A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 25 (Göttingen 1972) 98–124.

seiner Verdienste bevorzugte Vermittler göttlicher Gaben und Gnaden. Der Historiker F. Graus hat am Ende einer langen Untersuchung über die Wunderberichte der frühmittelalterlichen Vitenliteratur das Fazit gezogen: Das Wunder muß erbeten werden¹⁴⁹. Wer also die von Gott stammende Virtus verfügbar machen und die himmlischen Heilsgaben austeilen will, der muß zuvor darum bitten. Genau das ist die allenthalben an einen Gottesmann gerichtete Erwartung¹⁵⁰. Sulpicius Severus beschreibt anschaulich, wie der heilige Martin plötzlich nach intensivem Gebet die göttliche *virtus* in sich gespürt habe und erst dann das Wunder einer Totenerweckung habe wirken können¹⁵¹. Langes Gebet und asketische Selbstreinigung sind die unerlässliche Vorbedingung, und zwar zuerst einmal auf seiten des Vermittlers und austeilenden Spenders. Hinter der erhöhten Sorgfalt hinsichtlich der Lebensführung des Heilsvermittlers steht also eine ganz spezielle Auffassung von Mittlerschaft, bei der sogar portionshaft gerechnet werden kann: Was nicht verdient worden sei, könne auch nicht ausgeteilt werden. Ein von seinen Amtsgeschäften geplagter Bischof verfügt nicht mehr über die *virtus*, die ihm als reinem Asketen einmal zur Verfügung stand¹⁵²; ebenso hören am Grabe des Gründerheiligen die Wunder auf, wenn der Konvent in der Klosterzucht nachläßt, und sie leben wieder auf, sobald eine Reform stattgefunden hat^{152a}. Dabei bleibt die Gnade selbstverständlich immer als Gabe Gottes anerkannt, aber sie wird eben vorzüglich jenen geschenkt, die sich in harter Askese ihrer würdig erwiesen haben¹⁵³. Den Hagiographen ist jedenfalls klar, daß die Wunder wegen der Verdienste ihrer Heiligen geschehen¹⁵⁴. Die

¹⁴⁹ F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (Prag 1965) 52. Die ebd. 88–120 beschriebenen Heiligtypen werden zu wenig auf ihren theologischen Hintergrund hin befragt.

¹⁵⁰ Ebd. 53 ff.

¹⁵¹ Vita Martini 7, 3 (*J. Fontaine*, Vie de Saint Martin I–III = Sources Chrét. 133–35 [Paris 1967/69] I 268): *Et cum aliquandiu orationi incubuisset sensissetque per spiritum Domini adesse uirtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat euentum*; s. auch die Erläuterungen ebd. I 166 ff, II 618–23.

¹⁵² So Sulpicius Severus über den heiligen Martin; Dialogus II 4 (ed. C. Halm, in: CSEL 1 184¹⁷).

^{152a} Vita III. s. Liudgeri II 26 (ed. W. Diekamp, in: Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster [Münster 1881] 123): *in nostrae professionis titulo negligentiores et tepidiores esse coepimus, signa quoque, quae eatenus apud nos fiebant, cessarunt. . . aliquantum expurgare conati sumus, . . . signa, quae intercepta fuerunt, iterum fieri coeperunt*.

¹⁵³ Cassianus, Institutiones VI 18 (ed. M. Petschenig, in: CSEL 17 125¹⁹): *diuersa sunt dona et non omnibus una gratia spiritus sancti tribuitur, sed ad quam se unusquisque studio uel industria sua dignum aptumque praebuerit*. S. auch F. de Graaf, De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingens, in: Ons Geestlijk Erf 15 (1941) 163–227, 210–27.

¹⁵⁴ In der um die Wende des 8./9. Jahrhunderts verfaßten Vita des heiligen Ansbert († 693) werden zum Beispiel die dem Heiligen nachgerühmten Wunder ausdrücklich auf seine *merita* zurückgeführt; Vita Ansberti 26 (MG SS rer. Merov. V 636²⁸), ebd. 29 (638³), 32 (638^{28 33}, 639²), 33 (639^{9 12}), 34 (639^{30 35}), 35 (640¹⁰).

beste Garantie bieten überhaupt die Mönche, weil ihre pflichtmäßige Askese ihnen gewissermaßen einen Gnadenvorrat einbringt. Der wirklich verdienstvolle Gottesmann gewinnt auf diese Weise eine unworbene Position, liegt es doch bei ihm, wem er seine Gaben weitergibt¹⁵⁵. Wenn Karl Martell und Swanahild ihren Son Grifo dem besonderen Gebet des Bonifatius empfehlen, dann haben wir ein einprägsames Beispiel für dieses Denken auch aus dessen Leben¹⁵⁶.

Wichtig ist nun die Beobachtung, daß dieses Bild vom *vir Dei* in nicht geringem Maße auf die Auffassung vom Priestertum und von der Sakramentenspendung eingewirkt hat. Denn auch ein Priester hat nur dann Leuchtkraft, wenn er die Kirche mit seinen Verdiensten zu erhellen vermag¹⁵⁷. Schon Willibalds Schilderung der Priesterweihe des Bonifatius ist in dieser Hinsicht bemerkenswert: Dieselbe erscheint nämlich als der bekrönende Abschluß eines langen asketischen Aufstiegs; nun endlich sei er mit vielen Gnadengaben ausgestattet gewesen¹⁵⁸. Von solcher Auffassung her muß das Kloster als die einzig wahre Schule des Priestertums erscheinen, weil nur hier die rechte asketische Vorbereitung und „Anreicherung“ geleistet wird. Es geschieht denn auch genau in dieser Periode, daß die Klostergemeinschaften — ursprünglich reine Laiengruppen von Asketen — sich zu Priesterkommunitäten wandeln¹⁵⁹; in entsprechender Weise wird gleichzeitig versucht, den Klerus durch kanonische Regeln — so zum Beispiel in der Regel Chrodegangs — zu einem klosterähnlichen Gemeinschaftsleben zusammenzuschließen¹⁶⁰. Wenn darum Bonifatius für seine Bischofsweihen vornehmlich Mönche auswählte, ja in der ganzen Missionsarbeit sich hauptsächlich auf Klosterleute stützte¹⁶¹, dann dürfen wir dahinter seine Sorge vermuten, daß sonst ohnehin alles nutzlos sei; denn Priester müssen, so schreibt er einmal, durch Verdienste hervorragen¹⁶². Angesichts des Lebenswandels vieler Vertreter des fränkischen Episkopates befahlen ihn solche Gewissensbedenken, daß er in Rom Auskunft erbat, ob er sich mit diesen Leuten überhaupt an einen Tisch setzen dürfe¹⁶³. Es sind dabei hauptsächlich zwei Übel, die

¹⁵⁵ Ein ausführliches Beispiel in Vita Bertini 19 (MG SS rer. Merov. V 765 ff.).

¹⁵⁶ Bonifatii ep. 48 (MG Ep. sel. I 77¹¹): *memoria vestra [=Griponis] nobiscum est coram Deo, sicut et pater vester vivus et mater iam olim mihi commendarunt.*

¹⁵⁷ Vita Columbani I 2 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 155⁷): *ut sol vel luna astraque omnia noctem diemque suo nitore nobilitant, ita sanctorum merita sacerdotum ecclesiae monumenta roborant.*

¹⁵⁸ Vita Bonifatii 3 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 11 f.).

¹⁵⁹ O. Nußbaum, Kloster, Priestermonch und Privatmesse = Theophaneia 14 (Bonn 1961) 65–81; A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeyer = Liturgiewiss. Quellen u. Forsch. 58 (Münster i. W. 1973) 156–59. Einen Einblick in die Zahlen des Fuldaer Konventes gibt K. Schmid, Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem, in: Frühmittelalterl. Stud. 4 (1970) 173–200.

¹⁶⁰ Häußling, Mönchskonvent (wie Anm. 159) 142–56.

¹⁶¹ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 200 ff.

¹⁶² Ep. 78 (MG Ep. sel. I 166¹⁹): *sacerdos debet esse meritum sublimitate celsior.*

¹⁶³ Gregorii II ep. (MG Ep. sel. I 47⁹), Bonifatii ep. 63 (ebd. 130¹⁶), ep. 86 (192¹⁶).

ihn sogar für die Sakramentenspendung fürchten lassen: einmal das Zusammenleben mit einer Frau und dann das Waffentragen und Blutvergießen¹⁶⁴. Mehrmals hat er in Rom angefragt, ob zum Beispiel die von solchen unenthaltensamen Priestern gespendeten Taufen nicht zu wiederholen seien¹⁶⁵. Dem bereits Siebzugjährigen muß Papst Zacharias noch einmal in aller Deutlichkeit schreiben, daß eine Taufe, selbst wenn sie vom schlimmsten Verbrecher, Häretiker, Schismatiker, Räuber oder Ehebrecher vollzogen werde, ihre Gültigkeit habe, sofern nur die rechte Form eingehalten worden sei¹⁶⁶. Für Bonifatius war offenbar die Idee einer Taufspendung durch unenthaltensam lebende Kleriker unerträglich und immer von neuem beunruhigend. Eine seit den Auseinandersetzungen Augustins mit den Donatisten erledigt geglaubte Auffassung, daß nämlich die Sakramentenwirkung von der persönlichen Würdigkeit des Spenders abhängig sei¹⁶⁷, lebt hier wieder auf. Tatsächlich finden sich denn auch Heiligenviten, in denen eine erfolgreiche geistliche oder weltliche Karriere auf die Segenskraft des Taufspenders und Paten zurückgeführt wird¹⁶⁸. Daß ein Heiliger ob seines *meritum* und seiner *virtus* zur Taufspendung herbeigebeten wird, ist geradezu hagiographisches To-

¹⁶⁴ Bonifatii ep. 50 (ebd. 82²⁰); Concilium Germanicum, c. 1 u. 2 (MG Cap. I 25⁸).

¹⁶⁵ Gregorii II ep. (MG Ep. sel. I 46¹⁸ Nr. 26), Zachariae ep. (ebd. 122¹⁴ Nr. 60).

¹⁶⁶ Zachariae ep. (ebd. 173²⁷ Nr. 80): *scripsisti, ut, si evangelicis quis verbis invocata trinitate iuxta regulam a Domino positam quicumque mersus esset in nomine patris et filii et spiritus sancti, quod sacramentum sine dubio haberet; et tam fortiter verbis evangelicis fuisset consecratum baptismum, ut, quamvis sceleratissimus quisque hereticus vel scismaticus aut latro vel fur sive adulter hoc homini petenti ministraret, tamen Christi esset baptismum evangelicis verbis consecratum; et e contra, licet si minister iustus fieret et si trinitatem iuxta regulam a Domino positam in lavacro non dixisset, verum baptismum non esset quod dedit: pro illis itaque inmundis et incestis viris hereticis atque scismaticis, qui in nomine trinitatis petentes baptizant, sed et de his, qui sine invocatione trinitatis mergunt in fonte baptismatis, fraternitati tuae notum est, quid de illis sacrorum canonum series continet.*

¹⁶⁷ W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* = Frankf. Theol. Stud. 5 (Frankfurt/M. 1970), 103–124.

¹⁶⁸ Vita Faronis 21–22 (ed. J. Mabillon, *Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti II* [Macon 1936 = Paris 1669] 612): *In qua tantum virtute prudentiae ubertim floruit, ut a Regibus honore magnificentissimo amplificaretur, ac pro pacto amicitiae filium Chilperici Regis a sacro fonte suscipiens, Baptismatis novus regenerator efficeretur. Qui Chlotharius nomine postmodum Monarchiae trium Regnorum primus obtentor ex origine Francorum esse meruit. Unde manifeste datur intelligi, meritis viri Dei hanc dignitatem emeruisse, a quo accidit spiritualiter regeneratum esse.* Von der Segenskraft des Heiligen kann Ähnliches gesagt werden; ebd. 14–17 (612): *Obtulerunt [Antharius et conjunx Aia] . . . proprios duos filios benedictioni illius, quos spiritualibus verbis roreque caelestis gratiae cum genitore, matreque eorum perfundens invocavit electos Dei fieri participesque regni aeterni. Cuius verbis hodie fulget S. Antharius, caelo meritis, et . . . Matrona . . . coruscat magnis miraculis. Nec etiam filii ejus ab hac gratia Christi exstiterunt remoti, ut qui unius viri Dei benedictione fuerunt uniti, essent et pares et aequalis meriti.* S. dazu J. Guerout, *Faron* in: *Dict. d'Hist. et Géogr. Eccl. XVI* (1967) 643–65, 643, 661.

pos¹⁶⁹. Bonifatius steht hier mit anderen in einer „semipelagianischen“ Linie, die offenbar im Mönchtum nie ganz untergegangen ist¹⁷⁰, die dann durch die kolumbanische Klosterbewegung in Gallien sogar einen neuen Auftrieb erfahren hat¹⁷¹ und noch in den Kämpfen der gregorianischen Reformen gegen beweihte Priester fortwirkt¹⁷². Es gewinnt dabei den Anschein, daß die geschlechtliche Enthaltensamkeit auch aus Gründen kultischer Reinheit gefordert worden ist¹⁷³; es wäre das ein Wiederaufleben religionsgeschichtlich älterer Vorstellungen, für die man im Alten Testament reichlich Belegstellen finden konnte¹⁷⁴. Wie stark und wie lange im übrigen die Interdependenz von den persönlichen Verdiensten des Spenders mit der Taufeffizienz empfunden worden ist, geht schließlich auch daraus hervor, daß zahlreiche scholastische Tauftraktate gerade diesen Punkt behandeln, ob nämlich die persönliche Heiligkeit des Spenders einen Einfluß auf die mitgeteilte Gnade habe¹⁷⁵. Zwar findet man rasch den Weg zurück zum augustinischen Konzept von der reinen Werkzeuglichkeit des Spenders, und doch bleibt ein Zögern; die Sympathie für den heiligen Spender ist oft genug deutlich spürbar¹⁷⁶.

¹⁶⁹ A. Angenendt, Taufe und Politik im frühen Mittelalter, in: Frühmittelalterl. Stud. 7 (1973) 143–68, 144–51.

¹⁷⁰ J. Chéné, Le Semipélagianisme du Midi de la Gaule, in: Rech. de Sc. Rel. 43 (1955) 321–41; C. Vagaggini, La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana, in: Studia Benedictina = Studia Anselmiana 18/19 (Rom 1947) 17–83: Schon die Regel Benedikts ist von dieser theologischen Problematik nicht mehr eigentlich berührt.

¹⁷¹ Der Mangel an Askese scheint der eigentliche Vorwurf Kolumbans gegen die galische Kirche gewesen zu sein; Vita Columbani I 5 (MG SS rer. Germ. in us. schol. 161^b): *neglegentia praesulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat christiana, nam penitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea repperiebatur locis.*

¹⁷² M. Boelens, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche [bis 1139] (Paderborn 1968) 116–63; G. Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat I = Pápste und Papsttum 5/1 (Stuttgart 1973) 47–86; H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Darmstadt 21961) 14 ff. u. ö.

¹⁷³ Am deutlichsten erscheint dieses Motiv in einem Brief des Papstes Zacharias, der in der Frage gipfelt (MG Ep. sel. I 88²⁷ Nr. 51): *Quis enim sapiens habens cor eos estimet sacerdotes, qui neque a fornicationibus absterneunt neque ab effusione sanguinum manus servant innocias?* – Zu diesem Motiv in der Zölibatsforderung s. R. Gryson, Les Origines du Célibat Ecclesiastique du premier au septième siècle (Gembloux 1970) 200; s. ferner R. Kottje, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeyer in der Westkirche und die Zölibatsforderung, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 82 (1971) 218–28; H. Hammerich, Der tägliche Empfang der Eucharistie im 3. Jahrhundert, ebd. 84 (1973) 93–95.

¹⁷⁴ Gryson, Les Origines du Célibat (wie Anm. 173) 198 f.; R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters = Bonner Hist. Forsch. 23 (Bonn 21970) 69–83; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 6 (Gießen 1910) 65–75, 206–10, 222–38.

¹⁷⁵ Einige Hinweise bei A. Landgraf, Potestas auctoritatis..., in: ders., Dogmengeschichte (wie Anm. 134) III/1 169–209.

¹⁷⁶ Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente (wie Anm. 126) 54–95. Die Auffassung des Persönlichen im Spender habe zum Beispiel Hugo von St. Viktor wenigstens theoretisch dazu verführt, das persönliche Element seitens des Spenders zu sehr hervorzuheben (ebd. 65). – Wenn einmal herausgearbeitet ist, in welchem Maße das Bild vom *vir*

Das Fazit, das am Ende dieses Kapitels zu ziehen ist, lautet demnach: Das in der gallikanischen Liturgie sich widerspiegelnde metabolische Sakramentenverständnis, das mit dem Stichwort konsekrierte Materie umschrieben werden kann und das ob seiner Einfachheit im theologilosen Frühmittelalter weithin Anklang gefunden hat, ist allem Anschein nach für die Ausbreitung der zweiten postbaptismalen Salbung ein wichtiges Motiv gewesen; man wollte die Austeilung heiliger gnadentragender Materie gerade auch bei der bischöflichen Firmung nicht unterlassen. Bonifatius ist offensichtlich bestrebt gewesen, sich nicht eines geistlichen Schadens an seinen Gläubigen schuldig zu machen.

Die Auffassung von der geheiligten Materie mußte ferner die Konsekration als den entscheidenden Vorgang hervortreten lassen. Sie weckte einmal eine besondere Sorge um den rechten Vollzug dieses Aktes, darüber hinaus aber vor allem auch die Frage nach der Qualifikation der konsekrierenden Person. Beide Momente finden sich bei Bonifatius: die ängstliche Vergewisserung nach den rechten Ritusformen und dann seine Sorge um die von unkanonisch, insbesondere unenthaltlich lebenden Klerikern gespendeten Tauen; nach seiner Meinung vermögen offenbar nur verdienstvolle Priester die himmlischen Heilsgaben zu vermitteln, auch bei der Taufe.

III. Religions- und sozialgeschichtliche Hintergründe

Daß gerade Bonifatius mit der Übertragung der zweiten postbaptismalen Salbung Roms in den Norden eine so folgenreiche Neuerung durchgesetzt hat, könnte Anlaß sein, das immer noch nachwirkende Bild des „romhörigen“ Angelsachsen, der einem machthungrigen Papsttum den Zutritt zu

Dei (s. Anm. 148) das Sakramentenverständnis beeinflusst hat, dann werden sich vermutlich auch andere Probleme, in denen die Forschung heute noch unsicher ist, abklären lassen. So hat E. Werner (Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert = Sitzungsber. der Sächsischen Akad. d. Wiss. zu Leipzig, phil. hist. Kl. 117/5 [Berlin 1975] 40) den „häretischen Spiritualismus“ darauf zurückgeführt, daß ein „Zug zur Vergeistigung primitiver, handgreiflicher Religiosität im 12. Jahrhundert in der Luft“ gelegen habe. Dies scheint auch für die *merita* zuzutreffen; mochte man dieselben im Frühmittelalter portionshaft-dinglich verstanden haben, so werden sie im Hochmittelalter als eine Art religiösen Engagements bewertet. In beiden Fällen aber gelten sie als Voraussetzung heilsmittlerischen Wirkens. Wenn nun die Auffassung von der Heiligkeit des Heilsmittlers im Grunde ununterbrochen weitergelebt hat, dann ist auf die jeweils zeitspezifische Abwandlung zu achten, nicht aber unbedingt nach teilweise weit hergeholteten häretischen Einflüssen zu suchen. — Weiter dürfte von hier aus verständlich werden, warum die Kurie — wie H. Grundmann (Religiöse Bewegungen [wie Anm. 172] 50 ff) mit Verwunderung feststellt — während des 12. Jahrhunderts keine deutlichere dogmatische Sprache gegen die ketzerische Auffassung vom heiligen Sakramentenspender gesprochen hat. Der Grund dürfte darin liegen, daß diese Auffassung zunächst auch bei den Ernstgesinnten und Reformern eine Unterstützung erfahren hat. Der endgültige theologische Klärungsprozeß erfolgte erst im Laufe des 12. Jahrhunderts; erst dann konnte klarer geurteilt werden.

weiteren Herrschaftsmöglichkeiten eröffnet habe, erneut bestätigt zu sehen. Doch ist längst erkannt, daß in dieser Bewertung zu deutlich zeitbedingte Aversionen mitschwingen, oft eine konfessionell, politisch oder „germanistisch“ bedingte Abneigung gegen das Papsttum^{176a}. Es soll hier darum nicht ein Nachgefecht zu einem eigentlich obsoleten Streit geliefert werden. Statt dessen sei versucht, mit Hilfe einiger religions- und sozialgeschichtlicher Hinweise jene Mentalität näher zu beschreiben, aus der heraus sich die bonifatianisch-karolingische Liturgiereform entwickelt hat.

1. *Der allein wahre Ritus*

Zunächst einmal muß die Verpflichtung, das in Rom übliche Initiationsritual auch nördlich der Alpen zu befolgen, als erstaunlich bezeichnet werden; erstaunlich wegen des Faktums, daß überhaupt ein solches Ansinnen gestellt wird. Auf ein bestimmtes liturgisches Formular des Apostolischen Stuhles zu verpflichten, muß nämlich von den älteren römischen Gepflogenheiten her als ungewöhnlich bezeichnet werden. Denn, so resümiert der Straßburger Liturgiehistoriker Cyrille Vogel, in Kultfragen sei Rom immer äußerst liberal gewesen und habe außerhalb des suburbikarischen Italien nie auf die Annahme seiner gottesdienstlichen Bräuche gedrungen¹⁷⁷. Eine Ausnahme bildet dabei allerdings der für die Firmgeschichte so wichtige Brief Innozenz' I. Dort wird aufgrund der Petrusautorität eine Befolgung der römischen Liturgie im ganzen Westen gefordert¹⁷⁸. Um so bemerkenswerter ist es, daß dieser Anspruch sich damals nicht hat durchsetzen können. Die

^{176a} Daß freilich solche Gedanken noch nicht ganz vergessen sind, zeigt *H. Kuhn* (Die gotische Mission. Gedanken zur germanischen Bekehrungsgeschichte, in: *Saeculum* 27 [1976] 50–65, 63): „Das Hauptwerk des ... Bonifaz bestand darin, das deutsche Christentum ganz dem römisch-hierarchischen System zu unterwerfen und in allem und jedem die engen und strengen Regeln durchzusetzen, die Rom in Jahrhunderten für Kirche und christliches Leben aufgesetzt hatte, und damit nicht nur auszurotten, was die Iroschotten und gewiß auch schon die Goten an Eigenem hinterlassen hatten, sondern auch die Keime anderer eigenständiger Entwicklung zu ersticken und dazu das geistige Erbe der germanischen Vergangenheit zu ersetzen.“

¹⁷⁷ *C. Vogel*, *La Réforme Liturgiques sous Charlemagne*, in: *Das geistige Leben*, hg. von *B. Bischoff* = *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben II*, hg. von *W. Braunfels* (Düsseldorf 1965) 217–32, 217 ff; *ders.*, *Les Echanges Liturgiques entre Rome et les Pays Francs jusqu'à l'Epoque de Charlemagne*, in: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' alto Medioevo* 7 (Spoleto 1960) 185–295, 198 ff; *ders.*, *Introduction* (wie Anm. 7) 248 ff. S. auch *Jungmann*, *Liturgie der christlichen Frühzeit* (wie Anm. 51) 216: „Rom war sich zwar dessen bewußt, daß ihm die Leitung der Kirche zustand. Aber in Fragen des Gottesdienstes hat Rom damals und noch durch viele Jahrhunderte von seinem Recht kaum Gebrauch gemacht.“ S. auch (gelegentlich überspitzt) *F. Heiler*, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus = Die Kath. Kirche d. Ostens u. Westens* 2/1 (München 1941) 3–112.

¹⁷⁸ *Cabié*, *La Lettre du Pape Innocent I^{er}* (wie Anm. 59) 18¹²: *quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari.*

Bischöfe Südostgalliens haben sich mit ihrer abweichenden Entscheidung wahrscheinlich sogar direkt gegen die von Innozenz propagierte Übernahme des römischen Salbungsritus ausgesprochen, wie ja auch die spanische Kirche bewußt an einem anderen Usus festgehalten hat. Warum nun auf einmal zu Beginn des 8. Jahrhunderts bei Bonifatius ein neuer und dazu noch erfolgreicher Vorstoß?

a) die frühmittelalterliche Ritualisierung

In der Tat, die Rom nachgerühmte Liberalität bestimmt zum Beispiel noch ganz den Geist und die Entscheidungen Gregors des Großen (590–604). Als der zur Mission nach England entsandte Mönch Augustinus ob der in Rom und Gallien differierenden Meßzelebration besorgt um Rat fragte, empfahl der Papst, nach dem Maß der Gottgefälligkeit zu entscheiden: Ob aus Rom, Gallien oder von wo immer, was Gott am meisten wohlgefallen könne, das solle er in der jungen Kirche Englands einführen¹⁷⁹. Ebenso weiterherzig beantwortete Gregor eine spanische Anfrage, ob bei der Taufe eine einmalige oder dreimalige Tauchung erforderlich sei: *In una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa*¹⁸⁰. Trotzdem glaubte eine spanische Synode wegen dieser Frage ein Schisma heraufziehen zu sehen¹⁸¹, und 200 Jahre später betrachtete Alkuin, der Hoftheologe Karls des Großen, die dreifache Tauchung als ein unabdingbares Zeichen der Rechtgläubigkeit¹⁸². Diese zwischen Gregor dem Großen und Alkuin sich so radikal verhärtende Beurteilung, sogar in ein und derselben Detailfrage, ist Anzeichen für eine generell zu beobachtende Veränderung. E. Kantorowicz hat von einer „drift of the age toward liturgifying“ gesprochen¹⁸³. In dieser Drift tauchen Phänomene wieder auf, die von der Religionsgeschichte her als Ausdrucksweisen

¹⁷⁹ Beda, *Historia eccl. gentis Anglorum* I 27 (Plummer [wie Anm. 30] I 49): *Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt, elige; et haec ... apud Anglorum mentes in consuetudinem depone*. Die Echtheit dieses bei Beda zitierten Papstbriefes ist freilich umstritten; S. Brechter, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Großen* = *Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Ben.-Ordens* 22 (Münster i. W. 1941) 50–109, bes. 68–72 (gegen Echtheit); R. Kottje, *Studien zum Alten Testament* (wie Anm. 174) 110–116 (vorsichtig für die Echtheit). Selbst wenn sich die Unechtheit endgültig erweisen sollte, bleibt das Faktum, daß in der Zeit vor der Fertigstellung von Bedas Kirchengeschichte, in der dieser Text mitgeteilt wird, noch eine so weitherzige Liturgieauffassung vertreten werden konnte. — C. Vogel geht auf die Echtheitsfrage dieses Briefes, den er als wichtigen Zeugen für seine Auffassung zitiert, nicht ein.

¹⁸⁰ Ep. I 41 (MG Epp I 57¹⁸); P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien II* = *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse*, Jg. 1927/28, 2. Abh. (Heidelberg 1927) 14–21; J. Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens IX* = *Span. Forsch. d. Görresgesellsch.* I 9 (Münster i. W. 1954) 33–116, 96 f.

¹⁸¹ *Concilium Toletanum IV a. 633, c. 4* (Vives [wie Anm. 79] 191 ff.

¹⁸² G. E. Ellard, *Master Alcuin, Liturgist* (Chicago 1956) 68–85.

¹⁸³ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study of Liturgical Acclamations* = *Univ. of California Publ. in Hist.* 33 (Berkeley — Los Angeles 1958) 60.

des selbstwirksamen Ritus bekannt sind¹⁸⁴, die in der Rechtsgeschichte als Verhängnischarakter des Rechtes bezeichnet werden¹⁸⁵, die fast immer auf eine genaue Befolgung des Ritus aus sind und die insgesamt als Kennzeichen archaischen Denkens gelten können¹⁸⁶.

Ein Beispiel: Im Jahre 680 wurde der Westgotenkönig Wamba vom Thron gestoßen. Das geschah in der Weise, daß man ihn betäubte, ihm dann während der Ohnmacht vor Zeugen das Haar schor und eine Kutte anlegte. Das heißt, man vollzog an ihm den Ritus der Mönchwerdung, mit dem ein Todkranker auf honorable Weise in den Stand der Büsser versetzt wurde. Im Falle der Genesung mußte ein solcher allerdings sein weiteres Leben im Kloster zubringen. Ein Jahr später hatte sich die Reichssynode von Toledo mit dem Vorfall zu befassen. Sie befand, daß der Ritus rechtens vollzogen sei und damit unumstößlich gelten müsse. Auch der König selbst hat, ohne dem Geschehen jemals zuzustimmen, die Konsequenz des Lebens im Kloster für unvermeidlich gehalten. Bis hierhin bietet der Vorgang ein klares Beispiel für die Auffassung vom selbstwirksamen Ritus, der, einmal vollzogen, als ehernes Gesetz gilt, nicht mehr abgewandelt werden kann und niemals Ausdruck individueller oder subjektiver Gestimmtheit ist. Doch hatte die Synode damit noch nicht ihr letztes Wort gesprochen: Einen Bewußtlosen in den Büsserstand zu versetzen, wird für die Zukunft unter Strafe gestellt¹⁸⁷. Der Entscheid wandelt sich damit zu einem doppelbödigen Kompromiß, der freilich die Bewußtseinslage der Zeit aufs beste erläutert: Man weiß noch, daß zum Eintritt in den Büsserstand die freie Entscheidung gehört; darum das Verbot für die Zukunft. Aber dieses Wissen ist nicht stark genug, die Wirkung des einmal vollzogenen Ritus in Frage zu stellen. In der alten Kirche dagegen waren nicht selten generelle Bedenken gegen solche Bekehrungen auf dem Krankenbett geäußert worden, weil die mit der Todesgefahr gegebene Zwangslage die erforderliche Freiheit einschränke. Was vollends in unredlicher Absicht erschlichen sei — so Tertullian —, habe ohnehin keinen Bestand¹⁸⁸. Hier jedoch vermag selbst die zutage liegende Evidenz, daß in

¹⁸⁴ F. Heiler, *Das Gebet* (München — Basel 51969) 150–56.

¹⁸⁵ K. S. Bader, *Recht — Geschichte — Sprache*, in: *Hist. Jahrb.* 93 (1973) 1–20, 6 ff.; E.-W. Böckenförde, *Der Rechtsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: *Archiv f. Begriffsgesch.* 12 (1968) 145–65, 149–52.

¹⁸⁶ S. Anm. 225.

¹⁸⁷ *Concilium Toletanum XII a. 681, c. 1 u. 2* (*Vives* [wie Anm. 79] 386 ff.); F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter* (Darmstadt 31963) 344 f.; D. Claude, *Adel, Kirche und Königstum im Westgotenreich* = *Vortr. u. Forsch. Sdbd.* 8 (Sigmaringen 1971) 166 ff. — Zur Mönchwerdung auf dem Sterbebett als einer honorablen Form der Kirchenbuße s. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* = *Münchener Stud. z. Hist. Theol.* 7 (München 1928) 128–42; C. Vogel, *La Discipline Pénitentielle en Gaule des Origins à la Fin du VII^e siècle* (Paris 1952) 118–21, 132–38.

¹⁸⁸ E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* = *Münsterische Beitr. z. Theol.* 36 (Münster i. W.) 88 ff.

hinterhältiger und bössartiger Weise Zwang ausgeübt worden war, nichts mehr zu ändern. Denn — so lautet die Begründung — wie die Taufspendung auch bei Kindern, die noch nicht zum Bewußtsein gelangt seien, ihre Wirkung tue, so ebenfalls die an einem Bewußtlosen vollzogene Klostereinweisung. Mit der Praxis der Kindertaufe wird hier — wie dann übrigens noch so oft¹⁸⁹ — die Unwiderruflichkeit der Rituswirkung begründet. Von solchen Vorgängen her versteht man die peinliche Sorgfalt im Umgang mit dem Ritus, weil er in seiner Wirkung heilig und furchtbar zugleich war. Darum auch die ständige Vergewisserung nach seiner rechten Form; nicht etwa, weil ein falscher Ritus nur wirkungslos gewesen wäre, nein bereits ein defekter Ritus machte sündig. Bei den Auseinandersetzungen zwischen der irischen und der dem römischen Brauch folgenden englischen Kirche, die sich im 8. Jahrhundert über den rechten Ostertermin, die rechte Tonsur und ähnliche Usancen stritten¹⁹⁰, hätten viele gefürchtet — so Beda —, sich auf dem falschen Weg zu befinden und so des Heiles verlustig zu gehen¹⁹¹. Wohl-gemerkt, hinter dem Ostertermin wird nicht eine bestimmte Auferstehungs-theologie diskutiert und hinter der Tonsur auch keine besondere Theologie des Amtes; es ist vielmehr die Suche nach dem rechten Usus, weil nur einem bestimmten Tag des Jahres die Heiligkeit des Osterfestes anhaftet¹⁹² und weil bei der Tonsur ebenfalls nur eine bestimmte Form des Haarschnittes das heiligende Priesterzeichen sein kann. Wer in solchen Fragen den falschen Bräuchen folge, so verkündigt Wilfried von York seinen Widersachern auf der berühmten Synode von Whitby, der begehe eine Sünde (*absque ulla dubietate peccatis*)¹⁹³. Römische Quellen dieser Zeit beginnen alsbald, Ähnliches zu proklamieren: Der erste Ordo Romanus, eine ausführliche Beschreibung der um 700 üblichen Papstmesse, spricht wegen eines unerlaubten Austausches von Lektoren und Sängern sogar schon von Exkommunikation (*a pontifice excommunicabitur*)¹⁹⁴.

¹⁸⁹ A. M. Landgraf, Kindertaufe und Glaube, in: *ders.*, Dogmengeschichte der Früh-scholastik 3/1 (Regensburg 1954) 279–345.

¹⁹⁰ Heiler, Altkirchliche Autonomie (wie Anm. 177) 152–62; Mayr-Harting, The Coming of Christianity (wie Anm. 19) 103–13.

¹⁹¹ Beda, Hist. eccl. III 25 (Plummer [wie Anm. 30] I 182); s. auch den Exkurs ebd. II 348–54. — Eine Parallele kann man in den Auseinandersetzungen zwischen den hochmittelalterlichen monastischen Reformgruppen finden, bei denen Veränderungen der Tracht als schismatische Neuerungen hingestellt wurden; s. K. Hallinger, Gorze — Kluny = Studia Anselmiana 22–25 (Rom 1950/61) 661–734.

¹⁹² H. M. Schaller, Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte, in: Dt. Archiv 30 (1974) 1–24, 22 ff. Anhand eines reichen Quellenmaterials wird hier gezeigt, wie der „heilige Tag“ bevorzugt worden ist, weil man sich von seiner „Heiligkeit“ einen förderlichen Einfluß auf die getätigten Akte versprach. S. ferner G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1956) 434–45; F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion = Die Religionen der Menschheit 1 (Stuttgart 1961) 150–61.

¹⁹³ Beda, Hist. eccl. III 25 (Plummer [wie Anm. 30] I 188).

¹⁹⁴ Ordo Romanus I 39 (Andrieu [wie Anm. 23] II 80). — Freundlicher Hinweis von Herrn Dr. N. Gussone, Münster.

Es kann kein Zweifel sein, wir stehen hier vor einer tief ansetzenden Umwertung: Einem bestimmten Ritus wird auch in solchen Einzelheiten, die nach unserer Meinung theologisch gänzlich belanglos sind, Alleingeltung und — noch folgenreicher — Heilsbedeutung beigemessen. Nicht mehr die Theologie wirkt hier regulierend auf den Ritus ein, dieser gewinnt vielmehr eine vorher nicht gekannte Verselbständigung und Eigenbedeutung. An die Stelle der wahren Theologie, so wird man pointiert formulieren dürfen, tritt jetzt der allein wahre Ritus. Die Tiefe des sich hier abzeichnenden Umbruchs wird am besten im Kontrast mit dem Neuen Testament sichtbar. Obwohl dort die Aussagen über die Taufe weit zahlreicher sind als über die Eucharistie, können wir uns doch keine genaue Vorstellung vom Taufritus machen. „Was wir aus den neutestamentlichen Schriften über den Vollzug der Taufe mit Sicherheit erheben können“, so schreibt Edmund Schlink, „erlaubt nicht die Rekonstruktion einer einheitlichen Gestalt der frühchristlichen Taufhandlung. Wir haben mit einer Mannigfaltigkeit von Vollzugsweisen zu rechnen. . . . Hauptthema ist das in der vollzogenen Taufe geschehene neuschaffende Handeln Gottes, das in einer Mannigfaltigkeit von Begriffen bezeugt wird“¹⁹⁵. Im Neuen Testament also ein theologisch höchst intensiv und vielfältig expliziertes Heilsgeschehen, bei dessen Übersetzung in den Ritus offenbar keine großen Probleme gesehen wurden; im frühen Mittelalter dagegen ein primäres Interesse am Ritus. Was aber — so möchte man weiterfragen — ist mit der Theologie? Wir müssen uns des fundamentalen Faktums erinnern, daß die Periode zwischen Gregor dem Großen und Anselm von Canterbury eine Zeit ohne große Theologie gewesen ist. Natürlich werden die Väter repetiert; aber selbst im Umgang mit ihren Gedanken und in der Zusammenstellung von Exzerpten ist es der erklärte Wille, alle Originalität zu vermeiden. So fehlt auch jene theologische Lebendigkeit, die dem Ritus eine Pluriformität hätte geben können. Dieser erstarrt mehr und mehr, bis er zum Schluß ob des schwindenden theologischen Hintergrundes sogar der letzte Anhalt wird. Jene Mentalität, die nach dem Ausfall einer lebendigen und steuernden Theologie beherrschend wird, ist eben nicht mehr eine theologische zu nennen, sondern muß religionsphänomenologisch in anderer Weise beschrieben werden. Sie nähert sich stark der Kultmentalität „vorrationaler“ Religionen, denen es weniger um die Suche nach dem wahren Glauben als vielmehr um den jeweils effektiven Ritus geht; denn es ist der wahre Ritus, der Leben und Heil zu vermitteln vermag.

Der Prozeß der Ritualisierung hat tief und lange auf die Geschichte der abendländischen Liturgie eingewirkt. Hatte am Anfang die freie, sogar charismatische Gestaltung den Vorzug gehabt, so begann schon bald die Ära

¹⁹⁵ E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes V*, hg. von K. F. Müller u. W. Blankenburg (Kassel 1970) 641–808, 777, 780; s. auch R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus = *Münchener Theol. Stud. I/1* (München 1950) 80: „Für die Sakramentstheologie Pauli zeigt sich . . ., daß er stärker durch die Wirklichkeit als durch den Ritus beeindruckt ist.“

der mehr oder weniger fertigen Formeln, die dann gesammelt und zu Sakramentaren vereinigt wurden, so daß nun die Liturgie literarisch fixiert war und in umfangreichen Kodizes zur Verfügung stand. Die Fähigkeit zur Neugestaltung ist dabei freilich verlorengegangen. Für neue Bedürfnisse wurden nun nicht mehr neue Texte formuliert, sondern alte, manchmal einfach die vom vorausgehenden oder nachfolgenden Tag, mehr oder weniger zurechtgestutzt. Aus der ursprünglich freien Liturgie ist ein heiliges Buch von nunmehr sakrosankten Liturgietexten geworden, die eine kanonische Geltung beanspruchen¹⁹⁶. In dieser Form aber hatte die Liturgie durchaus Zugangsmöglichkeiten zu den primitiven Missionsvölkern des frühen Mittelalters, zu deren „besonderem Sinn für Wort- und Handlungsformalismus“¹⁹⁷.

Percy Ernst Schramm hat darauf hingewiesen, daß jene Reform, die wir gemeinhin als Karolingische Renaissance bezeichnen, eigentlich eine *Correctio* genannt werden müßte, ein Streben nach Richtigkeit¹⁹⁸ — eine treffende Charakterisierung gerade auch für die Auffassung von der Liturgie. Weil die *Correctio* ein der Periode allgemein eigentümliches Bestreben ist, wird man hier auch nicht vorschnell mit der individuellen Eigenart von Einzelpersonen argumentieren dürfen. So sind bekanntlich Bonifatius wegen seiner liturgisch-rituellen Anfragen in Rom ängstlich-kleinliche, unselbständige, ja engherzige Charakterzüge zugeschrieben worden¹⁹⁹. Doch bevor man solche Skrupulosität diagnostiziert, sollte der gesamte Zeitcharakter beachtet werden; die Kongruenz ist frappierend: In den Bonifatius-Briefen wird an keiner Stelle eine eigentlich theologische Frage vorgebracht, allenthalben jedoch ein besorgtes Sichvergewissern in rituellen Verfahrensfragen²⁰⁰. Dies ist der Zeit ureigenes Interesse, dem selbstverständlich auch Bonifatius unterworfen gewesen ist.

b) die Liturgie des heiligen Petrus

Das Verlangen nach dem einzig wahren Ritus suchte und fand sein Ziel in der Römischen Liturgie. Vom Stuhle Petri her vernahm man nicht nur

¹⁹⁶ Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965) 11–15, 17, 51 ff.

¹⁹⁷ H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Darmstadt 1962) 633; ähnlich K. Schäferdiek, Bekehrung und Bekehrungsgeschichte, in: Reallexikon der Germ. Altertumskde. II 187: „Bei ... der Bekehrung steht nicht eine ‚conversio‘ im Sinne inneren Umbruchs, sondern die institutionell-kultische Erfassung und Eingliederung im Vordergrund.“ S. auch P. Mikat, Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien, in: *Diakonia et Jus*. Festgabe f. H. Flatten, hg. von H. Heinemann u. a. (München–Paderborn–Wien 1973) 1–26, 1–17.

¹⁹⁸ P. E. Schramm, Karl der Große: Denkart und Grundauffassungen. Die von ihm bewirkte ‚Correctio‘ (nicht ‚Renaissance‘), in: *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste = Ges. Aufs. I–IV (Stuttgart 1968/71) I 302–341, 327–39: Die Rolle des ‚richtigen‘ Wortes und des ‚wahren‘ Bildes in Karls Denkart.

¹⁹⁹ Schieffer, Winfrid-Bonifatius (wie Anm. 97) 286.

²⁰⁰ E. Iserloh, Die Kontinuität des Christentums im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius, in: *ders.*, Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte = Ges. Aufs., hg. von K. Wittstadt (Würzburg 1975) 7–23.

die wahre Lehre, hier allein sah man auch die richtige Liturgie gefeiert. Wie die Väter in Chalcedon nach der Verlesung der *Epistola dogmatica* Leos des Großen ausriefen: Das ist die Lehre des Heiligen Petrus²⁰¹, dieselbe Evidenz wird nun angesichts der Liturgie des Apostelfürsten erlebt. Der *Ordo Romanus* XIX beschreibt die *Consuetudines* der römischen Klöster, darunter vor allem auch die Gebets- und Tischzeiten, und führt diese Bräuche auf berühmte Namen der römischen Kirche zurück. Wer dieselben zu verachten wage und es besser zu wissen meine — so lautet die Schlußfolgerung —, versinke in tiefsten Irrtum²⁰². Der englische Historiker R. W. Southern hat jüngst noch einmal wieder den nichttheologischen Charakter der frühmittelalterlichen Rombindung herausgestellt; nicht subtile Theorien von der päpstlichen Gewalt hätten die neu bekehrten Völker mit Rom in Verbindung treten lassen, „sondern die Überzeugung, daß sie nirgendwo solch eine Sicherheit finden konnten wie in der leiblichen Gegenwart des himmlischen Schlüsselbewahrers“^{202a}. Mit ihrer so streng verstandenen Imitation aber stürzten sich die Romverehrer in ein schwieriges Unterfangen. Denn wo wurde die wahre Liturgie Petri gefeiert? In der Petersbasilika oder in den Stationsgottesdiensten der Päpste, in den römischen Klöstern oder gar in den römischen Pfarreien? Überall waren eigene Liturgiebücher in Gebrauch, und diese begannen sich nun im Namen des Apostelfürsten nördlich der Alpen auszubreiten. Statt zur ersehnten Einheit zu verhelfen, vergrößerten sie das Durcheinander nur noch weiter²⁰³. So enthielten z. B. die beiden wichtigsten Sakramentare, das *Gelasianum* und das *Gregorianum*, voneinander abweichende Taufformulare²⁰⁴. Was war denn nun der richtige römische Taufritus? Welche Auswahl Bonifatius getroffen hat und was er sich von der römischen Liturgie tatsächlich angeeignet hat, ist in seinen genauen Einzelheiten nicht mehr vollständig auszumachen; daß er aber bei der Liturgie des hl. Petrus gewichtige Anleihen gemacht hat, steht, wie oben dargelegt, außer Zweifel.

2. Die Karolinger und die römische Liturgie

a) offizielle Unterstützung seit dem Concilium Germanicum

Auch des Bonifatius' Bemühen wäre unter den vielen Initiativen, die im Norden zugunsten der römischen Liturgie ergriffen wurden, ein zeitlich und örtlich begrenzter und damit für die weitere Entwicklung wirkungsloser Versuch geblieben, wenn nicht ein starker Arm zur Hilfe gekommen wäre,

²⁰¹ H. Rahner, Leo der Große, der Papst des Konzils, in: Das Konzil von Chalcedon I, hg. von A. Grillmeier u. H. Bacht (Würzburg 1959) 323–39.

²⁰² *Ordo Romanus* XIX 38 (*Adrien* [wie Anm. 23] III 224).

^{202a} R. W. Southern, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters (Berlin — New York 1976) 81.

²⁰³ Vogel, *Les Echanges Liturgiques* (wie Anm. 177) 191.

²⁰⁴ G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leitzung (wie Anm. 195) 1 — 348; 318 f; Stenzel, Die Taufe (wie Anm. 27) 236–40.

d. h. wenn nicht die Karolinger sein liturgisches Programm offiziell unterstützt hätten. Karlmann und Pippin, die Söhne und Erben Karl Martells, damals kaum mehr als Kleinkönige und das nicht einmal dem Namen nach, riefen nach dem Tode ihres Vaters Bonifatius zu sich²⁰⁵, und dank ihrer Gesetzesdeklarationen hat das Liturgieprogramm des Angelsachsen überhaupt überregionale Bedeutung gewonnen. Von den Synoden des Bonifatius haben sich bekanntlich keine Synodalakten erhalten; ihre Verordnungen sind vielmehr in Herrschererlassen, in Kapitularien, überliefert²⁰⁶. Die Publizierung des wohl 743 abgehaltenen Concilium Germanicum stellt dabei in mehrfacher Hinsicht ein Erstlingsstück dar. Es ist „das erste fränkische Kapitular von Gewicht seit dem Edictum Chlotharii II. des Jahres 614 und ... das erste karolingische Kapitular überhaupt“²⁰⁷; der juristischen Form nach ist es die erste (staats-)gesetzliche Fassung von mittelalterlichen Konzilsbeschlüssen²⁰⁸ und außerdem noch das erste Dokument der kontinentalen Geschichte, das eine Datierung nach Inkarnationsjahren trägt²⁰⁹. Doch bilden diese mehr äußeren und juristischen Merkmale nur die Ummantelung eines noch weit geschichtsträchtigeren Inhaltes: Das Kapitular von 743 bildet den offiziellen Anfang der liturgischen Romanisierung des Abendlandes. Wie oben dargelegt, zielen gleich mehrere Bestimmungen des Concilium Germanicum eindeutig auf eine Reform nach römischem Vorbild, am deutlichsten in den Verordnungen über die Firmung und über die Ölweihe am Gründonnerstag. Wenn C. Vogel und schon vor ihm Th. Klauser nachdrücklich betont haben, daß unter Bonifatius noch keine offizielle Rezeption der römischen (Tauf-)Liturgie festgestellt werden könne, ja daß die Favorisierung der römischen Liturgie bis zur Jahrhundertmitte eine nur private Initiative gallischer Romverehrer gewesen sei und daß erst 754 mit dem Zusammenreffen König Pippins mit Papst Stephan II. eine offizielle Unterstützung

²⁰⁵ S. das persönliche Zeugnis des Bonifatius in Ep. 50 (MG Ep. sel. I 82¹): *Carlo-mannus dux Francorum me arcessitum ad se rogavit, ut in parte regni Francorum, que in sua est potestate, synodum cepere congregare. Et promisit se de ecclesiastica religione, que iam longo tempore ... dissipata fuit, aliquid corrigere et emendare vellet.*

²⁰⁶ Concilium Germanicum, praef. (MG Conc II 2¹⁴) = Karlmanni Capitulare, praef. (MG Cap. I 24²⁴ = MG Ep. sel. I 98²⁵ Nr. 56): *Ego Karlmannus, dux et princeps Francorum ... cum consilio servorum Dei et optimatum meorum episcopos, qui in regno meo sunt cum presbiteris et concilium et synodum pro timore Christi congregavi, id est Bonifatium archiepiscopum et Burghardum et Reginfredum et Uintanum et Uillibaldum et Dadanum et Eddanum cum presbiteris eorum, ut mihi consilium dedissent, quomodo lex Dei et ecclesiastica religio recuperetur, quae in diebus preteritorum principum dissipata corruit ...* S. dazu de Clercq, *La Législation* (wie Anm. 92) 115–25; Jäschke, *Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer* (wie Anm. 109) 101–11; Zur Datierung ebd. 111–22.

²⁰⁷ Ebd. 103.

²⁰⁸ H. Barion, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters* = Kanon. Studien u. Texte 5–6 (Bonn – Köln 1931) 232 ff.

²⁰⁹ W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1969) 65, 87 f.

eingesetzt habe²¹⁰, so muß diese Ansicht korrigiert werden. In Wirklichkeit stellt nämlich der Herrschaftsantritt der beiden Martell-Söhne jenen folgenreichen Wendepunkt der abendländischen Liturgiegeschichte dar, in dessen Auswirkung die autochthonen Liturgien des Westens außerhalb Roms so rasch zu Grunde gegangen sind. Indem nämlich das bonifatianische Reformprogramm auch unter Karl dem Großen fortgeführt wurde, verbreitete sich die römische Liturgie in Anlehnung an das imperiale Karlsreich nahezu über ganz Westeuropa. Die ursprünglich nur auf Rom und die suburbikarischen Bistümer beschränkte Liturgie galt nun auf einmal in einem Bereich von Hamburg bis Benevent und von Würzburg bis Barcelona. Das faktische Gewicht, das der römischen Liturgie dadurch geschaffen war, hat sie zum Fundament der ganzen mittelalterlichen und neuzeitlich-katholischen Liturgie werden lassen.

b) das politische Interesse an der Liturgie

Daß sich die Karolinger so intensiv um liturgische Angelegenheiten bemüht haben, entspricht wiederum jener schon erwähnten Zeittendenz zur Liturgisierung. Man verkennt diese Eigenart der Epoche, wenn die Initiative zu den kirchlichen Reformgesetzen hauptsächlich damit begründet wird, daß die beiden Martell-Söhne kirchlich erzogen worden seien. Längst hatte sich die politisch-staatliche Herrschaft der Liturgie bemächtigt, und dieser Vorgang nahm gerade im 8. Jahrhundert neue und für das ganze Mittelalter bleibende Formen an²¹¹. Schon die Merowinger hatten z. B. die kirchliche Tonsur zur Entmachtung und Enterbung von Thronkonkurrenten angewandt; sie hatten die aus dem Bußinstitut herrührende Einweisung ins Kloster zur Festsetzung mißliebiger Rivalen benutzt²¹²; sie hatten die aus der Taufpatenschaft resultierende geistliche Verwandtschaft zur politischen Bündnis-schließung eingesetzt²¹³ und anderes mehr. Die Karolinger haben in dieser Richtung weitere Schritte vollzogen, denen zum Teil noch die politische Mittelhaftigkeit anzusehen ist, die aber auch eine tiefere Begründung der Herrschaft im Religiösen zu erkennen geben. War die Thronbesteigung der Merowinger noch ein rein weltlicher Akt, so suchten die Karolinger — und nach ihnen alle weiteren mittelalterlichen Herrscher — ihre Legitimierung in

²¹⁰ Vogel, *Echanges Liturgiques* (wie Anm. 177) 188, 269–75; ders., *Introduction* (wie Anm. 7) 118: „L'activité missionnaire de s. Boniface ne semble pas avoir touché au domaine liturgique . . .“; Klausner, *Die liturgischen Austauschbeziehungen* (wie Anm. 49) 139: Der Schnittpunkt liege „in der Mitte des Jahrhunderts“. Bonifatius habe zweifellos den seit Beginn des 8. Jahrhunderts vorhandenen liturgischen Romanisierungstendenzen seine Tatkraft gewidmet, doch lasse sich darüber nichts Näheres ausmachen.

²¹¹ Kantorowicz, *Laudes Regiae* (wie Anm. 183) 59 f.

²¹² K. Sprigade, *Das Abschneiden des Königshaars und die kirchliche Tonsur bei den Merowingern*, in: *Die Welt als Geschichte* 22 (1962) 142–61; ders., *Die Einweisung ins Kloster und in den geistlichen Stand als politische Maßnahme im frühen Mittelalter* = phil. Diss. Heidelberg 1964.

²¹³ Angenendt, *Taufe und Politik* (wie Anm. 169) 152–57.

einer liturgischen Salbung²¹⁴. Hatten die Merowinger noch über weltliche Beamte verfügt, so wurden die Verwaltungsgeschäfte der neuen Königsfamilie von deren Eigenklerikern, von den *cappellani*, besorgt. Die Hofkapelle bildete das administrative, aber ebenso das liturgische Zentrum des Reiches²¹⁵. Jenes damals verstärkt aufklingende Thema vom *rex et sacerdos*²¹⁶ mußte notwendigerweise auch kultisch-liturgische Konsequenzen nach sich ziehen. So galten bald die in der Pfalz gefeierten Gottesdienste als Musterfall für die Liturgie des Reiches²¹⁷. Im Verbund mit den großen Königsklöstern wurde hier zu Nutz und Frommen der karolingischen Herrschaft gebetet, denn die liturgische Unterstützung galt als eine sehr wesentliche Hilfe für eine gedeihliche Regierung²¹⁸. Daß man sich der Liturgie für politische Zwecke in einem solchen Ausmaß bediente, hängt sicherlich einmal daran, daß die Kirche samt ihren differenzierten Institutionen und Riten dem weit simpleren und institutionsärmeren politischen Leben viele Anleihen anzubieten vermochte; zum anderen aber dürfte der entscheidende Grund in dem Verlangen zu suchen sein, politische Akte nicht anders als alle anderen wichtigen Lebensvorgänge durch Sakralität zu überhöhen und zu legitimieren. Für eine gedeihliche Regierung war darum die Liturgie, ja speziell das Gebet, von höchster Wichtigkeit. Aber solches Bemühen hatte im Zeitverständnis nur dann einen Sinn, wenn dabei auch wirklich die rechte Liturgie gefeiert wurde.

So können wir hier also eine breit angelegte Entwicklung sehen, die von der alten Reichskirche herkommend nun dazu führt, daß selbst Stammesherrscher jene Rolle in Anspruch nehmen, die Konstantin einstens als „Bischof“ in der Kirche ausgeübt hatte²¹⁹. Auf diesem Hintergrund ist es auch nicht verwunderlich zu sehen, daß bereits früher Mitglieder der pippinisch-karolingischen Familie ähnliche geistliche Interessen gezeigt haben. Es sei nur an die Zusammenarbeit Pippins des Mittleren mit dem in Rom geweiht-

²¹⁴ F. Kern, Gottesgnadentum (wie Anm. 187) 46–120; Irene Haselbach, Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten *Annales Mettenses priores* = Hist. Stud. 412 (Lübeck – Hamburg 1970) 111–18, 124–28.

²¹⁵ J. Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige I = Schr. d. MGH 15/1 (Stuttgart 1959) 11–112.

²¹⁶ F. Kampers, *Rex et sacerdos*, in: Hist. Jahrb. (1925) 495–515; P. E. Schramm, Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte, in: *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 198) I 302–41.

²¹⁷ A. Häußling, Alcuin und der Gottesdienst der Hofkapelle, in: Dt. Archiv 25 (1969) 223–29.

²¹⁸ *Ders.*, Mönchskonvent (wie Anm. 159) 170 ff, 332 f, 351 f; Anneliese Sprenger, Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland = theol. Diss. (masch.) Göttingen 1950.

²¹⁹ J. Straub, Kaiser Konstantin als *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, in: *ders.*, Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich (Darmstadt 1972) 119–33; *ders.*, Konstantin als *κοινὸς ἐπίσκοπος*, ebd. 134–158; W. Ullmann, The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement, in: The Journal of Eccl. Hist. 27 (1976) 1–16.

ten Erzbischof Willibrord erinnert²²⁰. Auch sind die Karolinger nicht die einzigen gewesen, die mit Rom in Kontakt zu kommen suchten. Schon 716 hatte der bayerische Herzog Theoto eine Reform seiner Kirchenverhältnisse nach römischem Vorbild versucht²²¹, und seine Nachfolger haben im weiteren Verlaufe des 8. Jahrhunderts mehrmals im Papst einen förderlichen Anwalt ihrer politischen Selbständigkeit gefunden²²². In der Orientierung an Rom konnten sich die Herrschaftsträger mit der wachsenden Petrusautorität verbünden. Wenn darum Karlmann in seinem Kapitular mit den Beschlüssen des Concilium Germanicum erklärt, im Verein mit Bonifatius als dem *missus sancti Petri* die unter den früheren Herrschern verfallene *lex Dei* wiederherstellen zu wollen²²³, so benutzt er durch Rom autorisierte Leitbilder, um sich gegenüber „früheren Fürsten“ — doch wohl den Merowingern — als der bessere Princeps zu erweisen — zweifellos eine Art Präludium zur päpstlichen Guttheißung des 751 vollzogenen Thronsturzes der Merowinger.

3. Das „archaische“ Frühmittelalter

Endlich dürfte es von Interesse sein, jene Mentalität eingehender zu beachten, aus der heraus man sich zu der strikten Imitation eines bestimmten Liturgietyps verpflichtet fühlte. Wenn darin archaische Züge zu finden sind, so wird damit gerade auch der Epochencharakter des Frühmittelalters anvisiert. In Anwendung von einer vornehmlich auf das „Germanische“ ausgerichteten Forschung, wie sie gerade in Deutschland lange betrieben worden ist, wird heute unter dem Einfluß sozial- und religionsgeschichtlicher Vorstellungen stärker das „Archaische“ und „Primitive“ der frühmittelalterlichen Welt herausgestellt²²⁴. Religion und Magie seien fast identisch in diesem archaischen Denken²²⁵. Von einer detaillierten Einzelanalyse her muß ein solches Bild jedoch noch weiter differenziert werden. Wie schon am Beispiel des entmachteten Westgotenkönigs Wamba ersichtlich wurde, gibt es zweifellos eine unverkennbare Wendung zum Archaischen, aber deswegen doch keine Rückkehr zu dessen reinen Formen. Hier bleibt immer noch eine deutlich wahrnehmbare Distanz, die übrigens nicht zuletzt gerade durch

²²⁰ A. Angenendt, Willibrord im Dienste der Karolinger, in: *Annalen d. Hist. Ver. f. d. Niederrh.* 175 (1973) 63–113; s. ferner K. Hallinger, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit, in: *Sankt Bonifatius* (wie Anm. 19) 320–61.

²²¹ Reindel, *Das Zeitalter der Agilolfinger* (wie Anm. 110) 164.

²²² Ebd. 125, 128, 131 f.

²²³ Wie Anm. 206.

²²⁴ K. v. See, *Deutsche Germanen-Ideologie* (Frankfurt/M. 1970) 13: „... was man ‚die geistige Welt der Germanen‘ nennt ... ist zum großen Teil nichts weiter als der zu typisch germanischen Eigentümlichkeiten umstilisierte natürliche Ausdruck einer primitiven Gesellschaftsform.“

²²⁵ K. Bosl, *Gesellschaft und Kultur im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter*, in: *ders.*, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter = Monographien z. Gesch. d. MA 4/1* (Stuttgart 1972) 18–60, 52.

jene strikte Imitation verursacht worden ist, die an den aus der viel differenzierteren Religionswelt der Antike stammenden Formen und Vorschriften starr festhielt. So besinnt sich die Toledaner Synode eben doch noch des Momentes der Freiwilligkeit, wie es altkirchlichem Denken unabdingbar gewesen war. Andere ähnliche Fälle lassen sich anfügen. Dieselbe gebrochene Einstellung zeigt sich zum Beispiel in der Bewertung der Schuld. Die Bußbücher bestrafen regelmäßig auch solche Übertretungen, die nicht wissentlich und willentlich geschehen sind²²⁶. Unbewußte Verfehlungen gelten als Sünden, und auch Bonifatius fürchtet deren „Schuld“²²⁷. Denn jede Gebotsübertretung, und mag sie in aller Unschuld geschehen sein, wirkt als Verhängnis und verlangt nach Wiedergutmachung, nicht zuletzt bei Gott. Dabei zeigt sich wiederum jene vermischende Kompromißhaltung, wie wir sie bereits feststellen konnten: Die Bußbücher nehmen bei versehentlichem Handeln insofern eine gewisse Rücksicht, als sie das Strafmaß mildern — aber grundsätzlich und zunächst einmal eine Strafe verhängen. Wie die spanische Synode es angesichts des überrumpelten Königs nicht einfach bei der Anerkennung des selbstwirksamen Ritus bewenden läßt, in ähnlicher Weise treffen wir es auch hier: Das Ethisch-Subjektive ist zwar der Macht des Ritus und des Rechtes unterlegen, aber nicht gänzlich ausgelöscht. Selbst das archaische Bild vom *rex et sacerdos*, so sehr es frühmittelalterlichem Denken entsprechen mochte, hat nicht dazu geführt, daß ein König Handlungen ausgeführt hätte, die im kirchlichen Sinne als sazerdotal zu bezeichnen sind²²⁸. Wiewohl der König in manchem quasi-bischöfliche Leitungsfunktionen erfüllte, blieb doch die von der Antike überkommene Unterscheidung des streng Sazerdotalen grundsätzlich erhalten: Der König konnte jedenfalls nicht für sein Volk opfern.

So müssen wir denn feststellen, daß die Richtung zum Archaischen zwar allenthalben erkennbar ist, daß dies aber doch nicht zur Ausbildung eines rein archaischen Religionstypus geführt hat. Das gilt nicht zuletzt auch für die Wertungen im innerreligiösen Bereich selbst. F. Graus hat nachdrücklich betont, daß eine rein magische Heilsvermittlung im Frühmittelalter nur äußerst selten bezeugt werde²²⁹. Die ethisch-asketische Komponente im religiösen Tun wird freilich in besonderer Weise auf seiten des Spenders gesucht. Die augustinische Idee der reinen Werkzeuglichkeit des Spenders scheint dabei wie vergessen. Religionsphänomenologisch gesehen wird aber in dieser Spenderaktivität das rein Magische abgewehrt und überwunden.

Im Vergleich mit der Antike ist freilich die Gewichtsverlagerung nicht zu verkennen. Zwar hat auch die altkirchliche Theologie urtümliche Re-

²²⁶ M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit (Regensburg 1932) 42–71.

²²⁷ Ep. 10 (MG Ep. sel. I 9²⁶).

²²⁸ P. E. Schramm, Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte, in: ders., Kaiser, Könige und Päpste (wie Anm. 198) IV/1 57–102, 83 f.

²²⁹ Graus, Volk, Herrscher und Heiliger, (wie Anm. 149) 52.

ligionsphänomene gekannt und benutzt, aber in einer transformierenden Weise. Augustin zum Beispiel — so ist jedenfalls behauptet worden²³⁰ — hat die Vorstellung des selbstwirksamen Ritus in seiner Tauftheologie dazu verwendet, den Taufspender als Werkzeug in der Hand Christi, welcher der eigentlich Taufende ist, zu konzipieren. Wenn nur die rechte Form (*sola forma*) eingehalten werde, wirke Christus, ganz unabhängig vom Gnadenstand des menschlichen Spenders²³¹. Von einer Selbstwirksamkeit im ursprünglichen Sinn kann dabei aber nicht mehr die Rede sein; zu massiv sind die ethisch-religiösen Forderungen hinsichtlich des Empfängers. Die alte Vorstellung ist zu einem Bauelement in einem neuen und hohen theologischen Gebäude geworden. Auch an anderer Stelle gebraucht Augustinus ein solches archaisch erscheinendes Stück; er erklärt nämlich den Charakter, das vom Sakrament im Sünder und bei den von der Kirche Getrennten immer noch Verbleibende, mit jenem Brandstempel, den die römischen Legionäre erhielten; wer diesen Stempel trug, einerlei, ob freiwillig oder aufgezwungen, war Legionär²³² — ein klares Überbleibsel aus der Vorstellungssphäre des Rechtes als eines Verhängnisses. Aber dieses Phänomen dient wiederum dazu, um in einer hohen Theologie an einer bestimmten Stelle eine Veranschaulichungshilfe zu geben. Augustin benutzt sozusagen eine alte Folie als Untergrund, um eine neue Theologie darüber zu schreiben. Für das Frühmittelalter jedoch verblaßte diese feinlinige Zweitschrift; ihm waren die gröberen Zeichen des archaischen Untergrundes in der biblischen und patristischen Überlieferung leichter lesbar. Erst die Scholastik interessierte sich wieder stärker für die Zweitschrift. Aber der von ihr entzifferte Text blieb mit vielen Lesarten des Frühmittelalters durchsetzt. Gerade an den in dieser Periode so oft unterstrichenen Worten wie Verdienst, heilsmittlerisches Priestertum, konsekrierte Materie und noch an vielen anderen Stellen entzündete sich später der Theologenstreit, in der Scholastik, in der Reformation und in manchem bis heute. Die Firmung ist darin ebenfalls ein solches „Streitwort“.

Als Fazit des letzten Kapitels können wir demnach festhalten: Das frühe Mittelalter als eine Epoche ohne große Theologie gibt dem Ritus ein besonderes Gewicht, so daß dessen rechte Form sogar als heilentscheidend angesehen wird. Gemäß der wenig differenzierten Denkwelt, in der Geistliches und Weltliches stark angenähert erscheinen, wird die Liturgie auch für das „Staatsleben“ belangvoll. Diese Entwicklung trägt zweifellos religionsgeschichtlich archaische Züge an sich, führt insgesamt aber doch nicht zu

²³⁰ E. G. Weltin, *The Concept of Ex-Opere-Operato — Efficacy in the Fathers as an Evidence of Magic in Early Christianity*, in: *Greek Roman Byzantine Studies* 3 (1960) 74–100.

²³¹ *Simonis*, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (wie Anm. 167) 103–109.

²³² N. M. Häring, *Character, Signum und Signaculum*, in: *Scholastik* 31 (1956) 41–69.

einem wirklich archaischen Religionstyp; die aus der viel höheren Geistigkeit der antiken Religiosität erwachsenen Formen und Inhalte der christlichen Tradition haben immer wieder gewichtige Differenzierungen erzwungen.

IV. Ergebnis

Kehren wir nun noch einmal an den Ausgangspunkt der Erörterung zurück, zu der Verpflichtung des Bonifatius, das Sacramentum initiationis nach römischem Formular zu spenden. Dieses Verlangen muß in einem größeren Rahmen gesehen werden, den man nicht von vornherein und einseitig macht- oder kirchenpolitisch akzentuieren darf. Es ist zuerst auf die dem Frühmittelalter eigene Ritusmentalität zu achten, die als solche dann durchaus auch tiefgreifende politische und kirchliche Konsequenzen nach sich gezogen hat: Es gab im Frühmittelalter ein allgemeines Streben nach dem richtigen Ritus. Eine solche Qualität konnte angesichts der Vielfalt vorhandener Liturgien nur einem bestimmten Ritus anhaften, und diesen fand man aufgrund der Petrusautorität in der römischen Liturgie. In diesem Sinne hat auch Bonifatius gehandelt und dabei in strenger Imitation die zweite postbaptismale Salbung Roms in den Norden verpflanzt. Daß aber aus der römischen Liturgie, die in sich keineswegs eine vollkommen geschlossene Einheit bildete, gerade das Programm des Bonifatius abendländische Allgemeingeltung gewann, ist den Karolingern zu verdanken, die mit ihrem politischen Aufstieg auch dieser Liturgie ihre weitreichende Geltung verschafft haben. Der Epoche war wenig daran gelegen, Geistliches und Weltliches zu trennen, so daß wir Heutigen Gefahr laufen, in Kenntnis einer langen Differenzierungsgeschichte mit unseren Unterscheidungen dem Frühmittelalter etwas zu unterlegen, was der Zeit selbst fremd gewesen ist. Ebenso irreführend aber wäre es, wenn wir alles undifferenziert in eins fallen ließen. Eine fugenlose Verschmelzung zu einem wirklich archaischen Religionstyp hat — trotz aller Archaisierung — nicht stattgefunden.

Papstschisma und Frömmigkeit (II)

Die „Ad instar-Ablässe“

Von KARLHEINZ FRANKL

Der Ablass von San Marco in Venedig

Die Tradition des späten Mittelalters knüpfte die Gewährung des Ablasses von San Marco an das historische Ereignis des Friedens von Venedig, der Friedrich Barbarossa und Alexander III. in der Lagunenstadt zusammenführte.

Der Kaiser wollte den seit Jahren offenen Konflikt mit dem Papst und den lombardischen Städten ab dem Herbst 1174 beenden¹¹⁷. Ein Kriegszug in Oberitalien sollte die Macht der Städte brechen und die Reichsgewalt in Italien endgültig wieder aufrichten. Das Vorhaben geriet vor den Wällen der Festung Alessandria und wegen der kriegerischen Demonstration der Städte in der Ebene von Montebello ins Stocken.

Im April 1175 schloß der Kaiser mit den Bundesstädten einen Vertrag, der jedoch die Entscheidung nur hinausschob, da er den Papst nicht einbeschloß. Neue Kämpfe endeten mit der Niederlage des Kaisers bei Legnano 1176. Nun auf den Weg der Verhandlungen gezwungen, trat Friedrich an den Papst heran und handelte mit ihm unter Umgehung der Lombarden den Vergleich von Anagni aus. Diesem Vorfrieden sollte eine endgültige Regelung folgen, die alle kriegführenden Parteien einbezog. Der Kaiser dachte an ein Konzil in Ravenna, auf das sich der Papst und die Städte aber offenbar nicht festlegen ließen. Im März 1177 reiste Alexander III. von Viesti in Apulien über Zara nach Venedig, ging am 24. März an Land und schlug seine Residenz im Palast des Patriarchen von Grado am Rialto auf. In zähen Verhandlungen mit den Lombarden in Ferrara einigten sich die Parteien auf Venedig als Ort, wo der Friede geschlossen werden sollte. Nach langem Feilschen war es denn im Juli 1177 so weit¹¹⁸. Am 22. Juli wurden die Friedensartikel vom Kaiser und den deutschen Fürsten be-

¹¹⁷ Zur Geschichte der Ereignisse, die dem Frieden von Venedig vorausgingen: W. von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit V/2 (Friedrichs I. Kämpfe gegen Alexander III., den Lombardenbund und Heinrich den Löwen. Leipzig 1888) S. 749 ff. – Kurz zusammengefaßt bei J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit II/2 (Die Vollendung. Stuttgart 1939. 2. Aufl., ebd. 1950–53 lag mir nicht vor) S. 217 ff. – Vgl. P. Munz, Frederick Barbarossa. A study in Medieval Politics (London 1969), S. 315 ff. – M. Pacaut, Friedrich Barbarossa (Stuttgart 1969), S. 242 ff.

¹¹⁸ Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, S. 824 ff.

schworen. Zwei Tage später traf Friedrich, der vorher vom Kirchenbann gelöst wurde, mit Alexander in der Vorhalle der Markuskirche zusammen¹¹⁹. Er leistete dem Papst die Huldigung durch das Zeremoniell des Fußkusses; dieser hob ihn auf, gab ihm den Friedenskuß und segnete ihn. Die Feierlichkeiten gipfelten in einem Gottesdienst, den der Papst am nächsten Tag zelebrierte und dem auch der Kaiser beiwohnte. Mit der Predigt nun, die der Papst hiebei an das Volk richtete, verwob die Tradition die Gewährung des Ablasses: den Einsatz und die Hingabe der Venezianer für die Kirche hätte der Papst gerühmt und zum Zeichen der Anerkennung der Markuskirche für den Himmelfahrtstag des Herrn einen Ablass von aller Schuld und Pein und für die Oktav Nachlaß des siebten Teiles aller Strafe gewährt.

Ab wann wird diese Tradition in der Gesichtsschreibung oder den urkundlichen Quellen greifbar?

Auf seiner Reise nach Venedig hatte den Papst *Romuald*, der Erzbischof von Salerno, begleitet. Er hinterließ in seinen „Annales“¹²⁰ eine detaillierte Schilderung der Ereignisse um den Friedensschluß. Auch die Endphase, das Treffen zwischen Kaiser und Papst, ist in allen Einzelheiten festgehalten. Von einem Ablass für San Marco berichtet er jedoch mit keinem Wort. Auch die *Vita Alexandri III.* des Kardinals *Boso*, in der Wiedergabe der Details ähnlich akkurat wie Romuald, ja die *Gesta* des Papstes noch genauer zeichnend, weiß von einer Ablassverleihung des Papstes an San Marco nichts¹²¹. Eine Überlieferung der unmittelbar folgenden Zeit, die „*Relatio de pace Veneta*“, ein protokollartiges Memoire der Ereignisse, schildert in gedrängter Kürze die Vorgänge am 24. und 25. Juli, aber ein Ablass wird auch hierin nicht erwähnt¹²². Ebenso wenig findet man in den „*Annales Venetici breves*“, die, kurz nach dem Beginn des 12. Jahrhunderts aufgezichnet, zum Jahre 1177 die im Verhältnis ausführlichsten Notizen bringen, einen Hinweis auf die Indulgenzen¹²³.

Nicht viel später wurde die „*Historia ducum Veneticorum*“ verfaßt, die Ereignisse von 1102 bis 1229 auswählend erzählt und für die Geschichte

¹¹⁹ Genaue Darstellung der Einzelheiten *ibd.*, S. 838 ff. – Kurz bei *Haller*, Papsttum II/2, S. 224. – Vgl. auch *Munz*, Barbarossa, S. 330–333. *Pacaut*, Barbarossa, S. 269.

¹²⁰ *Romualdi II*, Archiepiscopi Annales, in: MGH XIX, SS., S. 398–461. – Als „*Romualdi Salernitani Chronicon*“ (a 130–a 1178) hg. a. v. C. A. *Garufi*, in: L. A. *Muratori*, *Rerum italicarum scriptores*, bearb. v. G. *Carducci* u. a. (Città di Castello 1900 ff.) VII/1. Die Neubearb. v. L. A. *Muratori* wird im folgenden zitiert: *Muratori* (2. Aufl.).

¹²¹ LP II, S. 439 f. – *J. M. Watterich* (Hg.), *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae ab aequalibus conscriptae* II (*Paschalis II* – *Coelestinus III.* 1099–1198, Leipzig 1862) S. 377 ff., S. 438 ff. über die Vorgänge in Venedig.

¹²² *De Pace Veneta relatio*, hg. v. W. *Arndt*, in: MGH, SS. XIX, S. 461–463.

¹²³ *Annales Venetici Breves*, hg. v. H. *Simonsfeld*, in: MGH, SS. XIV, S. 69 ff. – Zu den Vorgängen von 1177, S. 72.

des Dogen Piero Ziani, dessen Zeitgenosse der Verfasser ist, als Hauptquelle dient¹²⁴. Die Vorgänge um den Friedensschluß von 1177 sind nicht mehr in der gleichen Reihenfolge wie bei den eben erwähnten Quellen erzählt. Zudem bekam die Schilderung einen stark venezianischen Akzent: Kaiser und Papst übertreffen sich an Hulderweisen für die Stadt. In einem deutlich ausgeführten Parallelismus wird zuerst vom Kaiser gesagt, daß er sich noch 2 Monate in Venedig aufhielt, daß er den Venetianern viel an Ehre erwies und sich schließlich nach der Heimat zurückzog. Ähnlich sind die Nachrichten über den Papst gestaltet: Nach dem Hinweis, daß er bis Mitte Oktober in Venedig blieb, wird gerühmt, daß er dem Dogen und den Venezianern überreiche Gnaden gewährte. Als eine der Gnaden wird jetzt der Ablass genannt: Von Strafe und Schuld sollten frei sein, die bereut und gebeichtet hätten und am Himmelfahrtstag, beginnend mit der Vesper der Vigil, die Kirche von San Marco besuchen würden¹²⁵.

Diese Chronik übermittelt so die erste Nachricht von der Ablassgewährung. Nun aber ist gerade die Stelle, die von der Indulgenz berichtet, einzig in einer Handschrift des 17. Jahrhunderts überliefert. Nur zu leicht kann die spätere Ablasspraxis zur Interpolation eines entsprechenden Passus verleitet haben¹²⁶. Überdies mutet der Anschluß mit dem Demonstrativpronomen „Hic“ linkisch an und die Periode, die vom Ablass berichtet, reißt den ursprünglichen Parallelismus auseinander.

Die übrige venezianische Geschichtsschreibung des 13. Jahrhunderts meldet über die Ablassgewährung nichts. Die französisch verfaßte Chronik des *Martino de Canale*, dessen Abfassung nach 1267 liegt, ist für die Jahre 1172 bis 1178 nicht erhalten¹²⁷. Das „*Chronicon Marci*“, im Jahre 1292 begonnen, vermerkt, Alexander III. hätte Venedig die „*gratia de officio in die ascensionis*“ verliehen¹²⁸. Diese Wendung ist zu undeutlich, als daß sie sich auf den Ablass hin auslegen ließe.

Erst rund 150 Jahre nach dem Frieden von Venedig wurde der Ablassgewährung ausgiebig gedacht: *Bonincontro dei Bovi*, Notar der Dogenkanzlei, weiß in seiner Erzählung über das Zusammentreffen Alexander' III. und Friedrich Barbarossas eine Menge von aufregenden, neuen Einzelheiten, die weit über den Bericht der zeitgenössischen Quellen hinausführen¹²⁹. So flüchtete Alexander vor Friedrich Barbarossa geheim nach Ve-

¹²⁴ *Historia ducum Veneticorum*, hg. v. H. Simonsfeld, in: MGH, SS. XIV, S. 72–97.

¹²⁵ *Hist. duc. Ven.* S. 83. – Zitiert bei: H. Simonsfeld, *Der große Ablass für San Marco*, in: SB. München 1897, II, S. 186.

¹²⁶ *Ebd.*

¹²⁷ *Ebd.*

¹²⁸ *Ebd.*

¹²⁹ *Bonincontro dei Bovi*, *Hystoria de discordia et persecutione ecclesiae et de pace facta Venetiis*, hg. v. G. Monticolo, in: Muratori (2. Aufl.), XXII/IV, S. 370–418. *Monticolo* trug reiches Material zum Frieden von Venedig in seiner Edition der „*Vite dei*

nedig und weit incognito bei der Kirche Santa Maria della Carità. Dort entdeckt, wurde er vom Dogen und den Venezianern eingeholt und ehrenvoll nach San Marco geleitet. Venedig bietet sich zur Vermittlung zwischen Kaiser und Papst an, Barbarossa jedoch lehnt ab, ja schickt seinen Sohn Otto mit 75 Galeeren gegen die Venezianer, deren kleiner Flotte es aber gelingt, die Kaiserlichen zu schlagen und den Sohn des Kaisers gefangenzunehmen. Dabei wird der Ritus der Verlobung Venedigs mit dem Meer eingesetzt. Otto macht sich erbötig, die Versöhnung des Papstes mit seinem Vater einzuleiten. Dank der Mithilfe Venedigs gelingt sie. Der Schilderung der Aussöhnungszeremonie schließt der Verfasser einen Sermo des Papstes an, in dem dieser den Mut und die Treue der Venezianer herausstreicht und als „gloriosissimum et honorabile privilegium atque donum“ gewährt, es möge das Fest der Himmelfahrt des Herrn fortab in Venedig gefeiert werden wie in Rom. Dazu verfüge er ein Ablassprivileg, das den Besuchern der Markuskirche am Himmelfahrtstag völligen Schuld- und Strafnachlaß zubilligt¹³⁰.

Was Bonincontro dei Bovi hier zusammengefabelt hat, ist ohne Vorbilder; denn weder für die Erzählung von der geheimen Ankunft des Papstes, noch für die Seeschlacht und die Gnaden für Venedig lassen sich Quellen angeben. Vielmehr wird, wie Henry Simonsfeld erläutert¹³¹, die politische Lage Venedigs am Beginn des 14. Jahrhunderts diese Geschichtsklitterung inspiriert haben. Bonincontro dei Bovi verfertigte seine „Hystoria“ um 1320. Eben hatte Venedig eine Auseinandersetzung mit Clemens V. um die dynastische Nachfolge in Ferrara durchgestanden. Dabei war von Venedig versucht worden, die Handelsübermacht, die es in Ferrara schon

Dogi“ des Marin Sanudo zusammen: künftig zitiert: Monticolo in Muratori (2. Aufl.) XXII/IV.

¹³⁰ Die Passage über den Ablass wird hier wiedergegeben, weil sie für die folgende Darstellung von Bedeutung ist: Der Papst gewährt „gloriosissimum et honorabile privilegium atque donum, asserens et confirmans quod sicut illud beatissimum festum ascensionis domini Rome in ecclesia sancti Petri apostoli magnifice et devotissime celebratur, sic in ecclesia sancti Marci apostoli et evangeliste de cetero debeat celebrari, addens huic et statuens ac confirmans quod omni anno in perpetuum quicumque ad dictum festum quod incipit in vigilia hora vesperarum et durat usque ad vespervas alterius diei festivitatis eiusdem, vere contritus atque confessus personaliter accesserit et devote, tam a pena quam reatu sit liberaliter et totaliter absolutus, et quicumque etiam infra octavam post dictum festum ad dictam ecclesiam sancti Marci accesserit contrito animo ut dictum est, sit absolutus de septima parte omnium suorum peccatorum. Quam quidem indulgentiam et absolutionem confidens de misericordia Jesu Christi et beatorum apostolorum Petri et Pauli dedit et concessit et de plenitudine sedis apostolice confirmavit, et hoc pretextu magnorum beneficiorum et glorie quam Ecclesia sancta Dei a Venetis sumpserat tam liberaliter quam libenter, et dicto sermone predicto dominus papa missam solempniter celebravit.“ *Bonincontro*, *Hystoria*, S. 405 f.

¹³¹ *Simonsfeld*, *Ablass*, S. 187. – Zu den politischen Ereignissen vgl. auch *H. Kretschmayr*, *Geschichte von Venedig II* (Die Blüte; Gotha 1920) S. 180 ff. Vgl. auch *Paulus*, *Ablass I*, S. 167 f.

besaß, politisch zu befestigen. Der Papst hatte demgegenüber auf seine angestammten Rechte, die er aus dem Besitz der mathildischen Güter herleitete, bestanden und die Handlungsweise der Seestadt als Raub bezeichnet und mit der Exkommunikation belegt. Venedig unterlag im Kampfe. Durch den Embargo der Kirchenstrafe auch wirtschaftlich empfindlich getroffen, suchte es den Frieden; 1313 wurde er geschlossen.

Wenn nun plötzlich Erzählungen auftauchten, die die Loyalität Venedigs dem Papst gegenüber herausstrichen und dessen Erkenntlichkeit durch eine Ablassverleihung vor Augen führten, sollte doch offenbar damit gezeigt werden, welch gutes Einvernehmen zwischen Papst und Venezianern in der Vorzeit geherrscht hatte.

Das Operetto des Bonincontro wurde rasch weitem bekannt. Zur selben Zeit, als es eben entstand, gab die Signorie eine Freskenfolge in Auftrag, die in der Kirche San Nicolo in Palazzo ausgeführt wurde und die denkwürdige Zusammenkunft von Papst und Kaiser – thematisch Bonincontro folgend – darstellte¹³². Dieser bildlichen Repräsentation tritt alsbald eine metrische zur Seite: *Castellano da Bassano*, Rhetoriker in Padua, widmet 1331 dem Dogen Francesco Dandolo ein Poem, das die Erzählung des Bonincontro in nicht ungeschickte Verse faßt¹³³.

Unterdessen eilte die Fama, die Bonincontro in die Welt gesetzt hatte, durch Italien. In kürzester Zeit wurde seine „Hystoria“ in Rom bekannt und auch hier – in der Lateranbasilika – bildlich festgehalten. Die deutenden Verse wiederum, die der Darstellung untersetzt waren¹³⁴, gingen bereits wenige Jahre danach in die Literatur ein: *Paulinus Minorita*, Kapellan und Pönitenziar Johann' XXII, später Bischof von Pozzuoli, verfaßte eine Weltchronik, deren dritte Redaktion er als „Speculum Paulini sive Satyrica rerum gestarum mundi hystoria“ nach 1334 abschloß¹³⁵. Die Darstellung des Kampfes Friedrich Barbarossas gegen Alexander III. endet mit einem recht summarischen und oberflächlichen Bericht über den Friedensschluß von Venedig. Der zusammenfassenden Reflexion, daß kein Konflikt zwischen Ecclesia und Imperium heißer entbrannt sei und länger währte

¹³² *Monticolo*, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 416. – Es gelang nicht, diese Kirche zu identifizieren.

¹³³ *Castellano da Bassano*, Poemetto sulla pace tra Alessandro III e Federico Barbarossa, hg. v. *G. Monticolo*, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 485–519. Zu den literarhistorischen Fragen, *ibd.*, S. 485, Anm. 1. – Der Passus über den Ablass, *ibd.*, S. 510.

¹³⁴ Wiedergegeben bei *V. Forcella*, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifizii di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri*, VIII (Roma 1876) S. 11. Die hier wiedergegebene Lesart ist allerdings verderbt, *Monticolo* versuchte sie zu rekonstruieren: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 292, Anm. 3. – Ausgeführt wurden die Gemälde um 1320, *ibd.*, S. 411, Anm. 2.

¹³⁵ Fehler- und lückenhafte Ausgabe bei *L. A. Muratori*, *Antiquitates Italicae Medii Aevi* IV (Mailand 1741) col. 948–1034 unter dem Titel „Excerpta ex chronico Jordani ab anno circiter DCCCCCL usque ad MCCCXX“. – Zu den literarhistorischen Fragen vgl. *H. Simonsfeld*, *Studien zu Marino Sanuto dem Älteren*, in: NA 7 (1882) S. 58.

als dieser, schließt Paulinus den Hinweis an, daß die Geschichte, wie sich die beiden Mächte aussöhnten, im Lateran abgemalt sei. Er gibt dann die Verse in einer verkürzten und geänderten Fassung wieder ¹³⁶.

Es ist nicht sicher auszumachen, ob Castellano da Bassano diese Verse nicht auch in sein Poemetto aufgenommen hat. Verlässliche Codices überliefern die Stichen des Laterans mit der Einleitung „Ystoria autem reconciliationis huius depicta erat cum his versibus“. Im wahrscheinlich ältesten Kodex jedoch fehlen diese Verse ¹³⁷.

Für das „Chronicon Venetum“, das der Doge *Andra Dandolo* um 1350 zusammenstellte ¹³⁸, war es die „Hystoria satyrica“, aus der er das Material zur Schilderung des Ablassverleihs entlehnte. Nicht nur die Betrachtung über die einzigartige Härte und Dauer des Kampfes, die Paulinus Minorita angestellt hatte, nimmt Dandolo auf, auch der Vorspruch, der die Wiedergabe des lateranischen Epigramms einleitet, ging mitsamt den Versen in das Werk des Dogen über. Zwischen diese, bei Fra Paolino aufeinanderfolgenden Sätze, schiebt Dandolo die Verkündigung des Ablasses ein, in Formeln, die sich eng an die Disposition einer Indulgenzsurkunde anschließen ¹³⁹.

In Rom war die Bildchronik des Laterans keineswegs die einzige Erinnerung an den Ablass von San Marco. Marin *Sanudo* hat in seine „Vite dei Dogi“ einen Brief aus Rom eingeschaltet, der an den Dogen Giovanni Dolfin adressiert war und für die Mitte des 14. Jahrhunderts bezeugt, daß in Rom schriftliche Memorabilien über den Ablass gehütet wurden. Frater Jacopo, Bischof von Capri, der den Bischof von Orvieto als päpstlichen Vikar in Rom vertrat, teilt dem Dogen und den Prokuratoren von San Marco am 17. Juni 1359 unter notarieller Beglaubigung mit, daß in einem alten, seltenen, aber glaubwürdigen Kodex für die Venezianer Bedeutsames enthalten sei. Aus diesem Codex, dessen Name mit „De historiis sacre legis et antiquitatibus“ angegeben wurde, transumiert der Brief ein Stück einer der zahlreich umlaufenden Viten Alexander' III., das Nachricht von der Ablassgewährung bringt ¹⁴⁰.

Die in Venedig unterdessen mehrströmig gewordene Tradition über den Ablass wurde in den letzten Jahren des 14. Jahrhunderts noch einmal bereichert: Ein nicht näher bekannter Miles Jacopo *Gradenigo* transkribierte 1389, wie er selbst berichtet, von einer verbrannten Mauer der Lateran-

¹³⁶ Paulinus Minorita, Hyst. sat. col. 982 f.

¹³⁷ Monticolo in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 510. – Zur Überlieferung des Castellano vgl. *ebd.*, S. 485, Anm. 1.

¹³⁸ *Andreae Danduli Ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta* a. a. 46–1280 d. c., hg. v. E. Pastorello, in: Muratori (2. Aufl.) XII/I.

¹³⁹ *Dandolo*, *Chronica per extensum*, S. 264. – Vgl. *Simonsfeld*, Ablass, S. 186.

¹⁴⁰ Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 361–369. – Monticolo hat den Brief nach einer älteren Überlieferung als die der Transcription des Sanudo ediert, *ebd.*, S. 361, Anm. 1. Hier auch Angaben zum Briefschreiber Jacopo di Capri.

basilika, die noch Rudimente der bildlichen Darstellung erkennen ließ, die erklärenden Verse¹⁴¹. Da weder Fra Paolino noch Castellano da Bassano einen integren Text boten, und Dandolo zumindest den Anfang des Poems verstümmelt hatte, machte diese Abschrift das römische Epigramm in Venedig erstmals vollständig bekannt.

Diese neuzugeflossene Tradition erschien den Venezianern offenbar so bedeutsam, daß sie noch in den Neunzigerjahren des 14. Jahrhunderts in den „Liber primus der Pacta“ eingetragen wurde, dem ersten der sieben Kopialbücher, die denkwürdige Urkunden und Verträge festhielten und bewahrten¹⁴².

Sollte es aber nur das patriotische Interesse an den Monumenten der eigenen Geschichte gewesen sein, das in der Dogenkanzlei das Verlangen weckte, diese Verse aufzuzeichnen? Der Eintrag muß ziemlich genau zur selben Zeit geschehen sein, als die Kurie begann, die San Marco-Indulgenz zahlreich auszuschütten, und in Venedig die Anfragen nach dem Ursprung und dem Maß des Ablasses einliefen.

Dieses letzte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts wurde bisher in der Forschung nach dem San Marco-Ablaß kaum beachtet, erweist sich aber, wie zu zeigen sein wird, als höchst bedeutsam.

Die erste Anfrage kam aus Lübeck; sie wird am 4. Februar 1396 mit einer wortreichen Geschichte beantwortet, die die Fabel von der geheimen Ankunft des Papstes und dem kriegerischen Eintreten der Venezianer für ihn wiederholt¹⁴³. Die reichen Gnaden, so wird weiter ausgeführt, die der Lagunenstadt gewährt wurden, gipfeln in dem Ablaß „a poena et a culpa“, zu dessen Beweis die angefügten Verse dienen mögen. Es sind die Stichen des Lateran, die da wiedergegeben werden in der Form und mit den Verunstaltungen, wie sie Jacopo Gradenigo abschrieb und wie sie in den Liber I. der Pacta übergangen¹⁴⁴.

Warum nahm die dukale Kanzlei zu dieser merkwürdigen Beweisführung Zuflucht? Glaubte man damit den Ablaß genügend ausgewiesen? Warum wurde keine Kopie der Ablaßurkunde ausgefertigt, wie solche etwa die Comune von Aquila für den Collemaggio-Ablaß bereitstellte?¹⁴⁵

¹⁴¹ Diese Abschrift bringt *Forcella*, *Iscrizioni* VII, S. 11. – 1362 war die Lateranbasilika teilweise niedergebrannt und Innozenz VI. ließ die Schäden nicht beheben. Vgl. C. Rasponi, *De Basilica et Patriarchio Lateranensi* (Roma 1657) S. 31.

¹⁴² Monticolo, in Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 292, Anm. 3. – Zu den „Liberi dei Pacta“, als offiziell angelegten Urkundensammlungen, *Kretschmayr*, *Venedig* II, S. 550.

¹⁴³ Das Antwortschreiben des Dogen abgedruckt in: UB. Lübeck IV, S. 719 f., Nr. 584.

¹⁴⁴ Der Vergleich zeigt deutliche Übereinstimmung, so daß diese Abhängigkeit ziemlich sicher ist. Vgl. die Rekonstruktion mit dem kritischen Apparat, die Monticolo, Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 292, Anm. 3 unternommen hat, mit den Versen im Schreiben des Dogen Antonio Venieri an den Lübecker Rat.

¹⁴⁵ So hatte sich die Mailänder Dombauhütte eine Kopie der Ablaßbulle von Aquila beschafft, Amali I, S. 100 f. – Auch das Kloster Santa Maria in Campis bewahrte zum

In der Antwort auf das schon zitierte Schreiben, in dem sich der schlesische Fürst Ruprecht von Liegnitz zur Zeit der „Ad-instar“-Vergabe nach dem Ablass erkundigte, müssen die Venezianer eingestehen, daß sie eine authentische Urkunde nicht vorweisen können.¹⁴⁶ Ein Brand, der vor langer Zeit im Thesaurum gewütet hatte, vernichtete den ganzen Bestand an alten Privilegien. Nur in den Kopieren der Kanzlei fände sich ein „authentisches Dokument“, das den Ablass bezeugt und dem in Venedig wie allerorts seit jeher geglaubt wurde. Einen Auszug davon wird man am Ende des Schreibens anfügen. Was aber im folgenden dem Brief inseriert ist, erweist sich als wenig geändertes Faksimile des entsprechenden Abschnitts aus des Bonincontro dei Bovi fabelhafter Erzählung. Der narrative Stil wich einem präzeptiven, aus der Erzählung wurde die Disposition einer Urkunde. Wie aus der Komposition dieser „Urkundendisposition“ hervorgeht, will sie als Bestätigungsdokument verstanden sein. Ob das so gedacht ist, daß der Papst den *viva voce* in San Marco gegebenen Ablass später schriftlich ausfertigte? In ähnlicher Weise, wie das Instrument für den Collemaggio-Ablass erst später ausgefertigt wurde.

Wohl zur gleichen Zeit, als man Ruprecht von Liegnitz antwortete, wurde an die Verse vom Lateran anschließend in den Liber I der *Pacta* eine italienische Version des Bonincontro eingetragen, in der bei der Wiedergabe der Papstpredigt das *Passato* plötzlich in ein präzeptives *Präsens* – ähnlich dem „authentischen Dokument“ – übergeht¹⁴⁷.

Eine etwas abweichende Rezension des „authentischen Dokuments“ ist in dem schon besprochenen Formelbuch der päpstlichen Kanzlei, cvl. 3940 aus der Zeit des Schismas, eingetragen¹⁴⁸. Auf fol. 206v versucht der Verfasser dieses Briefstellers die Weitergabe des San Marco-Ablasses auf die ersten Anfänge zurückzuführen. Er bringt zuerst die Urkunde Gregor XI. für San Ciriaco in Ancona vom Februar 1377, als Nachweis aber für die Erstverleihung der Indulgenz steht auch ihm nichts anderes zur Verfügung als eben dasselbe Rudiment einer „Urkunde“, wie sie Ruprecht I. von Liegnitz aus Venedig erhielt. Hatte auch die päpstliche Kanzlei ein Dokument für den San Marco-Ablass angefordert? Oder hatte ein Bittsteller um den Ablass der Kurie das Probatstück zugeleitet? Es läßt sich nicht feststellen. Die Abkunft beider Stücke von Bonincontro dei Bovi steht jedoch außer Zweifel.

Beweis ihres Collemaggio-Ablasses eine Kopie aus Aquila auf. *Jacobilli*, S. Maria in Campis, S. 25.

¹⁴⁶ Archivio di Stato di Venezia, Libro Commemorale IX, fol. 36r und v. Vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablässe. Der Wortlaut des Stücks wird in Anhang II wiedergegeben, S. 236 f.

¹⁴⁷ Hg. v. G. *Monticolo*, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 370–411. Die auf den Ablass bezügliche Stelle S. 404 f.

¹⁴⁸ Vgl. den Abschn. über die Kanzleiausfertigung der „Ad-instar“-Ablassurkunden S. 96.

Es fand sich noch eine dritte Überlieferung dieser „Urkunde“: Die Hauptkirche von San Severino in den Marken erhielt am 15. Mai 1396 den Ablass von San Ciriaco in Ancona. Im Kapitelarchiv von San Severino hat sich ein Pergament erhalten, das die Ablassbulle kopia! wiedergibt und daran mit einem notariellen Transumierungsvermerk eine Abschrift der Indulgenz für Ancona und wiederum den Passus aus Bonincontro fügt¹⁴⁹. Diese Ableitung deckt sich mit der im cod. vat. lat. 3940, fol. 206v überlieferten, abgesehen von Schreibfehlern, auch im falschen Datum, das für den Frieden von Venedig angegeben wird: De Anno domini Millesimo Centesimo septuagesimo sexto (!).

Die dukale Kanzlei liefert dem schlesischen Fürsten aber noch einen zweiten Beweis, der den „ältesten Büchern und authentischen Schriften“¹⁵⁰ entnommen, die Wahrheit der Ablassgewährung sichern soll: Sie fügte an die „Urkunde“ die Verse aus dem Lateran, die schon als Antwort für den Rat von Lübeck dienten. Die Wiedergabe deckt sich fast mit der Kopie für Lübeck und leitet sich von der Abschrift des Jacopo Gradenigo her, die in den Liber I der pacta übergegangen ist. Die Verse hielt man wohl deshalb für so bedeutungsvoll, weil darin augenscheinlich ein von Venedig unabhängiges Zeugnis für den Ablass erhalten war.

So wurden sie zusammen mit dem voraufgehenden „Dokument“ noch zweimal als Beweis herangezogen. Im Jahr 1400 ging ein ähnliches Antwortschreiben an Graf Eberhard III. von Württemberg, ein Jahr später an Herzog Bogislaw VIII. von Stettin¹⁵¹.

Obwohl die Venezianer in den drei Briefen an die deutschen Fürsten den Verlust des Ablassprivilegs beklagten, konnten sie plötzlich – das Ori-

¹⁴⁹ Archivio Capitolare di San Severino, Perg. caps. I Nr. 2 (nicht Nr. 3, wie in den Nachrichten Göttingen, Phil.-hist. Klasse (1898) S. 25 f. verzeichnet). Für die freundliche Überlassung einer Fotokopie dieses Pergaments bin ich Herrn Prof. Dr. Wolfgang Hagemann vom Deutschen Historischen Institut in Rom sehr dankbar. – Das Pergament weist oben zwei Löcher auf, was darauf hinweist, daß es zum Anschlag diente.

An die Kopie der Bulle Bonifaz' IX. schließt sich der Transumierungsvermerk: In Dei nomine. Amen. Hoc est copia sive exemplum cuiusdam privilegii papalis scripti in carta pergameni bullati bulla plumbea appensa in fine dicti privilegii (jetzt folgt die Beschreibung des Siegels) cuius quidem privilegii tenor sequitur in hunc modum. – Hier ist die Bulle Gregor' XI. für Ancona inseriert. Daran schließt sich als dritter Teil der Passus aus Bonincontro mit der Einleitung: „Inter alia contenta in privilegio domini pape deinde de indulgentia concessa ecclesie sancti Marchi de Venetiis per papam Alexandrum tertium sic loquitur ipse dominus papa dicens.“ Das Pergament muß, der Schrift nach, der Wende zum 15. Jahrhundert angehören. Vgl. *Kebr*, IP VII/2, S. 142 sieht darin die älteste Überlieferung der gefälschten Urkunde für den venezianischen Ablass. Registerüberlieferung für den Ad-instar-Ablass für San Severino fehlt. – *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 359 veröffentlicht nach einem Original, das sich im Archiv des Predigerkonvents von San Severino befand, eine dem obigen Privileg völlig gleichlautende Urkunde unter demselben Datum für die Kirche S. Maria de Mercato de San Severino.

¹⁵⁰ Siehe Anhang II, S. 236.

¹⁵¹ Vgl. den Abschn. über die Supplik der „Ad-instar“-Ablässe, S. 90.

ginal der Urkunde vorweisen. Herzog Wilhelm von Österreich erwarb Anfang 1398 für die Stephanskirche in Wien den Ablass von San Marco¹⁵². Eine Rückfrage in Venedig sollte die Umstände des Ablasses klären. Die Antwort ist im Wiener Stadtarchiv bewahrt: Eine am 18. Juli 1398 „ab originali bulla“ extrahierte Kopie, die „de verbo ad verbum“ eine Bulle Alexander' III. mit der Indulgenz wiedergibt¹⁵³. In der inneren Form ganz einer üblichen Ablassurkunde gleichend, hat dieses Dokument doch nichts mit dem an Ruprecht I. von Liegnitz übersandten Urkundenauszug gemeinsam.

Es fehlt der Bulle die Verfügung, daß der Himmelfahrtstag in Venedig feierlich zu begehen sei, und die Disposition vermeidet es, den Ablass mit der Formulierung „a poena et a culpa“ zu umschreiben, sondern stellt den Gläubigen „plenam omnium suorum peccatorum absolucionem“ in Aussicht.

Eine weitere, gleichlautende Kopie ging zum Beweis des Ablasses an das ungarische Zisterzienserkloster *Ercsi* im Komitat Stuhlweißenburg, das

¹⁵² Vgl. den Abschn. über die Supplik der „Ad-instar“-Ablässe, S. 89 f.

¹⁵³ Original im Archiv der Stadt Wien, Hauptarchivsurkunden Nr. 1402. – Regest bei *Uhlirz*, Quellen 2/I, S. 324, Nr. 1402.

In nomine domini. Amen. Notum sit Universis Cristifidelibus ad quos presentes pervenerint. Quod Reverendus in Xro Patri (sic!) et dominus dompnus Anthonius dei et Apostolice Sedis gratia Episcopus Colomanensis magnifice et precelse Comunitatis Veneciarum Cancellarius de Anno domini Millesimo Trecentesimo Nonagesimo octavo Pontificatus Sanctissimi in Cristo patris ac domini nostri domini Bonifatii Divina providencia pape ix anno octavo Indictione sexta precepit michi tabellioni infrascripto, ut Bullas Sanctissimi in Xro patris ac domini domini Alexandri pape tercii super indulgencias Ecclesie Sancti Marci Veneciarum Castellane diocesis concessas de verbo ad verbum copiare et in autenticam formam redigerem transumendo que videlicet bulla per omnia sonat in hec verba: Alexander ... fervenciori devocione (hier ist ein Auslassungszeichen angebracht und das Wort exhibit am Schlusse der Abschrift angefügt).

Datum Veneciis apud sanctum Marcum vi Idus Madii Pontificatus nostri anno terdecimo. Transumpta est hec littera et cum originali bulla per dictum dominum Episcopum et me bene correcta die xviii mensis Iulii hora quasi nonarum anno Pontificatus et Indictione quibus supra, presentibus honorabilibus viris S. Francisco de Cremona Iudici maleficiorum, S. Iocosio de Arnassano, S. Bartolino de Forlivio laicis et clerico Ravennatensi et Castellane diocesis testibus ad premissam collacionem specialiter vocatis. Item hec bulla subscripta erat cum novem cardinalibus cum certis figuris et karacteribus quorum nomina sunt hec per ordinem. (hier folgen die Kardinalsnamen). Et ego Adolfus Bartucci Ferrariensis clericus coniugatus publicus auctoritate imperiali notarius quia presens transcriptum a predicta originali bulla personaliter extraxi et ipsum cum eadem originali bulla in faciendo collacionem omnino concordare repperi. Ideo de mandato dicti domini Episcopi exinde presens publicum instrumentum confeci, Signum et nomen mea consueta propria manu (mana) scribendo apposui una cum appensione Sigilli domini episcopi prenotati in testimonium omnium et singulorum suprascriptorum. (Es folgt ein Notariatszeichen). – Anthonius episcopus Colomanensis ließ sich nicht verifizieren. Auch dem Siegel der Wiener Urkunde ließ sich nichts entnehmen. Diese Urkunde stellt zugleich die älteste Überlieferung der Ablassverleihung dar, und ist insofern ein Beitrag zu den „Additiones Kehrianae“, vgl. *R. Volpini*, *Additiones Kehrianae*, in: *RSTI* 22 (1968), S. 313–424.

am 21. Dezember 1400 den Ablass von San Marco erhalten hatte¹⁵⁴. Eine Abschrift dieser Kopie gelangte fast ein Jahrhundert später wieder nach Venedig. Marin Sanudo hinterließ ein Manuskript¹⁵⁵, in dem er die Abschrift der Bulle Alexander' III. durch die Bemerkung einleitet, daß ein Dominicus Bolanus, miles et doctor, anlässlich einer Mission bei König Matthias diese Bulle Alexanders samt einer „Ad-instar“-Urkunde Bonifaz' IX. gefunden, beide transkribiert und nach Venedig gebracht hätte¹⁵⁶. Der Chronist Pietro *Dolfín* bestätigt diese Nachricht und gibt als genaues Fundjahr 1487 an¹⁵⁷. Wann diese Kopie für das Kloster Ercsi ausgestellt wurde, läßt sich nicht sagen, der Anlaß war jedoch gewiß das Privileg Bonifaz' IX. So wird man nicht fehlgehen, die Ausfertigung für die Jahre 1400–1402 anzusetzen.

Die Erklärungen, die von Venedig zur Indulgenz abgegeben wurden, widersprechen sich augenscheinlich: Einmal wird behauptet, es seien die Privilegien alle verbrannt, ausgenommen nur das „Exemplar“ jener Abschrift, die nach Art einer Urkundendisposition den Ablass als „a poena et a culpa“ beschreibt. Gleichzeitig aber läßt der venezianische Kanzler mehrfach Kopien des Originals der Ablassverleihung anfertigen. Wie läßt sich diese Diskrepanz erklären?

Sucht man die ältesten Überlieferungen beider Stücke auf, ergibt sich für das „authentische Dokument“, das sich an Bonincontro anlehnt, daß es in der Kopie für San Severino (oder im cod. vat. lat. 3940, 206v) erstmals nachweisbar ist. Natürlich wäre es denkbar, daß eine Urkunde des besagten Tenors Bonincontro bei der Abfassung seiner Geschichte vorgelegen haben könnte. Dieses Figment jedoch wäre eine höchst dilettantische Fälschung gewesen, weil sie die in Papsturkunden ungewöhnliche Formulierung „Indulgentia a poena et a culpa“ einführt und das strenge Schema einer Urkunde grob durchbricht, wenn sie an die Disposition nochmals eine Begründung für die gewährte Gnade anfügt. Der Zusatz „et hoc vere dignissime pretextu magnorum beneficiorum et glorie que ecclesia sancta dei a fidelibus venetis sumpsit tam liberaliter quam libenter“ stellt seinem Charakter nach eine narratio dar, die in einer Urkunde anderswo ihren Platz hat.

Die umgekehrte Erklärung wird den Gegebenheiten mehr gerecht: Die den deutschen Fürsten mitgeteilte „Urkunde“ ist vielmehr von der Erzählung des Bonincontro abhängig.

¹⁵⁴ RL. 90, 208 v. – Danach Mon. Vat. Hung. I/4, S. 294, Nr. 355. – Vgl. auch *Simonsfeld*, Ablass, S. 188.

¹⁵⁵ Venezia, Biblioteca Marciana, cod. lat. XIV, 265. – Dieser Codex stellt ein Sammelbuch Sanudos dar, in das er die verschiedenartigsten Stücke, das Zusammentreffen Alexander' III. mit Friedrich Barbarossa betreffend, eintrug. Monticolo hat dieses Rapuar für seine Ausgabe der „Vite dei dogi“ Sanudos benutzt; vgl. Muratori XXII/IV, (2. Aufl.) S. 304. ¹⁵⁶ Cod. Marc. Lat. XIV, 265, fol. 30r.

¹⁵⁷ *Monticolo*, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 304, Anm. 1.

Auch für die eigentliche Bulle ist mit den Kopien für Wien und Ercsi, die zur Zeit der „Ad-instar“-Verleihung des Ablasses ausgestellt wurden, die älteste Überlieferung festgestellt. Der Eintrag in den Liber I der *pacta* geschah nicht vor der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts¹⁵⁸. Die Überlieferung der Bulle im *Codex Trevisaneus*, eine Sammlung von Urkunden, die zwischen 1394 und 1419 angelegt wurde¹⁵⁹, ist zu unsicher – die uns überkommene Fassung des Codex stammt erst aus dem 16. Jahrhundert, – daß der Zeitpunkt der Kopie genau fixiert werden könnte¹⁶⁰. Gewiß, dem Dogen Andrea Dandolo könnte zur Abfassung seiner „*Chronica per extensum*“ die Bulle vorgelegen haben¹⁶¹, aber der Vergleich des Wortschatzes der Bulle und der *Chronica* läßt jedoch keinen Zusammenhang erkennen. Die Formulierung Dandolos klingt eher an Bonincontro an¹⁶².

Die Widersprüche, die von der venezianischen Kanzlei in die Tradition über den Ablass hineingetragen wurden, und die eigentümlichen Überlieferungsverhältnisse des „authentischen Dokuments“ wie der „Originalbulle“: Legt das nicht nahe, daß der Versuch, authentische Beweisstücke für den Ablass zu liefern, erst zur Zeit seiner „Ad-instar“-Verleihung ange stellt wurde? Die Weitergabe des Ablasses von San Marco durch Bonifaz IX. und die dadurch ausgelösten Anfragen nach dem Inhalt des Privilegs unterwarfen die venezianische Ablasstradition einer Krise und schoben ganz unvorhergesehen den Venezianern die Beweislast für ihren Gran Perdono zu. Unter dem Druck dieser Recherchen mögen die urkundlichen Beweise für den Ablass, der schon im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts aufgekommen war, erst jetzt entstanden sein. Daß diese Fabrikate sich keineswegs durchsetzten und anerkannt wurden, bezeugt die Bulle Paul' II. vom 30. April 1465, mit welcher der venezianische Papst der Markus-Kirche von neuem einen vollkommenen Ablass gewährte, da „kein apostolisches Dokument und kein authentisches Monument“ die Indulgenz beweisen¹⁶³.

Nach den bisherigen Forschungen war es Gregor XI., der den Ablass das erste Mal weitergab. Eine Urkunde, datiert vom 20. Februar 1377, spricht den Perdono Veneziano der Kathedralkirche San Lorenzo e Ciriaco

¹⁵⁸ *Monticolo*, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 304, Anm. 1. – IP VII/2, S. 142.

¹⁵⁹ Diese Urkundensammlung, die nach ihrem Besitzer Bernardo Trevisan (17. Jahrhundert) *Codex Trevisaneus* benannt wurde, ist beschrieben bei: *Kretschmayr*, Geschichte Venedigs II, S. 550 und *Kehr*, IP VII/2, S. 10.

¹⁶⁰ *Monticolo*, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 304, Anm. 1. – IP VII/2, S. 142.

¹⁶¹ *Das scheint Monticolo* vorauszusetzen, wenn er zur Quellenanalyse des Dandolo bemerkt, er wäre der „*autorità di una falsa bolla d'indulgenza plenaria*“ gefolgt. *Monticolo* in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 292, Anm. 2.

¹⁶² „*Sicut dux et Veneti in die Ascensionis ecclesiam de magnis angustiis libera-verunt, ita concedimus...*“ Muratori (2. Aufl.) XII/1, S. 264.

¹⁶³ „*Eius tamen rei (indulgentiae scilicet) cum nullum apostolicum documentum, nullum autenticum monumentum extaret.*“ Die Bulle wurde von Monticolo seiner Ausgabe des Sanudo inseriert, Muratori XXII/IV, S. 304, Anm. 1.

von Ancona zu ¹⁶⁴. Ein älteres Diplom über die Weitergabe des Ablasses hat sich bis jetzt nicht gefunden ¹⁶⁵. Daß aber beispielsweise die päpstliche Kanzlei zu Rom zur Zeit des Schismas auch nur den Ablaß von Ancona als früheste Derivation der venezianischen Indulgenz kannte, bezeugt das schon mehrmals herangezogene Formelbuch cod. vat. lat. 3940. Auf fol. 206v wird – wie schon erwähnt – versucht, die Ablässe ad instar s. Marci de Venetiis auf ihre erste Verleihung zurückzuführen und einen urkundlichen Beweis für den Ablaß von San Marco selbst beizubringen. Der Kompilator des Formulars kam dabei auch nur auf die Indulgenz von Ancona ¹⁶⁶.

Was mag die Anconitaner bewogen haben, gerade den Ablaß von Venedig zu erbitten? Die Hauptquelle für die Geschichte Anconas in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist die „Cronica della Edificazione e Destructione del cassero Anconitano di Messer Oddo di Biagio“ ¹⁶⁷.

Der Autor, Jurisperitus und Notar seiner Heimatstadt, war Zeitgenosse und bisweilen Mithandelnder der Geschehnisse, die er berichtet ¹⁶⁸. So vermag er auch die Ankunft Gregor' XI. in Italien 1377 in allen Einzelheiten zu schildern und kann die Instruktionen einer sofort an die Kurie entsandten anconitanischen Abordnung detailliert mitteilen. Die Anweisungen enthielten auch die Bitte um den Ablaß. Den Beweggrund allerdings, der die Komune von Ancona gerade nach dem Ablaß von San Marco begehren ließ, verschweigt Oddo di Biagio ¹⁶⁹.

So muß – ähnlich wie bei den anderen „ad-instar“ vergebenen Ablässen – versucht werden, auf indirektem Weg das Motiv der Ablasswahl freizulegen oder wenigstens einen Konvenienzgrund hiefür namhaft zu machen.

Es mag zuerst einmal einfach der Ruhm des Ablasses, der seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts Italien durcheilte, gewesen sein, der die Anconitaner zum Erwerb des Perdono veneziano anregte. Derselbe Grund

¹⁶⁴ Das Original der Urkunde scheint verloren zu sein. Kopie erwähnt bei *M. Natalucci*, *Ancona attraverso i secoli I* (Dalle origini alla fine del quattrocento, Città del Castello 1960) S. 441. – Druck nach dem Register bei *Monticolo*, in: *Muratori XXII/IV*, S. 360.

¹⁶⁵ *Ebd.*, Anm. 1.

¹⁶⁶ Der Eintrag im cvl. 3940, fol. 206v könnte aber auch einfach eine Abschrift des Probatstücks sein, das im Kapitelarchiv von San Severino aufbewahrt wird. Dafür würde die gleiche Anordnung und das übereinstimmende falsche Datum sprechen. Vgl. S. 192.

¹⁶⁷ Die Chronik des Oddo di Biagio ist noch nicht kritisch ediert; ein Codex des 15. Jahrhunderts befindet sich in der Vatikanischen Bibliothek, Chigiana H, III, 72 (Pergamamentband, auf dem Rücken *Cronica d'Ancona*; fol. 1r: *Questo libro è del Signore Conte Tomaso Toroglionone. Das Wappen der Torriglionone*). Zur Biographie des Oddo di Biagio und zu den literarkritischen und historischen Fragen vgl. *A. Belardi*, *Oddo di Biagio, cronista anconitano*, in: *Atti e Memorie della deputazione di storia patria per le provincie delle marche. Nuova Serie III* (1906) S. 355–391.

¹⁶⁸ *Ebd.*, S. 360 ff.

¹⁶⁹ Cod. vat. Chig. H, III, 72, fol. 37v.

freilich, die Popularität des Ablasses, würde auch die Wahl des Portiuncula- oder Collemaggio-Ablasses rechtfertigen.

Schon näher führt das Bedenken der Jahrhunderte alten Rivalität zwischen Ancona und Venedig¹⁷⁰. Schon lange vor dem 14. Jahrhundert war das Ringen um die Vorherrschaft über die Adria zugunsten der Lagunenstadt entschieden worden, aber noch immer blieben die beiden Städte aufeinander fixiert. In Ancona fand alles, was Venedig unternahm und betraf, größte Aufmerksamkeit. So wird wohl auch bald der erstaunliche Ablaß, dessen Venedig sich rühmte, in Ancona ad notam genommen worden sein. Ja, eine solche Kenntnissnahme nötigten die Venezianer dem alten Gegenspieler nachgerade auf, denn ihre „Historiographie“ des Friedens von Venedig brachte Ancona unvermutet mit ins Spiel. Die Fabeln, die im 14. Jahrhundert begannen, die Geschichte des Friedens zwischen Alexander III. und Friedrich Barbarossa zu durchsetzen, verlegten die letzte Episode des Zusammentreffens von Papst und Kaiser nach Ancona. Bonincontro dei Bovi weiß zu berichten: Der Doge, der für den Rückzug des Papstes aus Venedig 10 Galeeren flott machte, begleitete Kaiser und Papst nach Ancona. Die Bewohner der Stadt eilten den Ankömmlingen entgegen und erwiesen den Häuptern der Christenheit mit 2 Baldachinen die Ehre. Der Papst forderte dann auch für den Dogen einen Thronhimmel und begründete sein Verlangen mit der Eintracht, die zwischen Venedig und der Kirche herrsche: Der Doge und Venedig seien mit der Kirche zusammen „ein Leib im Werke Gottes“¹⁷¹.

Fortab möge jeder Doge sich eines Baldachins bedienen. Das von Boso und Romuald von Salerno überlieferte Itinerar Alexander' III. schließt eine Begebenheit, wie sie Bonincontro dei Bovi erzählt, aus¹⁷². Auch die Quellen des 13. Jahrhunderts, etwa die *Historia ducum*, wissen von einem Intermezzo in Ancona nichts¹⁷³. Sobald jedoch der einfallsreiche Bonincontro seine Mär geboren hatte, ist sie auch allerorts anzutreffen. Über die „*Hystoria satyrica*“ des Fra Paolino¹⁷⁴ geht sie in die „*Cronica per extensum*“ des Andrea Dandolo ein¹⁷⁵. Das Poemetto des Castellano da Bassano faßt sie in Reime¹⁷⁶, und verschiedene andere Schilderungen des Friedens von Venedig übernehmen sie mehr oder weniger verändert¹⁷⁷.

¹⁷⁰ Vgl. dazu: *Natalucci*, Ancona I, S. 359.

¹⁷¹ *Bonincontro*, *Historia*, S. 407: Papa . . . „dicit quod ipsum dominum ducem cum ecclesia reputat unum et idem corpus in sanctissimo dei opere“.

¹⁷² *Romualdi*, *Sal. Chronicon*, S. 294: Der Papst reiste im Oktober aus Venedig nach Siponto und begab sich über Troia und Benevent nach Anagni. Ähnlich in der *Vita des Boso*, LP II, S. 443.

¹⁷³ *Hist. duc. Ven.*, S. 83 f.

¹⁷⁴ *Paulinus Minorita*, *Hyst. sat.*, col. 983.

¹⁷⁵ *Dandolo*, *Chronica per extensum*, S. 265.

¹⁷⁶ *Castellano da Bassano*, *Poemetto*, S. 511 f.

¹⁷⁷ So die italienische Version des *Bonincontro dei Bovi*, im Liber I der *Pacta*, Muratori (2. Aufl.), XXII/IV, S. 407.

Diese Geschichten blieben in Ancona nicht unbekannt. Dafür spricht eine Version der Legende des Bonincontro, die in der Sakristei der Kathedrale San Ciriaco aufbewahrt wurde und deutlich erkennbar die Erzählung mit anconitanischem Lokalkolorit einfärbt¹⁷⁸.

Diese „historiographischen“ Klitterungen brachten Ancona die Bevorzugung Venedigs durch den Papst und damit den Ablass von San Marco unabweisbar zu Bewußtsein. Dies würde seine schließliche Wahl schon verständlich machen.

Auch die geschichtliche Situation, in der sich Ancona 1377 vorfand, könnte den Stadthauptern die Idee, gerade den venezianischen Ablass zu erbitten, eingegeben haben. Gregor XI., 1370 in Avignon gewählt, faßte, trotz des mißglückten Unternehmens Urban' V. bald den Entschluß, den Sitz des Papsttums wieder nach Rom zu verlegen¹⁷⁹. Dadurch wollte er vor allem der drohenden Gefahr für den Kirchenstaat – einer Invasion aus dem Norden durch den Visconti von Mailand oder der Signorie von Florenz – vorbeugen. 1373 rief der päpstliche Legat in Bologna ein Parlament ein, daß die Komunen des Kirchenstaates gegen Barnabo Visconti ausrichtete, ihnen zugleich freilich schwere Steuern auferlegte. Diesen Vorbereitungen blieb der Erfolg versagt, ja das benachbarte Florenz, durch die Mobilmachung beunruhigt, begann gegen die Fremdherrschaft der päpstlichen Legaten und französischen Söldnerkapitäne zu agitieren. Unter der Guelfenfahne, dem alten Zeichen der Freiheit, trug es Empörung durch die Toskana und in den Kirchenstaat. 1376 erhob sich Stadt um Stadt, wenige Orte nur blieben dem Papst ergeben¹⁸⁰; darunter Ancona, das nicht mit der Kirchenherrschaft brach. Der päpstliche Legat zog sich auf die Rocca der Stadt zurück, die durch mehrere Monate von einem Söldnerhaufen der oberitalienischen Liga berannt wurde. Ancona widerstand den Waffen und der Verführung¹⁸¹.

Die miesliche Lage im Kirchenstaat hielt Gregor XI. nicht davor zurück, Avignon zu verlassen. Auf einer anconitanischen Galeere – Oddo von Biagio weiß zu berichten, daß sie „galea del Papa“ hieß¹⁸² – gewann der Papst zu Anfang des Jahres 1377 den Boden des Kirchenstaats und zog am 17. Jänner in Rom ein¹⁸³. Kurz danach wurde von Ancona eine Ge-

¹⁷⁸ Diese in Ancona aufbewahrte Version ist ein Auszug aus einer Vita anonyma Alexandri III, die Marin Sanudo seinen „Vite dei dogi“ inseriert hat, in: Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 318–322. – In dieser Erzählung ist deutlich der Versuch erkennbar, auch Ancona an den Gnaden und Ablässen, die Alexander III. damals gewährte, teilhaben zu lassen. Vgl. auch *Natalucci*, Ancona I, S. 272 ff.

¹⁷⁹ Vgl. dazu *Jedin* (Hg.), Handbuch der KG III/2, S. 410 ff.

¹⁸⁰ *Ebd.*, S. 411.

¹⁸¹ *Natalucci*, Ancona I, S. 385.

¹⁸² *Oddo di Biagio*, Cronica, fol. 37r.

¹⁸³ *J. Kirsch*, Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI. von Avignon nach Rom. Auszüge aus den Kameralakten des Vatikanischen Archivs (Paderborn 1898), S. VII.

sandschaft an die Kurie abgeordnet, um das Entgelt für die erwiesene Treue einzufordern. Die Interpreten der städtischen Wünsche äußerten hierbei auch die Bitte um den Ablass¹⁸⁴.

Wenn in dieser geschichtlichen Lage Ancona um den venezianischen Ablass bat, wird da nicht bewußt eine Parallele zu den Vorgängen von 1177 gezogen? Wie Venedig einst dem Papst hilfreich gewesen ist, so hat Ancona jetzt den Feinden der Kirche getruzzt. Wie Venedig Alexander III. seine Schiffe bereitstellte, so gab jetzt Ancona die seinen Gregor XI. Wie Venedig einst ob seiner Treue reiche Privilegien verdient hatte, deren es sich rühmte, so hatte sich jetzt Ancona als „urbs fidelis“ erwiesen und erbittet vom Papst Gnaden und Privilegien für die Stadt; darunter auch den Ablass, der den Venezianern in ähnlicher geschichtlicher Stunde verliehen worden war.

Der nach Ancona gegangene Ablass wurde selbst wieder zu einer begehrten Gnade. Rund 10 Jahre nach seiner Verleihung bemühte sich Loreto um das Privileg von San Ciriaco; und wenige Jahre später war der Laurentianische Ablass in den Marken so berühmt, daß ihn die Kathedrale von Ascoli Piceno ansprach¹⁸⁵. Noch zur Zeit, als die Privilegien von Venedig und Assisi schon zu Dutzenden die päpstliche Kanzlei verließen, fanden sich Interessenten für den Ablass von Ancona: 1396 erwarb ihn San Severino gleich zweimal¹⁸⁶ und im Jahre drauf die Minoriten von *Tropea*. Diese letzte Verleihung, die den anconitanischen Ablass aus den Marken, dem Bereich der Nachbarschaft, hinaustrug und in den äußersten Süden, in die kalabrische Spitze des Stiefels verpflanzte, mag mit der Verehrung der heiligen Ciriaca in *Tropea* zusammenhängen¹⁸⁷.

Um die Geschichte des venezianischen Ablasses, den Bonifaz IX. so häufig verlieh, besser verfolgen zu können, wird der Arbeit eine Aufstellung der gefundenen Indulgenzbriefe ad instar s. Marci beigefügt¹⁸⁸.

Trotz der Lücken in der Registerüberlieferung erlaubt dieses Verzeichnis festzustellen, wie die Vergaben des Ablasses unter Bonifaz IX. von Jahr zu Jahr ansteigen, bis sie um 1401 ihre Klimax erreichten.

Bonifaz IX. scheint den Ablass von San Marco erstmals 1392 verliehen zu haben: Mit dem *Perdono d'Assisi* wurde er zum großen Privileg für San Petronio in *Bologna* vereint¹⁸⁹. Danach verließ ein Privileg ums andere die päpstliche Kanzlei, bis die Gnade von Venedig – sieht man von den

¹⁸⁴ *Natalucci*, Ancona I, S. 386.

¹⁸⁵ Diese Vergaben wurden im Abschn. über die Supplik der Ablässe auf S. 82 behandelt.

¹⁸⁶ Zu diesen Ablässen siehe S. 192. – Anhang III, S. 238 ff.

¹⁸⁷ Urkunde vom 11. September 1397. – RL. 47, 134v. – cvl. 6952, 186r. – Regest: *Bull. Franc.* VII, S. 77, Nr. 231. – Zur Verehrung der heiligen Ciriaca vgl. ECatt. XII, col. 573.

¹⁸⁸ Siehe Anhang III, S. 238 ff.

¹⁸⁹ Zu diesem Ablass siehe den Abschn. über die Supplik der Ablässe S. 91 f.

Portiuncula-Gewährungen ab – die übrigen Nachlässe bei weitem überflügelt.

Die ersten Vergaben nach Bologna beschränken den Ablass noch auf Italien: Vom gleichen Tag, dem 21. April 1393, sind 2 Urkunden datiert, wovon eine die San Marco-Indulgenz der Kathedalkirche *Atri* des Doppelbistums Atri-Penne in der Provinz Teramo zuweist¹⁹⁰, und die zweite für die Kirche des Marienklosters von *Propezzano* ausgestellt wurde¹⁹¹. Dieses Privileg wiederum eröffnet die Reihe der venezianischen Ablässe, die sich in den folgenden Jahren um Teramo häufen.

Mit dem Verleih an Köln im Herbst 1394 wird der Ablass erstmals nördlich der Alpen angesiedelt. Johann von Neuenstein erwarb ihn auf seiner erfolgreichen römischen Gesandtschaft mitsamt dem Jubiläum und der Portiuncula-Indulgenz für *Köln*¹⁹².

Die erste Vergabe nach Böhmen wurde für das Jahr 1395 festgestellt: Die Philipps- und Jakobskapelle am Tor des Zisterzienserklosters *Sedlec* bei Kuttenberg, erhält am 16. April 1395 die Gnade von Venedig¹⁹³. Ab nun wird, bis zur Revokation im Dezember 1402, ein San Marco-Ablass dem anderen in die Länder König Wenzels – Schlesien einbeschlossen – folgen, und kein anderer Gnadenschatz erreicht hier so viel Vergaben wie der venezianische.

Für das Gebiet des heutigen Österreichs ließ sich der Ablass fünfmal nachweisen. Zuerst, 1398, erhielt ihn die Stephanskirche in Wien¹⁹⁴, im nächsten Jahr St. Nikolai in *Hall*, damals noch Filiale von Absam¹⁹⁵, und Maria-Zell¹⁹⁶. Am 17. Dezember 1400 die Peter- und Paulskirche von *Hadersdorf* am Kamp¹⁹⁷, am 24. Mai 1401 die Annenkirche bei *Pöggstall* im Bezirk Melk¹⁹⁸, beide in Niederösterreich.

¹⁹⁰ RL. 28, 175r. – Zur Geschichte des Bistums vgl. IP IV, S. 283; S. 307.

¹⁹¹ RL. 28, 174v. – Zur Geschichte des Klosters vgl. IP IV, S. 315.

¹⁹² Siehe den Abschn. über die Supplik der Ablässe S. 88.

¹⁹³ cvl. 6952, fol. 164r. – Danach ein Regest bei: C. *Krofta*, Acta Bonifacii IX, I, S. 492, Nr. 910.

¹⁹⁴ Vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablässe S. 89 f.

¹⁹⁵ Urkunde vom 19. März 1399. – RL. 69, 105r. – Rep. Germ. II, col. 388. – Zur Geschichte der Kirche vgl. Haller Buch. Festschrift zur 650-Jahrfeier der Stadterhebung (Schlernschriften 106. Innsbruck 1953) S. 124 ff.

¹⁹⁶ Urkunde vom 17. August 1399. – Stiftsarchiv St. Lambrecht, Urkundenreihe Nr. 595. – Registerüberlieferung fehlt. (Vgl. Rep. Germ. II, col. 155). – Vgl. *Amon*, Steiermark vor der Glaubensspaltung, S. 300.

¹⁹⁷ RL. 87, 227v. – Rep. Germ. II, col. 385. – Zur Pfarre vgl. Erläuterungen zum historischen Atlas der österreichischen Alpenländer, hg. v. d. österreichischen Akademie der Wissenschaften, II. Abt.: Die Kirchen- und Grafschaftskarte, 6. Tl.: Niederösterreich, bearb. v. *H. Wolf* (Wien 1955) S. 312 f.

¹⁹⁸ RL. 89, 108r. – Rep. Germ. II, col. 965. – Zur Geschichte der Kirche vgl. Erläuterungen II/6, S. 219 f. – Ausführlich in: Österreichische Kunsttopographie IV (Die Denkmale des politischen Bezirkes Pöggstall in Niederösterreich, Wien 1910) S. 178 ff. –

Seltener ging der venezianische Ablass nach England, wo an Zahl der Verleihungen die Portiuncula-Indulgenz weit voranlag. Vergaben in die skandinavischen Länder, nach Polen und Ungarn markieren die Grenze des weiten Gebietes, in dem oft dicht nebeneinander die Gnade von Venedig angesiedelt wurde.

Die Weitergabe aller möglichen Ablässe

Ein schiefes Bild des Phänomens „Ad-instar“-Ablässe entsteht, wenn seine Beschreibung nur auf die Weitergabe „berühmter“ Ablässe eingeschränkt wird. Bei Darstellungen, die so en passant über diese Ablässe handeln, wie die entsprechenden Kapitel bei *Paulus* und *Jansen*¹⁹⁹, tritt dies notwendig ein.

Doch schon der Nachweis, daß manche „Ad-instar“-Ablässe bald wiederum vergeben wurden, weitete das Sortiment der Ablässe, die als Muster anderer dienten, erheblich aus. Die Indulgenz von Ancona, ursprünglich ein San Marco-Ablass, die sich mehrmals verästelte, ist dafür ein schon zitiertes Beispiel²⁰⁰. Jedoch keineswegs das einzige. Oftmals wiederholte sich der Vorgang, daß ein berühmter Ablass erworben wurde, seine erstmalige oder zweite Feier ihm einen örtlich beschränkten Ruf verschaffte, und die Nachbarn schließlich nach diesem neuen Ablass begehrten. Für alle Länder der römischen Obödienz, England ausgenommen, lassen sich solche Ablässe „aus zweiter Hand“ feststellen. In Deutschland waren es etwa die Gnade von *Düsseldorf*, ein *Perdono di Collemaggio*, und des Antoniterhauses von *Mohrkirchen* in Schleswig, eine San Marco-Indulgenz²⁰¹, von denen Zweitvergaben ausgemacht wurden. Der *Düsseldorfer* Ablass lag einem Privileg für die Pfarrkirche von *Doetinchem*, Gelderland, zuvor²⁰²; der Ablass von *Mohrkirchen* in Schleswig wechselte nach Dänemark über, wo ihn die St. Kanutus-Kirche von Odense auf Fünen zugesprochen erhielt²⁰³. Ohne Zweifel hatte die lokale Berühmtheit der Ablässe ihre weitere Vergabe angeregt.

Derselbe Grund kann für die Weiterverleihung der Gnade des bedeutenden Prämonstratenserstiftes *Belbuck* in Pommern namhaft gemacht wer-

Die Kirche stand unter dem Patronat der Meissauer. In der Ablassurkunde erhält der Patron, „nobilis vir Ulrich de Messau“, das Recht „ut ipse iuxta consilium peritorum et proborum virorum vel idoneorum presbyterorum . . . confessores instituat“.

¹⁹⁹ *Paulus*, Ablass III, S. 152 ff. – *Jansen*, Bonifatius IX., S. 163 ff.

²⁰⁰ Siehe den Abschn. über die Supplik der Ablässe S. 82.

²⁰¹ Urkunde vom 27. März 1398. Registerüberlieferung fehlt. Exzerpt aus dem Register cvl. 6952, fol. 204r. – Rep. Germ. II, col. 873. Zum Kloster vgl. *D. Ellger – W. Teuchert* (Bearb.), *Die Kunstdenkmäler des Landkreises Schleswig ohne die Stadt Schleswig* (s. l. 1957) S. 396–399.

²⁰² Siehe den Abschnitt über die Supplik der Ablässe, S. 81.

²⁰³ Urkunde vom 21. März 1401. RL. 87, 127v.

den²⁰⁴. Sein Ruf trug den Ablass durch Nordostdeutschland bis nach Halberstadt²⁰⁵, und hanseatische Seeleute nahmen die Kunde von ihm nach Lübeck mit, wo der Ablass um die Jahrhundertwende an der Minoritenkirche St. Katharina installiert wurde²⁰⁶.

Was war hingegen das Motiv für das Zisterzienserstift *Grünhain* im sächsischen Erzgebirge, den Portiuncula-Ablass der Domkirche von Hamburg zu erwerben?²⁰⁷ Und welche Gründe brachten den Dominikanerkonvent in *Wismar* bei Ratzeburg dazu, die Indulgenzen des Petersstiftes von Wischehrad bei Prag, eine Kumulation des San Marco- und Portiuncula-Ablasses, an sich zu ziehen²⁰⁸.

Das Gros der Ablässe, die nicht zu den „berühmten“ gezählt wurden und vielleicht nur einmal weitergegeben wurden, widersteht der Reduktion auf einen anderen Nachlaß und vermehrt den Katalog der weitergegebenen Ablässe um so viele Muster, als Indulgenzen erbeten wurden. Praktisch vergab die päpstliche Kanzlei jeden Ablass, um den nachgesucht wurde. Man kann nicht sagen, daß sie dabei sehr genau darauf achtete, ob der erbetene Ablass sich durch ein authentisches Dokument ausweisen konnte. Was hätten die Deutschherren in Straßburg auch zum Beweis für den erbetenen Ablass beibringen können, als sie um das Gnadenprivileg von Jung-St. Peter in Straßburg einkamen?²⁰⁹ Auch von den Bittstellern des Wallfahrtsortes Zehdenick bei Templin in Brandenburg, die für ihre Bluthostie den Ablass der Benediktinerabtei Königsutter, Helmstedt/Niedersachsen, erwerben wollten, hätte man einen Beweis für das erbetene Privileg vergeblich gefor-

²⁰⁴ Es gelang nicht, auszumachen, welcher Art der Ablass von Belbuck ist. Zur Geschichte dieses für Pommern so bedeutsamen Klosters, vgl. *Hoogeweg*, Stifter Pommerns I, S. 13–91. – *Backmund*, *Monasticon Praem.* I, S. 255 f.

²⁰⁵ Urkunde vom 8. September 1401. RL. 89, 67r. (ohne Datum). Druck nach kopialer Empfängerüberlieferung, in: *Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe* (hg. v. G. Schmidt) IV (1362–1425. Leipzig 1889) S. 464 ff. Nr. 3181. – *Rep. Germ.* II, col. 388.

²⁰⁶ Urkunde vom 10. August 1401. RL. 89, 146r. *Rep. Germ.* II, col. 821.

²⁰⁷ Urkunde vom 15. September 1395. RL. 36, 198r. *Rep. Germ.* II, col. 361 f. – Der Ablass für die Domkirche von Hamburg vom 7. April 1394 war im Register nicht auszumachen. Kopiale Empfängerüberlieferung im Staatsarchiv der Freien Hansestadt Hamburg, Sign. Threse Pp. 103. Das Original wurde nach der freundlichen Mitteilung des Archivs während des 2. Weltkriegs ausgelagert und ist verschollen. – Zur Geschichte des Klosters: *E. Herzog*, *Geschichte des Klosters Grünhain*, in: *Archiv für sächsische Geschichte* 7 (1869), S. 60–96. – Der Ablass wird hier nicht erwähnt.

²⁰⁸ Urkunde vom 1. Februar 1400. RL. 80, 102r. *Rep. Germ.* II, col. 1168. Die Urkunde für Wischehrad vom 7. April 1397. *Krofta*, *Acta Bonifacii IX, II*, S. 609, Nr. 1119.

²⁰⁹ Urkunde vom 25. Februar 1399. RL. 66, 30r. *Rep. Germ.* II, col. 86. Zur Frage des Ablasses von Jung-St. Peter ausführlich: *E. L. Stein*, *Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter zu Straßburg von seiner Gründung bis zum Ausbruch der Reformation* (Freiburg i. Br. 1920) S. 8 ff. Leo IX. soll auf der Rückreise von der Mainzer Synode 1049 die St. Peterskirche eingeweiht und mit reichen Ablässen ausgestattet haben. Vgl. *GP III*, 2, S. 24.

dert, konnten doch die Mönche von Königsutter selbst nicht Brief und Siegel für ihre Gnade vorweisen ²¹⁰.

In Mittel- und Unteritalien ist die Landkarte der „großen“ Ablässe besonders reich mit den verschiedensten Vergaben durchsetzt. Neben vielen Portiuncula- und San Marco-Perdonanzen, werden Ablässe verlangt, die nur für das eine Mal genannt werden und dann nie mehr wieder erscheinen. Es gelang für manche Verleihung nicht, die Art und das Ausmaß der weitergegebenen Indulgenz zu erheben. Die Literatur vermerkt sie nur selten, wohl auch deshalb, weil sich darunter manchmal „nur“ Tarifablässe verbargen, die kein solches Aufsehen erregten wie etwa ein vollkommener Ablass. Schon das Privileg zur Kanonisierung Birgittas von Schweden, das „ad-instar“ der Kirche des Klosters von Vadstena verfaßt war, gewährte den Klarissen von San Lorenzo in Panisperna nur 7 Jahre Nachlaß ²¹¹.

Für seinen Altar des heiligen Onofrius erbat sich das gleichnamige Spital in Florenz für alle Sonntage den Ablass, der den Besuchern der Basilika San Lorenzo in Florenz an jedem Mittwoch zuteil wird. Mit diesem Indult vergibt die päpstliche Kanzlei einen bischöflichen Ablass, den 1338 Francesco de' Silvestri da Cingoli, Bischof von Florenz, mit 40 Tagen bei San Lorenzo gestiftet hatte ²¹².

Mit diesen Beispielen ist der Kreis der „Ad-instar“-Ablässe auch noch um unvollkommene Indulgenzen ausgeweitet und deutlich sichtbar, daß jedes Ablassprivileg, wurde es nur angesprochen, weitergegeben werden konnte.

8. Das Maß der „Ad-instar“-Ablässe

Festzustellen, in welchem Ausmaß die „Ad-instar“-Ablässe Strafnachlaß gewährten, ist kein müßiges Unternehmen. Die Privilegien selbst geben ihrem Wortlaut nach keinen Aufschluß über das Maß der Vergebung, das sie zusprechen wollen. In der Forschung, die sich bisher mit den „Ad-instar“-Ablässen befaßte, wurden deshalb auch recht divergierende Meinungen vorgetragen: Santifaller, der sich mit Ablassurkunden des schlesischen Prämonstratenserstiftes St. Vinzenz in Breslau befaßte, bedauert an dem San Marco-Privileg für das Kloster das Fehlen bestimmter Angaben und folgert daraus, es „scheint sich da nur um einen unvollkommenen Ablass zu

²¹⁰ Urkunde für Zehdenick vom 8. April 1401. RL. 82, 126r. Rep. Germ. II, col. 1176. Zum Kloster und der Bluthostie vgl. *Germania sacra* I/3/2, S. 336 ff., Ablässe S. 399.

²¹¹ Siehe den Abschn. über den Ablass von San Pietro in Vincoli, S. 124.

²¹² Urkunde vom 21. März 1401. RL. 90, 70v. Zum Ablass von San Lorenzo in Florenz: *N. Cianfogni*, *Memorie storiche dell'Ambrossiana Basilica di San Lorenzo di Firenze* (Firenze 1804), S. 154 ff.

handeln“¹. In seinem Traktat über die Ablässe Bonifaz' IX. fügt Jansen den zuvor besprochenen Jubiläen die „vollkommenen Ablässe“ an, die Bonifaz IX. „nach Art“ der dieser oder jener Kirche verliehenen Nachlässe erteilte. Er schränkt die Wirksamkeit dieser Plenarindulgenzen jedoch wieder ein, weil die Sündenvergebung, die dem Ablass vorausgehen muß, keine vollkommene war, konnten doch die Beichtväter bei den „Ad-instar“-Ablässen nicht von päpstlichen Reservaten lossprechen². Paulus hat sich dieser Frage nicht ausdrücklich angenommen, manchmal hat es jedoch den Anschein, als ob er die „Ad-instar“-Ablässe den Plenarindulgenzen gegenüberstellte³.

Schon die im voraufgehenden Kapitel erwähnte Entdeckung, daß auch Tarifablässe weitergegeben wurden, verbietet ein globales Urteil. Es gab manche Indulgenz „ad-instar“, die nach der altkirchlichen Bußrechnung in Jahren und Karenen bemessen war. Für einzelne wenige Fälle geben die Urkunden selbst das Ausmaß des Straferlasses an, wenn die Dispositionsformeln durch den Zusatz „illam plenam indulgentiam . . .“ eröffnen, daß der verliehene Ablass ein vollkommener sei⁴. Der Großteil der Urkunden aber gibt von sich aus keinen Aufschluß über das Maß. Da uns praktisch keine Suppliken überkommen sind, fehlt auch die Möglichkeit, aus den Petitionen die gewährten Ablässe zu interpretieren.

Die Frage nach dem Ausmaß der Ablässe muß überdies noch schärfer gestellt werden: Wußten die Empfänger eines „Ad-instar“-Indults, wieviel an Sündenstrafe ihnen nachgelassen wurde? Manche von ihnen offenbar nicht, wie ihre Recherchen in Venedig und Aquila beweisen.

Für die Beantwortung dieser Frage, wie weit die Zeitgenossen selbst um das Ausmaß der erworbenen Ablässe wußten, ist es notwendig, Quellen auszumachen, in denen die „Ad-instar“-Ablässe schon auf ihr Maß interpretiert erscheinen. Dazu bietet sich, neben einigen anderen zeitgenössischen Aufzeichnungen, vorzüglich die Geschichtsschreibung der Städte und Kommunen im späten Mittelalter an. Sie ist lokal interessiert und wird daher über einen einzelnen Ablass eher berichten. Zudem darf man erwarten, daß sie, nicht durch theologische und kanonistische Erörterungen gefiltert, die Auffassung und das Verständnis des Volkes wiedergibt; und so auch ein Reflex der lokalen Ablassverkündigung ist.

1395 hatte das Dominikanerkloster in Lübeck die Gnade von San Marco

¹ *Santifaller*, Quellen, S. 117.

² *Jansen*, Bonifatius IX, S. 163 ff.

³ *Paulus*, Ablass III, S. 150 ff., 153. So auch *F. X. Seppelt – G. Schwaiger*, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts IV (Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance. Von Bonifaz VII. bis Klemens VII. München 1957, 2. Aufl.) S. 210.

⁴ Siehe den Abschn. über die Kanzleiausfertigung der „Ad-instar“-Ablassurkunden, S. 104 f.

erworben⁵. Das Ereignis wurde von der zeitgenössischen Chronistik nicht übergangen. Eben hatte *Detmar*, Lesemeister beim Minoritenkonvent St. Katharina, vom Rat beauftragt, eine Chronik Lübecks verfaßt, die er mit dem Jahr 1386 beschloß. Mehrere der überlieferten Handschriften führen die Aufzeichnungen bis 1395 und 1400, ja 1413 fort⁶. In diesen zeitgenössischen Nachträgen wird zum Jahr 1395 die Stiftung des Ablasses bei den Dominikanern vermerkt: „Do quam dat aflat van allen sunden hir tho der borch unde to sante ghertrude. Unde dat aflat is ghestichted up dat aflat, dat dar to Venedien is in sunte markuskerken⁷. Die Schilderung gibt genau die Einzelheiten des Verleihs, wie sie von der Urkunde disponiert werden, wieder. Den Ablass konnte man im Kloster der Dominikaner, das in der alten Burg der Stadt eingerichtet war, und bei der St. Gertraudenkapelle, die von den Predigerbrüdern versorgt wurde, gewinnen. Auch daß sich die Indulgenz von San Marco in Venedig herleitet, ist vermerkt. Der Ablass selbst jedoch ist nicht in den Wendungen der Bulle wiedergegeben, sondern auf sein Maß hin ausgelegt: „Aflat van allen sunden“.

Das Elisabethspital in Danzig war 1390 von einem Nikolaus von Hohenstein vorzüglich als Pflegestätte für Fremde, darum der Name Elen-den-hof, gegründet worden. Wenige Jahre danach ging diese karitative Einrichtung an den Deutschen Ritterorden über, der 1397, wohl für die materielle Aufbesserung der Anstalt, den Ablass von San Marco erwarb⁸. Diese Ablassgeschichte, aus dem urkundlichen Befund erhoben, wird durch eine zeitgenössische Schilderung bestätigt, die *Johann von Posilge*, der Official des preußischen Bistums Pomesanien (Marienwerder), hinterließ. In seiner „Chronik des Landes Preußen“⁹ vermeldet er zum Jahre 1397: „Item in desim jare quam dy gnade in den spittal czu Danczk, und sal jerlichin sin translacio elysabeth, so ist do vorgebunge allir sunden, . . .“¹⁰ Diese Nachricht korrespondiert mit den Einzelheiten des Ablassbriefes. Zur genannten Kennzeichnung der Indulgenz greift der Verfasser – ähnlich wie die *Detmarchronik* – zur Auslegung, die die verweisende Angabe der Urkunde verständlich macht: vorgebunge allir sunden. Um diese Phrase recht zu interpretieren, muß bedacht werden, daß *Johann Posilge* seine Chronik

⁵ Zu diesem Ablass vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablässe und die Vergabe des San Marco-Ablasses, S. 89; S. 190.

⁶ Ausgabe: *K. Koppmann*, Die Chroniken der niedersächsischen Städte, Lübeck I (Chron. dt. Städte, 19, 1884), II (Chron. dt. Städte, 26, 1899). Zu den literarhistorischen und -kritischen Fragen vgl. *K. Langosch* – *W. Stammeler*, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon V (Nachträge. Berlin 1955) col. 148–152.

⁷ Chron. dt. Städte 26, S. 86.

⁸ Siehe den Abschn. über den Ablass von San Pietro in Vincoli, S. 123.

⁹ Ausgabe: *E. Strehlke*, in: *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergang der Ordensherrschaft III* (Leipzig 1866; unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main, 1965) S. 79–388. – Zu den literarhistorischen Fragen vgl. *Langosch* – *Stammeler*, Verfasserlexikon V, col. 466–469.

¹⁰ *Script. rer. pruss. III*, S. 215.

lateinisch verfaßte¹¹; damit möglicherweise der lateinische Terminus „remissio omnium peccatorum“ dem „vorgebunge allir sunden“ zugrunde liegt.

Das Interpretament, mit dem man am häufigsten das Ausmaß einer „Ad-instar“-Ablaßurkunde wiedergab, war die Chiffre „a poena et a culpa“. Lateinisch oder volkssprachlich gebraucht, kehrt sie immer wieder.

Ein Beispiel ist der Literatur schon lange bekannt: Von den vielen päpstlichen Gnaden, die Neuenstein bei seiner römischen Gesandtschaft 1394 für Köln erwirkte, wurde in der Kölner Ratsstube eine Aufstellung angefertigt, die jedes Privileg, auch die Ablässe, einzeln nennt. Der Bearbeiter dieses Katalogs weiß sowohl vom Portiuncula-Ablaß für die Domkirche wie für die San Marco-Indulgenz zur Heiltumsausstellung, „dat sij a pena et a culpa“¹².

Diese Formel war sicher auch eine Vokabel im Jargon der Ablaßverkündigung. Vom 14. März 1400 war eine Urkunde datiert, die der Marienkirche in *Rostock* den Ablaß von San Marco zusprach¹³. Neben anderen Weisen, die Gnade bekanntzumachen, war man auch darauf gekommen, eine steinerne Tafel anzufertigen, die den Ablaß verkündete. Am nächsten Pfeiler östlich der Kanzel eingelassen, verkündete sie den Bußfertigen den Ablaß, „also dar is to venedie in sunte markuskerken an deme dage der hemmelvart unses heren jhesu cristi dat is van pine unde van schult“¹⁴.

Die Geschichte des großen Ablaßprivilegs für San Petronio in Bologna offenbart deutlich, wie sehr man auf die Formel „von Strafe und Schuld“ eingestellt war. Schon die Supplik, die von den bolognesischen Gesandten an der Kurie in Perugia eingebracht wurde, erbat eine Indulgenz „a poena et a culpa“. Bonifaz befriedigte sie mit dem schon öfters zitierten Privileg, das den Besuchern von San Petronio die Ablässe von Venedig und Assisi zusprach. Die Bulle ist in den bekannten Formulierungen der „Ad-instar“-Ablässe verfaßt und hat die Wendung „a pona et a culpa“ nicht in ihre Dispositionsformel aufgenommen¹⁵. Sobald der Ablaßbrief jedoch seine Destinatäre erreichte, tauchte die Chiffre „Ablaß von Schuld und Strafe“ wieder auf. Die zeitgenössische Chronistik von Bologna widmet der Ablaßgewährung breiten Raum, weil die Indulgenz in dem umfassenden politischen Arrangement, das Bologna mit Bonifaz IX. im Herbst 1392 traf, enthalten war¹⁶. Am 25. November 1392 seien, so wird berichtet, unter

¹¹ Langosch – Stammler, *Verfasserlexikon* V, col. 467.

¹² Jansen, *Bonifatius IX*, S. 171.

¹³ RL. 80, 43r. – Danach ein Regest in: UB. Mecklenburg XXIV, S. 38 f. Nr. 13612. cvl. 6952, fol. 247v. Rep. Germ. II, col. 1022. Vgl. E. Schmitzler, *Das geistige und religiöse Leben Rostocks am Ausgang des Mittelalters* (Historische Studien hg. v. O. Rössler, Heft 360, Berlin 1940) S. 64.

¹⁴ UB. Mecklenburg XXIV, S. 38 f. Nr. 13612.

¹⁵ Zu der Supplikation und der Ablaßgewährung an San Petronio siehe den Abschn. über die Supplik der „Ad-instar“-Ablässe, S. 91 f.

¹⁶ *Corpus Chronicorum Bononiensium. Chronicae, quae vulgo dicuntur Rampona, Varingnana, Villola et Bolognetti III* (hg. v. A. Sorbelli), in: Muratori (2. Aufl.) XVIII/I,

großem Jubel in der Stadt die einzelnen Vertragspunkte bekanntgemacht worden. Neben dem Jubiläum und anderen Privilegien „ancora si concede lo dicto papa che zascuna persona la quale vignerà a visitare la festa de sam petronio, si habbia quella perdonanza che a l'asensione à vinesia et cossi la perdonanza che è a sam francesco d'asise, ch' è di colpa et de pena“¹⁷. Die Chronik hat noch eine Dublette dieses Berichts aufgenommen. Wenige Absätze, nachdem die erste Aufzählung der päpstlichen Gnaden zu Ende ging, wird eine zweite eröffnet, die sich viel enger an den Wortlaut der Privilegien hält. Dementsprechend fehlt hier die Phrase „di colpa et de pena“. So liefert dieser Zweitbericht gleichsam die Gegenprobe für den interpretativen Gebrauch von „a poena et a culpa“¹⁸.

Die Beobachtungen und Reflexionen, die *Gobelinus Persona* zu den „Ad-instar“-Ablässen anstellte, sollen an anderer Stelle noch geprüft werden¹⁹.

„Ablaß von allen Sünden“, „Vergebung aller Sünden“, „Remissio omnium peccatorum“, „indulgentia a poena et a culpa“, das ist die Terminologie, die man zur Charakterisierung der „Ad-instar“-Ablässe heranzog. An der Formel „Indulgentia a poena et a culpa“ entzündete sich um die Wende zu diesem Jahrhundert eine heftige wissenschaftliche Fehde.

Für die protestantische Lutherforschung des vergangenen Jahrhunderts war das Auftreten des Reformators gegen den Ablaß das Urdatum, von dem die Reformation bestimmt war. Die Forschung betonte, wie sehr die theologische Rechtfertigung des Ablasses und seine Handhabung auseinanderkafften, und der Mißbrauch es war, der Luther auf den Plan rief. Dabei wurde vorausgesetzt, daß die Ablaßlehre zu Zeiten Luthers dieselbe war wie im 13. Jahrhundert, als sie die Meister der Scholastik ausgeprägt hatten. Diese Interpretation hatte sich immer dem Vorwurf ausgesetzt gesehen, daß Luthers Auftreten gegen den Ablaß Rebellion war, den Umsturz altüberkommener Traditionen und Einrichtungen bedeutete. Dagegen entwickelte die protestantische Forschung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine neue Deutung des spätmittelalterlichen Ablaßinstituts, die besonders vom Jubiläum ausging. 1884 legte Eduard *Bratke* seine Ablaßauffassung vor²⁰. Theorie und Praxis hätten den Ablaß, als Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen, im späten Mittelalter zu einem Institut umgebildet, bei dem Ablaß und Bußsakrament zu dem einen, Schuld und Strafe gleichmäßig tilgenden Versöhnungssakrament verbunden wurde. Dieses neue, vollkommene Bußsakrament sei das spezifische Privilegium des Papstes ge-

S. 440 ff. – Zur Literaturgeschichte vgl. *A. Sorbelli*, *Le Cronache Bolognesi del seculo XIV* (Bologna 1900) S. 81 ff., S. 139 ff.

¹⁷ Corp. Chron. Bon. III, S. 441.

¹⁸ *Ebd.*, S. 445.

¹⁹ Siehe in diesem Abschn. S. 216.

²⁰ *E. Bratke*, *Luthers 95 Thesen und ihre dogmatischen Voraussetzungen*. Göttingen 1884.

wesen. Begründet sah Bratke seine Auffassung in den Erörterungen der spätmittelalterlichen Scholastiker über den Begriff der „plena remissio peccatorum“, vor allem jedoch in ihren Versuchen, den Ausdruck „indulgentia a poena et a culpa“ zu deuten²¹. Vor diesem Hintergrund ist Luthers Kampf gegen den Ablass freilich nicht mehr ein Angehen gegen Mißstände, sondern der Rückgewinn der christlichen Buße, die in der Kirche völlig entartet war.

Der neuen Ablass-theorie wurde zugestimmt, sie erfuhr jedoch auch maßgebliche Ablehnung. Mit einer gegenüber Bratke erheblich verbreiterten Quellenbasis wurde sie 1896 von Henry Charles *Lea* erneut aufgegriffen²². Unabhängig davon und differenzierter trug sie im folgenden Jahr Theodor *Brieger*, Professor in Leipzig, in seiner Universitätschrift „Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters“ vor²³: Im späten Mittelalter sei es zu einer neuen Form des Plenarablasses gekommen, der „Indulgentia a poena et a culpa“. Diese Weiterentwicklung des ursprünglichen Strafnachlasses hat den Ablass auf ein völlig neues Gebiet „hinübergespielt“²⁴; nicht mehr nur auf die Strafe, auch auf die Schuld sollte er sich beziehen. Aus dem Straferlaß war eine Straf- und Schuldvergebung geworden. Freilich nicht so, daß die Beichte weggefallen wäre, die Päpste nahmen vielmehr das Bußsakrament in ihre Verwaltung, indem sie Ablass- und Bußsakrament zu einer Handlung zusammenschlossen, die von ihren Gnaden sein sollte. Überall, wo der Plenar-Ablass angeboten wurde, erhielt man ihn durch Beichtväter, die mit übertragener päpstlicher Gewalt von den Sünden los-sprachen. So konnte der Bauablass Julius' II. für St. Peter, in dem Brieger die letzte Ausprägung dieser Indulgenzform sieht, als Versöhnung mit Gott gefeiert werden²⁵.

Die mit scharfer konfessioneller Verve vorgetragene Auffassung blieb nicht lange unwidersprochen. 1899 nahm Nikolaus *Paulus* in seinem Aufsatz zur Ablassbegründung bei dem Theologen und Ablassprediger Johann von Paltz die Thesen Briegers auf. Dieser Augustinereremit war 1489 von Peraudi als Prediger für den Türkenablass in Dienst genommen worden und hatte später auf Wunsch des Kölner Erzbischofs Hermann von Hessen seine Ablasspredigten und -erörterungen in einer Schrift, der „Coelifodina“, veröffentlicht. In der darin enthaltenen Diatribe zur indulgentia „a poena et a

²¹ Diese Darstellung stützt sich auf die Angaben, die *N. Paulus* in seinem Aufsatz über den Ablassprediger des ausgehenden Mittelalters Johann von Paltz macht, *N. Paulus*, Johann von Paltz, über Ablass und Reue, in: *ZkTh* 23 (1899) S. 48 f.

²² *H. Ch. Lea*, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church III (Indulgences. London 1896) S. 54–83. Zu Bonifaz IX., S. 65 ff.

²³ *Th. Brieger*, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, untersucht mit Rücksicht auf Luthers Thesen. (Programm zum Reformationsfeste und Rektoratswechsel 1897, Leipzig 1897.)

²⁴ *Ebd.*, S. 40, S. 47.

²⁵ *Ebd.*, S. 55 ff.

culpa“ unterscheidet der Ablasspraktiker sehr genau zwischen der Vergabung der Schuld in der Beicht und dem Nachlaß der Strafe durch die Indulgenz²⁶. Warum wird aber das Jubiläum doch als Nachlaß von Schuld und Strafe bezeichnet? Die Antwort bezieht den Schuldnachlaß auf die umfassende Vollmacht, die den Beichtigern, auch für die päpstlichen Reservatfälle, erteilt wurde. Daß aber die Beichtvollmacht als solche nicht durch den Jubelablaß mitgeteilt wurde, als hätten die Beichtväter erst vom Papst die Fähigkeit erhalten, Sünden nachzulassen, erhellt aus der Unterscheidung zwischen *indulgentia plenaria nuda* und *indulgentia plenissima*, die Johann von Paltz einführt: Jene sei ein Nachlaß aller Strafen, ohne daß damit eine Beichtvollmacht verknüpft sei, während die *indulgentia plenissima* die Absolution von Reservaten einschließe²⁷. Damit war ein Irrtum Briegers aufgedeckt, der die *indulgentia plenaria nuda* mit einem „Partial-Ablass“ vermengte²⁸.

Paulus äußerte bereits in diesem Aufsatz seine Meinung, daß die „*Indulgentia a poena et a culpa*“ auch als Kurzformel für den vollkommenen Ablass verwendet wurde und gar keine Beziehung zum Bußsakrament enthalte²⁹.

Brieger nahm die Einwände des katholischen Gelehrten kaum zur Kenntnis; er trug seine Ablassauffassung 1901 in der „*Realencyklopädie*“ für protestantische Theologie unter dem Stichwort „Indulgenzen“ ohne Einschränkung neuerdings vor³⁰.

1904 veröffentlichte Max Jansen seine Untersuchung über Bonifaz IX. und dessen Beziehungen zur deutschen Kirche. Das Thema war zumindest in seinen Erörterungen zum Ablass kontroverstheologisch angeregt worden, hatte doch Brieger von den Ablässen dieses Papstes festgestellt, daß sie „alle miteinander Ablässe von Schuld und Strafe oder wie ich der Kürze wegen sagen will, ‚Schuldablässe‘ gewesen sind“³¹.

Den Beweis für diese Tatsache lieferte ihm die Revokationsbulle des Papstes, die alle ergangenen Ablässe von Schuld und Strafe zurücknahm³². Jansen gab demgegenüber zu bedenken, „daß sich bis jetzt noch keine Ablassbulle Bonifatius' IX. gefunden hat, in welcher der Ausdruck ‚a poena et a culpa‘ enthalten wäre“³³. Die Revokation, die alle Ablässe „a poena et a culpa“ kassierte, machte sich nur den allgemeinen Sprachgebrauch zu

²⁶ Paulus, Paltz, S. 51, Anm. 3.

²⁷ Ebd., S. 53.

²⁸ Brieger, Ablass, S. 72. Dazu Paulus, Paltz, S. 52, Anm. 2.

²⁹ Ebd., S. 53, Anm. 1.

³⁰ Th. Brieger, „Indulgenzen“, in: RE 9 (Leipzig 1901; 3. Aufl.) S. 76–94.

³¹ Brieger, Ablass, S. 47. – Schon 1901 hatte N. Paulus eine kleine Miszelle gegen die Aufstellung Briegers gerichtet: N. Paulus, Bonifatius IX. und der Ablass von Schuld und Strafe, in: ZkTh 25 (1901) S. 338–343.

³² Brieger, Ablass, S. 47 und Anm. 3.

³³ Jansen, Bonifatius IX, S. 171.

eigen, der einen vollkommenen Ablass als von Schuld und Strafe nannte³⁴. Die Formel war so geläufig, daß sie bis in die Supplikenregister vordrang, wofür der einzige erhaltene Band Bonifaz' IX. den Beleg liefert. So sind die Ablässe Bonifatius' IX. „nach der dogmatischen Seite . . . ganz einwandfrei“³⁵, wohl aber muß man zugestehen, daß die Formel „a poena et a culpa“ ungenau, ja mißverständlich ist. Die Ergebnisse Jansens, 1904 vorgelegt, blieben in den konfessionellen Auseinandersetzungen um den Ablass unbeachtet. Der protestantische Dogmengeschichtler *L. Loofs* wiederholte 1906 die Aufstellungen Briegers, Bonifaz hätte Indulgenzen „a poena et a culpa“ in großer Menge vergeben, ohne die Arbeit Jansens zu erwähnen³⁶.

Kurzatmig wie kontrovertheologische und apologetische Auseinandersetzungen sind, hatte die bisherige Forschung noch nicht versucht, bis zu den Anfängen des Ablasses von Schuld und Strafe vorzustoßen. Brieger war durch Lea auf die Bulle Cölestin' V. für Collemaggio aufmerksam geworden und hat hierin den ersten päpstlichen Schuld-Ablass gesehen³⁷. Auf eine intensive geschichtliche Begründung der „Indulgentia a poena et a culpa“ war erstmals *Emil Göller*, der vielseitige Forscher in der spätmittelalterlichen Pabstgeschichte, bedacht gewesen. In seinen Forschungen über die päpstliche Pönitentiarie³⁸ stieß er auf die spätmittelalterliche Einrichtung des Confessionale und erklärt es unzweifelhaft richtig als Privileg, das seinem Inhaber das Recht eines Beichtvaters zubilligte, somit für diesen den strengen mittelalterlichen Beichtbann aufhob³⁹. Das einfache Confessionale konnte gesteigert werden, durch die Zubilligung besonderer Fakultäten, wie Dispensen und Kommutationen, und noch weiter durch das Recht, von päpstlichen Reservaten zu absolvieren; bis zur „plena remissio omnium peccatorum“⁴⁰. Göller demonstriert anhand vatikanischer Quellen, Formularien und Registern ab Johann XXII., daß die „Plena remissio omnium peccatorum“ das weitestgehende Indult bei den Beichtbriefen ist, das zu allen Absolutionsfakultäten auch noch einen Plenarablass fügt. Und dieses umfassende Privileg erscheint in den Quellen, Suppliken wie Bullen, — wenn gleich wenigen — als Indulgentia „a poena et a culpa“ bezeichnet⁴¹.

Die „plena indulgentia“ im Sinne des Confessionale ist also vollständig verschieden von dem „vollkommenen Ablass“ im heutigen Sinn des Wortes;

³⁴ *Ebd.*

³⁵ *Ebd.*, S. 172.

³⁶ Zit. bei *E. Göller*, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. I (Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV. Darstellung. Bibl. des preußischen historischen Instituts in Rom 3. Rom 1907), S. 216. In der 5. Aufl. der Dogmengeschichte v. *L. Loofs*, besorgt v. *K. Aland* (1951/53) nicht mehr enthalten.

³⁷ *Lea*, History of auricular confession III, S. 63. *Brieger*, Indulgenzen, S. 84.

³⁸ Zit. in Anm. 36.

³⁹ *Ebd.*, S. 217 f.

⁴⁰ *Ebd.*, S. 220.

⁴¹ *Ebd.*, S. 222 f.

sie ist, was Jansen gegenüber zu betonen ist, inhaltlich vollständig korrekt und insbesondere muß die Auffassung Briegers, daß der Ablass als Nachlaß der Strafen sich zu einem Ablass als Nachlaß von Schuld und Strafe umgebildet habe, als unrichtig zurückgewiesen werden ⁴².

Was Göller nicht mehr ausführte, wozu er aber im zweiten Teil seiner Untersuchung die Perspektiven eröffnet, ist die Frage, ob nicht die Kennzeichnung des Kreuzfahrer- und Jubelablasses als „a poena et a culpa“ darauf hinweist, daß diese beiden Indulgenzen im Zusammenhang eines Confessionale ausgerufen wurden.

1912 veröffentlichte *Paulus* seine Forschungsergebnisse zur Frage nach den Anfängen des Ablasses „von Schuld und Strafe“ ⁴³. Sie waren – wie die meisten Arbeiten Paulus' zum spätmittelalterlichen Ablasswesen – vom kontroverstheologischen Impetus gegen die Aufstellungen Briegers getragen. Trotzdem gelang es ihm, wie später auch die protestantische Forschung bescheinigte ⁴⁴, die Bedeutung der „indulgentia a poena et a culpa“ historisch zutreffend in den Griff zu bekommen. Das Material für seine Analysen entnahm er den Predigten und Traktaten des 13. und 14. Jahrhunderts über den Kruziatablaß, den Streitschriften zur Portiunculaindulgenz, die auch als „a poena et a culpa“ galt, den Erörterungen von Theologen und Kanonisten über das Jubiläum. Was Paulus hierbei zutage förderte, waren zahlreiche Belege dafür, daß die Wendung „Indulgentia a poena et a culpa“ den Nachlaß der Sündenstrafe bezeichnet. Dieser prägnante Sinn der Formel wird besonders an Ablässen deutlich, die als „a poena et a culpa“ charakterisiert sind und nicht mit einem Beichtvaterindult verbunden gewährt wurden. Nun aber ist der Großteil der Kreuzablässe und die ersten Jubiläen so ausgesprochen. Mit dieser Feststellung war die These Briegers von den „Schuldablässen“ getroffen, aber auch der Versuch Göllers hinfällig, die Ablässe für die Kreuzzüge und das Jubiläum als Confessionalia zu konstruieren.

Da Paulus die Indulgenz „a poena et a culpa“ nur als Straferlaß verstehen will, muß er eine Antwort auf die Frage suchen, wie es zu diesem geschichtlichen Zwiespalt zwischen dem unmittelbaren Wortsinn dieser Wendung und ihrem Bedeutungsinhalt gekommen ist. Er schließt sich dazu dem avignonensischen Kanonisten des ausgehenden 14. Jahrhunderts Bonifatius de Amanatis an, der das Volk für diesen Begriff verantwortlich macht ⁴⁵. Wie es dazu gekommen ist, bleibt dunkel. Für Paulus ist eine Antwort auf diese Frage auch nicht mehr von großem Interesse, weil ihm

⁴² *Ebd.*, S. 227.

⁴³ *N. Paulus*, Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe, in: *JkTh* 36 (1912) S. 67–96.

⁴⁴ Vgl. in diesem Abschnitt S. 213.

⁴⁵ *Paulus*, Anfänge, S. 91 ff. – „Nota, quod absolutio a pena et a culpa sic vocata est non a iure, sed a vulgo.“ *Ebd.*, S. 93, Anm. 1.

ja nur daran lag, zu zeigen, daß eine Wandlung des Ablasses vom Straf- zum Schuldverlaß, die Brieger für das späte Mittelalter festzustellen glaubte, in den geschichtlichen Quellen keinen Rückhalt findet. Noch im selben Jahr, 1912, führte Paulus die Geschichte des „Schuld- und Strafablasses“ bis zum Ausgang des Mittelalters fort⁴⁶. Auch für diese Zeit kann er auf eine eindrucksvolle Konsonanz von Theologen und Kanonisten hinweisen, die den Sprachgebrauch „indulgentia a poena et a culpa“ in scholastischer Manier distinguierend klären und ihn als bloßen Straferlaß verstehen. Das Zeugnis des Nikolaus von Dinkelsbühl am Beginn des 15. Jahrhunderts ist ebenso eindeutig⁴⁷ wie das des Silvester Prierias in den ersten Jahren der Reformation⁴⁸. Gegen Brieger, dem die Revokation der Ablässe „a poena et a culpa“ durch Bonifaz IX. als Beweis galt, daß dieser Papst solche Ablässe ausgegeben hat, wiederholt Paulus das Argument, es hätte sich noch keine dergestaltete Ablassbulle dieses Papstes gefunden⁴⁹.

Die protestantische Forschung verhielt sich, wie der 1915 erschienene erste Band der Quellenkunde zur Reformationsgeschichte von Gustav Wolf zeigt, zwiespältig⁵⁰: Noch immer gilt: „Den besten Überblick der Literatur und gesamten Entwicklung (des Ablasses) gibt Briegers Artikel über Indulgenzen bei Herzog (Realenzyklopädie), 3. Aufl., IX, 76 ff. (keineswegs nur zusammenfassende Orientierung, sondern eigene Forschung mit Belegen der einzelnen Sätze aus den Quellen und teilweise literarisch-polemische Auseinandersetzung)“⁵¹. Aber der Beweiskette Briegers wurde ein tragendes Glied herausgebrochen, wenn unter Berufung auf die Studie Jansens gesagt wird, daß „Bonifaz IX. niemals von der kirchlichen Doktrin abwich, niemals den Erlaß einer begangenen oder zukünftigen Schuld von religiösen Voraussetzungen der inneren Reue, Beichte und Absolution löste“⁵².

Unterdessen hatte die protestantische und katholische Forschung den reformatorischen Ansatz Luthers schon längst verlagert, der Ablass galt nicht mehr als der umfassende Grund, der die Reformation berechtigte und erklärt.

Die Resultate dieser intensiven Forschung schlugen sich in den Veröffentlichungen zum Reformationsjubiläum 1917 nieder, von denen die Arbeit Göllers über den Zusammenhang von Reformation und Ablasspraxis

⁴⁶ Ders., Der sogenannte Ablass von Schuld und Strafe im späteren Mittelalter, in: ZkTh 36 (1912) S. 252–279.

⁴⁷ Ebd., S. 253. – Zur Biographie und Literaturgeschichte Nikolaus' von Dinkelsbühl vgl. A. Madre, Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XL, Heft 4, Münster 1965).

⁴⁸ Paulus, Ablass von Schuld und Strafe, S. 277.

⁴⁹ Ebd., S. 270.

⁵⁰ G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte I (Vorreformation und allgemeine Reformationsgeschichte. Gotha 1915) S. 117.

⁵¹ Ebd., Anm. 1.

⁵² Ebd., S. 119.

nochmals ex professo die nun seit 30 Jahren kontroverse Frage aufnimmt und für entschieden erklärt: „Heute ist dank der bahnbrechenden Forschungen von Nikolaus Paulus erwiesen, daß die Lehre vom Ablass vor dem Ausbruch der Reformation durchaus korrekt vorgetragen wurde“⁵³.

Paulus war seit 1917 daran⁵⁴, seinen zahlreichen Aufsätzen die Form einer zusammenhängenden Darstellung des mittelalterlichen Ablasswesens zu geben. 1921 schloß er das Werk ab, dessen drei Bände in kurzer Folge bis 1923 erschienen. Otto Scheel, dem wir die bedeutendste Studie über das Werden Luthers zum Reformator verdanken, rezensierte den dritten Band der Ablassgeschichte in der Historischen Zeitschrift⁵⁵: „Wie die Formel ‚Indulgentia a poena et a culpa‘ zu verstehen sei, kann nicht zweifelhaft sein.“ „Weder die Kirche, noch die theologisch-wissenschaftlichen Schriftsteller, noch die der Erbauung gewidmeten Traktate und Schriften haben bei dieser Formel an einen Schulderlaß gedacht, sondern ganz korrekt an einen vollkommenen Straferlaß.“

„Was Bratke und Brieger ausgeführt haben, sollte heute eigentlich nicht mehr Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung sein. Denn daß der Ablass vor Luthers Auftreten ein die Sünden tilgendes Versöhnungssakrament oder doch ein ‚Schuldablass‘ geworden sei, war ein schweres Mißverständnis Briegers bzw. Bratkes.“⁵⁶

Daß man zumindest in einzelnen protestantischen Kreisen nur zögernd von Brieger abrückte, erhellt aus dem, was 1927 in der 2. Auflage der Enzyklopädie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ unter dem Stichwort „Ablass im modernen Katholizismus“ ausgeführt wurde⁵⁷: Der Katholizismus deutet die viel umstrittenen Formeln des Mittelalters, darunter „a poena et a culpa“ als Mißverständnis oder apokryphe Redeweise oder als Bezeichnung des ganzen Bußwerks von der sündentilgenden Beichte bis zum straftilgenden Ablass. Aber „ganz befriedigt diese katholische Deutung von heute doch nicht“⁵⁸. „Es kann nämlich in diesen Formeln die alte Praxis nachgewirkt haben, die wirkliche Nachlassung von Schuld und Strafe war, so oft einem Büßer nach ganz oder zum Teil geleisteter Buße Lossprechung von der Sünde und der kanonischen Strafe gegeben wurde. Diese alte Praxis scheint ein machtfrohes Papsttum auf den ganz anders

⁵³ E. Göller, Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis. Im Anschluß an den Ablasstraktat des Freiburger Professors Johannes Pfeffer von Weidenberg. (Freiburg 1917), S. 1.

⁵⁴ Zur Biographie und zum wissenschaftlichen Werk N. Paulus' vgl. L. Pfleger, Nikolaus Paulus (1853–1930), in: HJb 50 (1930) S. 205–226. Zur Entstehung der Ablassgeschichte, ebd., S. 222.

⁵⁵ O. Scheel (Rez.), N. Paulus: Geschichte des Ablasses ab Ausgang des Mittelalters. Paderborn 1923, in: HZ 131 (1925) S. 91–94.

⁵⁶ Ebd., Ablass, S. 92.

⁵⁷ RGG (2. Aufl.) I, col. 59–64.

⁵⁸ Ebd., col. 62.

gearteten Ablass übertragen zu haben, drang aber sichtlich damit nicht durch. Denn 1402 mußte Bonifaz IX. alle Ablässe, die auf ‚Schuld und Strafe‘ lauteten oder die Formel ‚Ablass aller Sünden‘ trugen, widerrufen und für nichtig erklären, und das Konstanzer Konzil erklärte alle Ablässe seit 1312 für ungültig.“⁵⁹

Trotz der hier angemeldeten Vorbehalte, die – übrigens nur in Vermutungen geäußert – den Ergebnissen der katholischen Forschung entgegengebracht wurden, war die Diskussion beendet. Kein Widerspruch erhob sich, als Joseph Lortz 1939 im ersten Band seiner Reformationsgeschichte Deutschlands für das Spätmittelalter festhielt, daß nichts zur Behauptung berechtigt, „in der damaligen Theologie habe sich so etwas wie ein weiteres, ein Ablass-Sakrament entwickelt. Diese tief sinnig gemeinte Auskunft beruht auf einer massiven Verwechslung.“⁶⁰ Und „Nikolaus Paulus behält mit seinen peinlich genauen Nachweisen trotz ihrer kleinscholastischen Art absolut recht“⁶¹.

Die historisch-theologische Auseinandersetzung um den Ablass von „Schuld und Strafe“ hat in ihrem Fortgang den umstrittenen Begriff geklärt und seine Bedeutungsschichten voneinander abgehoben. War der Ablass mit einem Beichtbrief verbunden, umschrieb ihn die Formel „Vergebung von Schuld und Strafe“ durchaus zutreffend und korrekt. Aber wie Paulus aus seinem reichen Quellenmaterial erhob, wurde auch der bloße Strafnachlass außerhalb des Bußsakraments mit derselben Wendung charakterisiert.

Nach dem Ausweis der Urkunden waren die „Ad-instar“-Ablässe keine Confessionalien. Sie verfügten nicht, daß der Ablass durch einen Beichtvater zugewendet werden müsse, sondern binden die Indulgenz nur an den Kirchenbesuch und das Almosen als notwendige Ablasswerke (die Beichte voraussetzend). So ist etwa die Auffassung, die neuerdings über den Portiunkula-Ablass der Dominikanerkirche in *Wimpfen* vorgetragen wurde, er wäre an Beichte und Kommunion in der Klosterkirche geknüpft gewesen, unzutreffend⁶². Die Urkunde kennt, wie die meisten anderen auch, als Ablassempfänger nur „visitantes et manus adiutrices porrigentes“⁶³.

⁵⁹ RGG (2. Aufl.) I, Col. 62. – Die Auskunft über die Revokation aller Ablässe seit 1312 durch das Konstanzer Konzil ist irrig.

⁶⁰ J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland I* (Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung; Freiburg i. Br. 1939), S. 197.

⁶¹ *Ebd.*

⁶² A. Endriss, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse in der Reichsstadt Wimpfen vor der Reformation* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen 39, Stuttgart 1967), S. 117.

⁶³ Urkunde vom 9. September 1401. – RL. 88, 176r. Riepoll, Bull. O. Praed. II, S. 425. Rep. Germ. II, col. 1163 (mit irrigem Datum).

Daran ändert auch nichts, daß fast alle Urkunden dem Ablass ein Indult anfügen, das die Deputation von Beichtvätern erlaubt, die die Ablasssuchenden von ihren Sünden lossprechen sollten. Diese Zusätze bezweckten vor allem, den Pfarrbann für dieses Mal unwirksam zu machen und die Vollmacht zu erwerben, wenn schon nicht von päpstlichen Reservaten, so doch von bischöflichen Vorbehalten, absolvieren zu können⁶⁴.

Verbietet es die formale Struktur der „Ad-instar“-Urkunden, die Indulgenz als einen einzigen Akt der Absolution von Schuld und Strafe durch den Beichtvater zu verstehen, so war es dennoch üblich, daß mancher „Ad-instar“-Ablass in Zusammenschau von Sakrament und Ablass als von Schuld und Strafe befreiend gekennzeichnet wurde. In einer solchen faktischen Bindung von Sakrament und Ablass wurde an der *Rostocker* Marienkirche die San Marco-Indulgenz verkündet: Wer bereut und gebeichtet hätte, wäre „van pine unde van schult“ frei, „uthgenommen de sake, dar me den stol to rome plichtliken umme biraden scal“⁶⁵.

Wer sich keines reservierten Vergehens anzuklagen hatte, war nach der Beichte und Erfüllung des Ablasswerkes tatsächlich von Strafe und Schuld befreit. Hatte der Bittsteller um den Ablass an der Kurie auch erreicht, daß die Vollmachten der Beichtiger auf die der „poenitentiarii minores“ von St. Peter erweitert wurden, war der Kreis derer, die von Schuld und Strafe absolviert waren, noch größer⁶⁶.

Viele der „Ad-instar“-Ablässe wurden jedoch ohne Bezug auf ein Privileg für Beichtväter mit „a poena et a culpa“ umschrieben. Die San Marco- und Portiuncula-Indulgenzen, die Neuenstein für Köln erwirkte, sind ohne Beichtväterindult beurkundet und trotzdem sofort als „a poena et a culpa“ kommentiert worden. Ebenso wenig sah der Ablassbrief für San Petronio in Bologna die Bestellung von Beichtvätern vor, doch seine Kennzeichnung als Straf- und Schuld-Ablass ist mehrmals bezeugt⁶⁷. So fügen sich diese Ablässe in die Reihe derer ein, für die Paulus die Bedeutung der Trope „a poena et a culpa“ als vollkommenden Strafnachlaß geklärt hat.

Aber damit ist das Urteil mitnichten beschlossen: Die Ablasswirklichkeit, wie die Indulgenz verkündet, und wie sie die Ablasssuchenden bewertet haben, ist auf diese Weise noch gar nicht sichtbar geworden. Der Versuch, der dies unternimmt, muß davon ausgehen, daß dem Gebrauch der Formel „a poena et a culpa“ die Gefahr des Mißverständnisses direkt innewohnt. Dafür sind die immer neuen Versuche der Theologen und Kanonisten, den Ausdruck unterscheidend zu klären, ein deutliches Indiz. Und auch dafür,

⁶⁴ Siehe dazu den Abschn. über die urkundliche Eigenart der „Ad-instar“-Ablässe, S. 107.

⁶⁵ UB. Mecklenburg XXIV, S. 38 f. Nr. 13612. Vgl. S. 206.

⁶⁶ Über das Aufkommen der Poenitentiarii, ihre Jurisdiktion und Fakultäten vgl. Göller, Pönitentiarii I, S. 129 ff., 134 ff. – Zur Delegation der Fakultäten außer Rom, *ebd.*, S. 158 f.

⁶⁷ Vgl. die Beispiele, die am Eingang dieses Abschn. angeführt wurden, S. 206.

daß die landläufige Ablassverkündigung dieses Mißverständnis stets neu provozierte; kam es ihr doch darauf an, die Gnade möglichst reich und umfassend auszurufen, um zur Leistung des guten Werkes anzueifern.

Die Eigenart der „Ad-instar“-Ablass kam diesem Mißbrauch und der Gefahr einer irrigen Volksethymologie des Ablasses „a poena et a culpa“ noch entgegen. Darauf macht *Gobelinus Persona* aufmerksam, der den „Ad-instar“-Ablassen in seinem *Cosmidromius* einen informativen Abschnitt widmet. Bonifaz IX. gewährte vielerorts in Deutschland Ablass, die ihr Maß an den Gnaden anderer Kirchen hatten, von denen der Ruf umlief, daß ihren Besuchern vom apostolischen Stuhl einst Indulgenzen von Schuld und Strafe gewährt worden seien⁶⁸. Obschon die apostolischen Schreiben den neuen Ablass nur auf jene anderen Orte bezogen, riefen die Ablassherolde die Indulgenz als von Schuld und Strafe aus, wengleich sie gar nicht „legitime“ über jene Ablass unterrichtet waren⁶⁹.

Der westfälische Chronist hat scharf beobachtend genau die Weichstelle angegeben, wo der Mißbrauch eindringen konnte: Der Verweis auf einen anderen Ablass – für die Urkunden konstitutiv – eröffnete jede Möglichkeit, den Ablass beliebig hinaufzulizitieren und seine Wirkung ohne Schranken zu steigern⁷⁰.

Die einzelne Urkunde gab ja keine Auskunft über das Maß des zu gewinnenden Ablasses. So war man an Erzählungen verwiesen, an Ursprungsberichte, die vom Ablass ein Höchstmaß an Vergebung behaupteten. Nur wenige Ablassempfänger verschafften sich einen urkundlichen Rückhalt, die übrigen schöpften die Kunde aus der trüben Flut der „fama vulgaris“ und waren damit, wie *Gobelinus Persona* tadelt, „legitime“ über den Ablass nicht unterrichtet.

⁶⁸ „Deinde concessit multis locis Alemanie, quod visitantes certas ecclesias ipsorum locorum consequerentur indulgencias consimiles, que erant quondam concesse tali vel tali loco seu tali vel tali ecclesie, que in ipso privilegio concessionis exprimebatur, de quibus locis vel ecclesiis fama vulgaris erat, quod visitantibus ea vel eas concesse essent olim a sede apostolica indulgencie a pena et a culpa.“ *Cosmidromius Gobelini Persona*, hg. v. *M. Jansen* (Münster 1900), S. 145. – Über die Biographie und das Werk des G. Person, *ebd.*, S. VII ff. Vgl. *Rep. Germ.* II, col. 9, 343, 1223.

⁶⁹ „... illi, qui fecerunt sermones ad populum, indulgencias istas annunciabant indulgencias esse a pena et a culpa, quamvis litere concessionis apostolice hoc non continebant, sed solum remittebant ad alia loca, de quibus iidem sermocinantes, an in eis tales essent indulgencie informati legitime non fuerunt.“ *Cosmidromius*, S. 146.

⁷⁰ Das wird schon daraus deutlich, daß etwa die Besitzer von „abgeleiteten“ Ablassen vermeinten, zwei Indulgenzen ihr eigen zu nennen: So haben sich zwei Urkunden erhalten, deren eine es dem Kapitel von Gutstadt, die andere dem Kapitel von Frauenburg wehrt, die vorher verliehenen Ablass von Vadstena so auszulegen, daß auch der Ablass von San Pietro in Vincoli mitverliehen sei. *Cod. dipl. Warm.* III, S. 270 f., Nr. 292, bzw. *ebd.*, S. 271, Nr. 293. – cvl. 6952, fol. 142r; cvl. 6952, fol. 145r. – Zu den Verleihungen an Gutstadt und Frauenburg siehe den Abschn. über die Weitergabe des Ablasses von San Pietro in Vincoli, S. 122.

Wie sehr der Charakter der „Ad-instar“-Ablässe einer überbordenden Werbung Tür und Tor öffnete, decken die chronikalischen Notizen auf, in denen „Ad-instar“-Ablässe als Jubiläen bezeichnet werden. In seiner Limburger Chronik vermerkt der kaiserliche Notar *Tilman Elben von Wolfsbagen* für das Jahr 1394, daß damals zu Düsseldorf die „römische Fahrt“ anhub, und daß dieselbe Gnade und Grazie zu Köln begann und dort ein ganzes Jahr währte⁷¹. Daß die Chronisten des späten Mittelalters „Romfahrt“ für das Jubiläum einsetzten, ist oftmals bezeugt. Jedoch keineswegs sicher ist, daß in Düsseldorf ein Jubelablaß gefeiert wurde, ja das Fehlen jeglicher Urkunde über eine solche Verleihung schließt sie fast aus. Vielmehr wird Herzog Wilhelm I. von Berg den Collemaggio-Ablaß, den er 1393 für das Stift in Düsseldorf erworben hatte, landauf und -ab haben ausrufen lassen, und die sicher nicht zurückhaltende Werbung hat den Ablaß in den Ruf eines Jubiläums gebracht.

Der Fortsetzer der Detmarchronik bestätigt diese Auslegung, zum Jahr 1394 bemerkend, daß Papst Bonifaz damals vielen Städten in deutschen Landen große Gnade gewährt habe. Sie ging zuerst nach Prag und darauf *in anderer Weise* nach Düsseldorf, wo sie acht Tage war⁷².

Dieser Chronist reiht an seine Aufzählung der römischen Gnaden-erweise des Jahres 1394 auch ein Jubiläum für Hamburg⁷³. Ähnlich wie bei Düsseldorf kann auch für eine solche Feier kein urkundlicher Beleg beigebracht werden, und es ist auch nicht bekannt geworden, daß ein Jubiläum der Umgebung auf Hamburg ausgedehnt wurde. Vielmehr deutet der Hinweis, daß der Ablaß acht Tage dauerte, auf den Portiunculaablaß der Hamburgischen Marienkirche: 1394 gewährt, bestimmte die Urkunde das Fest der Geburt Mariens und die folgenden acht Tage zur Ablaßzeit⁷⁴.

Auch im Sächsischen muß eine laute Ablaßverkündigung die „Ad-instar“-Ablässe den Jubiläen gleichgewertet haben. Dafür bürgt die Magdeburger *Schöppenchronik*, dieses hervorragende Erzeugnis der städtischen Geschichtsschreibung des Mittelalters. Die Ablaßereignisse zu Zeiten Bonifaz' IX. werden für Magdeburg und seine nähere Umgebung präzis ad notam genommen: Zum Jahr 1395 meldet der Chronist den Beginn der „Römischen Fahrt“ in Magdeburg, von der gesagt wird, daß sie Ablaß von allen möglichen Sünden brachte⁷⁵. Nach dem Ausweis anderer Quellen war

⁷¹ *Tilman Elben von Wolfsbagen*, Limburger Chronik, hg. v. A. Wyss (MGH, Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters IV/1, Hannover 1883), S. 88 f.: „Item in dem selben jare vurgeschrieben (1394) da ging daz abelas unde romische fart ane zu Dusseldorf, daz da liget in Niderlant. – Auch ging die selbe gnade unde gracion zu Collen an; di werte ein ganz jar.“

⁷² Chron. dt. Städte 26, S. 57 f.

⁷³ „dar na (nach Düsseldorf) to Hamborch, unde stunt 8 dage“, Chron. dt. Städte 26, S. 58.

⁷⁴ Vgl. den Abschn. über die Vergabe aller möglichen Ablässe, S. 202.

⁷⁵ Die Magdeburger *Schöppenchronik* (Chron. dt. Städte 7, Chroniken der niedersächsischen Städte, Magdeburg I, 1869, photomech. Nachdruck d. 1. Aufl. 1962), S. 294. –

damit das Jubiläum gemeint, das 1395 nach Magdeburg vergeben wurde. Damit war der Gnadensegen aber noch nicht erschöpft, denn zum Jahre 1401 wird festgehalten, daß damals der Papst in seinen Briefen viele „Römische Fahrt“ gab, vor allem an Klöster und Kirchen in Sachsen; und dies in gleicher Weise, wie er sie vorher an Prag, Meißen, Magdeburg, Köln und anderswohin verliehen hatte. Diesem summarischen Bericht läßt der Chronist die Aufzählung der Orte folgen, die mit einer „Römischen Fahrt“ ausgezeichnet wurden. Voran wird Magdeburg genannt, das für den Mauritustag die Gnade erhielt. Jeder, der zu dieser Zeit kommt und ein Opfer bringt, soll „finden und haben eine Römische Fahrt“⁷⁶.

Aber nicht genug, auch nach Hadmersleben, dem Kloster zu Hillersleben, dem zu Arendsee, dem Dom von Braunschweig, nach Bekelem, an eine Kapelle vor der Stadt und vielen anderen Städten gab der Papst die nämliche Gnade⁷⁷.

Diese Meldungen lassen sich fast zur Gänze verifizieren. Schon daß 1401 als das Jahr der vielen Ablassbriefe bezeichnet wird, findet seine Gegenprobe in den erhobenen Urkunden: In diesem Jahr verzeichnete die päpstliche Kanzlei den größten Ausstoß an Indulgenzprivilegien. Über die Empfänger der päpstlichen Briefe weiß Gobelinus Persona zu berichten, daß es nicht allein die „vornehmen Orte“ waren, die jetzt einen „Ad-instar“-Ablass erhalten, auch für „Flecken, die nicht ummauert sind“, für „Kirchen und Klöster auf dem Lande“ werden solche Privilegien ausgestellt⁷⁸. Aus dem sächsischen Raum liefert die Schöppenchronik die Beispiele: In Magdeburg am St. Mauritius-Tag eine „Römische Fahrt“. Der urkundliche Beleg kennzeichnet diesen Ablass als San Marco-Indulgenz, die am 1. Juni 1397 ausgestellt wurde⁷⁹. Ähnlich durch eine Urkunde gedeckt ist die „Römische Fahrt“ von Hadmersleben: An der Pfarrkirche St. Peter und Paul, die dem Benediktiner-Nonnenkonvent am Ort inkorporiert war, ging am 10. Jänner 1399 der venezianische Ablass⁸⁰. Die Nachricht über Hillersleben hat ihre Entsprechung in einem Privileg vom 18. März 1401, das einen San

Zu den literarhistorischen Fragen, *ebd.*, S. XI ff. – Vgl. auch *M. Jansen – L. Schmitz – Kallenberg*, *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500*, in: *Grundriß der Geschichtswissenschaft*, hg. v. *A. Meister* I/7 (Leipzig – Berlin, 2. Aufl. 1914), S. 113 f.

⁷⁶ Chron. dt. Städte 7, S. 302: „dat men alle jar in der herremissen (Mauritius) ewichliken vinden scholde und hebben eine romische vart . . .“

⁷⁷ Chron. dt. Städte 7, S. 302: „des gelik (die ‚Römische Fahrt‘) heft he gegeven to Hademersleve, dem clostere to Hildesleve, dem closter to de Arndessee, to dem dome to Brunswik, to Bekelem, to einer capellen vor der stad und in vilen anderen steden.“

⁷⁸ Cosmidromius, S. 145: „Et predictae concessionis indulgenciarum non solum concedebantur in locis insignibus, ymmo in villis non muratis et in monasteriis vel ecclesiis sitis in campis.“

⁷⁹ cvl. 6952, fol. 181r. – Rep. Germ. II, col. 838.

⁸⁰ RL. 71, 123r. Rep. Germ. II, col. 385. Zum Kloster vgl. LThK (1. Aufl.) IV, col. 772.

Marco-Ablaß an die Kirche des ansässigen Benediktinerstifts verleiht⁸¹. Für eine Indulgenz am Kloster Arnsee ließ sich kein urkundlicher Beleg beibringen, ebensowenig für den Dom von Braunschweig, es sei denn, der venezianische Ablaß der Pfarrkirche St. Katharina ist darunter verstanden⁸². Bekelem dürfte wohl, anders als es der Herausgeber der Schöppenchronik vermutet, Bockenem, mittelalterlich Bokelen, in Niedersachsen sein. Zum Ausbau der Marienkirche wird am 13. April 1400 ein Ablaß ad instar s. Marci gewährt⁸³. Für die „Capellen vor der stad“, offenbar vor Magdeburg gelegen, war die Suche nach einer Urkunde vergeblich.

Dem Wort „Romfahrt“ war durch die Jahrhunderte eine Bedeutung zugewachsen, die einen mehrfachen Sinn amalgamierte: Generationen hatten darunter die Bußfahrt zu den Gräbern der Apostel verstanden, die Fahrt, die notwendig war, um von den schwersten Sünden befreit zu werden⁸⁴. 1300 war das erste Jubiläum als vollkommener Straferlaß ausgerufen worden. Dem Begriff der „Romfahrt“ wurde eine neue Bedeutung hinzugefügt, die sich mit der herkömmlichen mengte zum Inbegriff der Versöhnung und Begnadung. Jetzt hatte Bonifaz IX. das Jubiläum weitum verliehen, und „Romfahrt“ war zum Losungswort für die Gnaden geworden, deren man in München, Köln, Prag und anderswo teilhaftig werden konnte. Diese ganze Aura des Begriffes „Romfahrt“ mußte aufgehen, der ganze Bedeutungshorizont erscheinen, wenn nun ein Ablaß dem Jubiläum gleich angepriesen wurde. Und weil die gemeinübliche Ablaßverkündigung mehr darauf aus war, den Ablaß zu vertreiben, als bedacht, den Bußgeist zu wecken, wird sie die große Gnade kräftig herausgestrichen und die Notwendigkeit des Ablaßwerkes betont haben. Für diese Akzentsetzung ist der Bericht der Schöppenchronik recht illustrativ: Wer am St. Mauritiusstag nach Magdeburg kommt und ein Opfer bringt, wird des Ablasses teilhaftig⁸⁵. Alles, was der Ablaßwerb sonst noch voraussetzt, wird übergangen. Eine solch schiefe Ablaßverkündigung war teilweise von

⁸¹ RL. 90, 79r. Rep. Germ. II, col. 528. – Nach kopialer Empfängerüberlieferung, in: Codex diplomaticus Brandenburgensis, (hg. v. A. F. Riedel, 1. Haupttl.) XXII, S. 459 (mit sinnstörendem Fehler: „et ad ipsius consecracionem (!) manus porrigentes . . .“).

⁸² Urkunde vom 12. Dezember 1399. RL. 82, 175r. Rep. Germ. II, col. 146. – Vgl. aber die Notiz in der Chronica S. Aegidii (a. orbe condito – 1474 in: Rerum Germanicarum Scriptores, edd. Pistorius-Struvius (Ratisbonae 1726), S. 1108: „Eodem anno (1395) indulgentiae datae sunt hac in urbe (Braunschweig), ad sanctum Blasium durantes per octavam ascensionis Domini in perpetuum.“

⁸³ cvl. 6952, fol. 251v. Rep. Germ. II, col. 141 (ohne die Art des Ablasses anzugeben). – Zur Kirche vgl. A. Bertram, Geschichte des Bistums Hildesheim I (Hildesheim 1899), S. 376.

⁸⁴ L. C. Goetz, Studien zur Geschichte des Bußsakraments. II. Die päpstlichen Reservatfälle in der Bußdisziplin. Romipetae, in: ZKG 16 (1896), S. 542 ff., S. 583 ff.

⁸⁵ „De hir (nach Magdeburg) to der tid her komen und or opper bringen . . .“, Chron. dt. Städte 7, S. 302.

den Urkunden selbst provoziert, wenn sie festsetzten, daß einem der Ab-
laß auch zufällt, wenn man nur das Opfer bringt⁸⁶.

Wie leicht konnte diese grobe Propaganda zum Ab-
laß noch ganz andere Gnaden mitverheißeln! Und den Ab-
laß tatsächlich auf das Gebiet der Schuld hinüberspielen! Abt *Ludolf von Sagan*, der sich kritisch mit den
kirchlichen Zuständen seiner Epoche auseinandersetzte, mag diesen Miß-
brauch im Auge haben, wenn er die Jubiläumsprediger tadelt, sie würden
ihre Grenzen überschreiten und mehr geben, als sie haben, ja geben könn-
ten⁸⁷. Für die „Ad-instar“-Ablässe befürchtet er Ähnliches: Männer und
Frauen, alt und jung strömen zu diesen Indulgenzen; und es ist nur zu
hoffen, daß sie nicht durch den Mißbrauch derer, die das Privileg erhalten
haben, Täuschungen unterliegen und in Gefahren für ihre Seelen geraten⁸⁸.

⁸⁶ Vgl. den Abschn. über die Ausfertigung der „Ad-instar“-Ab-
laßurkunden S. 104.

⁸⁷ „Currebant omnes, sed non omnes acceperunt bravium, quia in multis metas suas
excesserunt executores quidam apostolicarum literarum, mandati fines transgressi sunt,
plus dederunt quam habuerunt, plus quam dare potuerunt, ut pro non dato non immerito
sit habendum.“ *Ludolf von Sagan*, *Catalogus abbatum Saganensium*, in: *Scriptores rerum
Silesiacarum*, Sammlung schlesischer Geschichtsschreiber, (hg. v. G. A. Stenzel) I (Breslau
1835), S. 209. – Dieser Passus findet sich auch in Ludolfs Traktat *De longo scismate*,
hg. v. J. Loserth, *Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung III*, in: *AÖG* 60
(1880) S. 411 f. Zu Ludolf von Sagan und seinem literarischen Werk vgl. *Jansen –
Schmitz – Kallenberg*, *Historiographie*, S. 117 f. Eine neue Arbeit zu Ludolf von Sagan
wurde nicht eingesehen: *F. Maschilek*, *Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Aus-
einandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus* (Diss. phil. München 1967).

⁸⁸ „Preterea Bonifacius ipse certis ecclesiis et locis tot et tantis, quot vix creditur,
indulgencias Venetorum vel Assisiorum perpetuo iure tribuit... – Confluxerunt ergo viri
et mulieres, senes et iuvenes ad huiusmodi privilegiatas ecclesias ad salvandas animas
suas, et utinam propter abusum eorum, quibus concessa sunt privilegia, non incurrisset
animarum deceptiones et pericula.“ *Catalogus abd. Sagan.*, S. 209; *De longo scismate*,
S. 411 f.

9. Der Widerruf der „Ad-instar“-Ablässe

Am 13. Jänner 1403 übermittelte der Generalprokurator des Deut-
schen Ordens an der Kurie, Johann von Felde, dem Hochmeister Konrad
von Jungingen eine alarmierende Nachricht: Der Papst habe bei St. Peter
eine Bulle anschlagen lassen, in der er viele Gnaden und Privilegien, die er
zuvor gewährt hatte, widerrief. „Do wird gros krieg von werden“, ver-
mutet der Agent und fürchtet, daß es auch den Orden treffen wird, der
nicht wenige Gnaden von diesem Papst erworben hatte. Aber gegen die
neuen Regeln müßten alle deutschen Gauen sich widersetzen und auch die
übrigen Lande, die dem Papst bisher noch gehorsam waren¹. Welchen In-

¹ Die Berichte der Generalprokuration des Deutschen Ordens an der Kurie I (Die
Geschichte der Generalprokuratoren von den Anfängen bis 1403, bearb. v. K. Forstreuter;
Veröffentlichungen der niedersächsischen Archivverwaltung 12, Göttingen 1961) S. 375,
Nr. 267.

halts war nun näherhin das päpstliche Dokument, das den römischen Prokurator des Deutschen Ordens so erregte?

In den letzten Tagen des Jahres 1402 hatte Bonifaz IX. eine Konstitution erlassen, die – ihrem Wortlaut nach – gänzlich mit den bisher an der Kurie geübten Praktiken brach². Unter anderem wurden alle Expektanzen und die meisten Inkorporationen für ungültig erklärt, das durch Gewohnheitsrecht eingeführte Vidimierungsrecht der höheren Prälaten abgeschafft, einige besondere Privilegien der Mendikanten zurückgenommen, die Pfründenhäufung eingeschränkt und alle Plenarindulgenzen, sowie die Ablässe „ad-instar“ außer Kraft gesetzt, auch wenn den Privilegien Klauseln eingefügt waren, die einer künftigen Revokation vorbeugten³.

Diese letzte Bestimmung ist für unsere Untersuchung von Wichtigkeit. Daher muß näher gefragt werden, welche Ablässe durch das Revokationsdekret betroffen wurden. Zweifellos einmal die „Ad-instar“-Ablässe. Damit aber waren von dem in den letzten Jahren so rapid hochgewucherten Ablassgesträuch die saftigsten Triebe schon gekappt. Unklar bleibt nur, ob damit auch die vor Bonifaz IX. ergangenen Privilegien dieser Art eingeschlossen sind. Sollten also auch die Ablässe des Himmelfahrtsklosters bei Neapel, der Kathedrale von Ancona, von Orvieto⁴ nicht mehr gelten? Der Wortlaut des Dekrets zwingt nicht, sie von der Revokation auszunehmen, und der Brief des Deutschordensagenten kennt keine Einschränkung des Widerrufs nur auf die Ablässe Bonifaz' IX.⁵

Es fällt auf, daß bei der Aufzählung der „Ad-instar“-Ablässe die Gnaden von Aachen und Einsiedeln fehlen oder doch nicht ausdrücklich genannt werden. Sie wurden indes viel häufiger vergeben, als etwa die Indulgenz vom Monte Gargano oder des Heiligen Grabes in Jerusalem. Zudem ist die Aufzählung der einzelnen Typen, nach denen Ablässe verliehen wurden, chronologisch – nach dem Alter der tatsächlichen oder präsumtiven Gewährung – geordnet.

² Die Konstitution „Intenta salutis“ vom 22. Dezember 1402. Druck, bei: *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 73–79.

³ Der Passus über die Ablässe lautet: „Item revocamus et annullamus omnes et singulas indulgentias, in quibus continetur „a poena et a culpa“ vel „plena indulgentia omnium peccatorum suorum“ et alias, que concessae sunt sub formis indulgentiarum ecclesiarum Urbis anni iubilaei vel sancti Sepulchri dominici, s. Michaelis archangeli de Monte Gargano, s. Iacobi de Compostella et s. Marci de Venetiis, s. Marie de Angelis alias Porciuncula et s. Marie de Collemadio et omnes alias, que factae sunt ad instar indulgentiarum quibusvis aliis ecclesiis concessarum et volumus, quod nullius sint roboris vel momenti, etiamsi in litteris apostolicis super dictis indulgentiis confectis contineretur talis clausula, videlicet „et si contingeret revocari per nos indulgentias in genere vel in specie, quod indulgentie ipse per easdem litteras concessae non intelligantur revocate“. *Ottenthal*, Kanzleiregeln S. 76, Nr. 72.

⁴ *Paulus*, Ablass III, S. 152.

⁵ Der Prokurator befürchtet, daß es den Orden in einigen Dingen treffen wird, die er von diesem Papst und seinen Vorgängern erworben hat. *Berichte*, S. 375, Nr. 267.

Es liegt nicht direkt auf der Linie dieser Untersuchung, ist aber doch für den Fortgang wichtig, festzustellen, welche Ablässe, die mit der Chiffre „a poena et a culpa“ oder „plena indulgentia omnium peccatorum“ umschrieben werden, der Aufhebung zum Opfer fielen. Für Theodor Brieger war, wie erinnerlich, das Revokationsdekret Bonifaz' IX. ein Kronzeuge für die von ihm konstatierte Praxis der spätmittelalterlichen Päpste, im Ablass Schuld und Strafe zu vergeben. Ihm entgegentretend wiesen Jansen und Paulus darauf hin, daß sich noch keine Bulle dieses Papstes mit der Formel „a poena et a culpa“ gefunden habe⁶. Paulus selbst legte den strittigen Passus des Revokationsdekrets so aus, daß sich Bonifaz IX. die allseits verbreitete Terminologie zu eigen machte und dekretierte, alle so genannten Ablässe sollten nicht mehr gelten⁷. Er scheint jedoch später von dieser Meinung abgekommen zu sein, denn in seiner zusammenfassenden Darstellung des Ablasswesens bezieht er die mit „a poena et a culpa“ gekennzeichneten Ablässe auf den vollkommenen Straferlaß, der mit dem Beichtbrief gewährt wird. Zu dieser Meinung scheinen ihn einige Suppliken gebracht zu haben, in denen mit der besagten Wendung Beichtbriefablässe erbeten wurden⁸.

Dagegen läßt sich nun einwenden, daß die Supplik um eine Indulgenz „a poena et a culpa“ nicht von vornherein, aus sich heraus, einen Beichtbrief erbittet. Es sind vielmehr Petitionen bekannt, die mit derselben Formel einen Kirchbesuchs- und Almosenablass ansprechen⁹. Vor allem aber steht gegen die vorgebrachte Ansicht die Beobachtung, daß die Zahl der Ablässe auf Grund des Confessionale – im Gegensatz zu den anderen Plenarindulgenzen – nach dem 22. 12. 1402 sich nicht verminderte, sondern – nach dem Ausweis der vatikanischen Kanzleiüberlieferung – die Privilegien „de plenaria remissione“ weiterhin ganze Lagen der Register füllen¹⁰.

Demgemäß wurden die Beichtbriefe von der Revokation wohl nicht betroffen. Man wird vielmehr dem Revokationsdekret am ehesten gerecht, wenn es – ohne viele Klimmzüge – so ausgelegt wird, daß der erhobene Sinn dem Wortlaut am nächsten bleibt: Dieser scheint doch zu sagen, daß es Privilegien gab, die mit der Formel „a poena et a culpa“ oder „plena indulgentia omnium peccatorum“ ausgestellt waren.

Der westfälische Chronist Gobelinus Persona kannte offensichtlich solche Privilegien, zweifelte aber daran, ob der Papst sie gewährt hatte oder sie rechtmäßig aus seiner Kanzlei hervorgegangen waren. Allein das Revo-

⁶ Vgl. den Abschn. über das Ausmaß der Ablässe, S. 209 und 211 f.

⁷ Paulus, Bonifacius IX., S. 338 f.

⁸ Paulus, Ablass III, S. 336.

⁹ So die Supplik um den Ablass für San Petronio in Bologna, vgl. S. 91, Anm. 77.

¹⁰ Aus RL. 110 (anno XIV; Beschreibung bei Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 14*), wo auf fol. 135r. bis 177v. Regesten von Confessionalien eingetragen sind, ermittelte ich 208 Beichtbriefablässe; aus RL. 118 (anno XV; Beschreibung bei Tellenbach, Rep. Germ. II, S. 15*) fast ebenso viele.

kationsdekret überzeugte ihn, daß die Privilegien mit Wissen des Papstes ausgestellt waren ¹¹.

In den erhaltenen Kommunregisterbänden ließ sich nun zwar kein Ablass „von Schuld und Strafe“ ausmachen, aber die Empfängerüberlieferung hat wahrscheinlich eine solche Urkunde bewahrt: Das Benediktinerstift *Weingarten* in Oberschwaben hütete eine Heilig-Blut-Reliquie, deren Zeigung seit Bonifaz IX. mit einem vollkommenen Ablass ausgezeichnet war ¹².

Das Dokument, das in seiner Narratio die lange und verschlungene Legende vom Heiligen Blut aufnahm, verfügt für das Kirchweihfest des Klosters einen Ablass „a poena et a culpa“. Gegen die Echtheit des Privilegs können aber einige Zweifel angemeldet werden. Überliefert ist es nur in einem kopialem Eintrag des 15. Jahrhunderts, noch dazu in einem Formelbuch unter Weglassung des Datums ¹³. Das Formular der Urkunde selbst zeigt – abgesehen von der Disposition – manche Eigenart. So setzt sich das Protokoll aus zwei sonst nicht vereinigten Elementen zusammen: Der Intitulatio folgt die übliche Grußsequenz, der aber auch noch eine „Formula perpetuitatis“ angefügt wird. Ein ungewöhnlicher Vorgang! Das weitere Urteil über die Echtheit der Urkunde muß bis zur Untersuchung des gesamten Formelbuchs, die noch nicht möglich war, aufgeschoben werden.

Die zweite inkriminierte Formel „plena indulgentia omnium peccatorum suorum“ läßt sich mehrmals nachweisen. Ein Ablassbrief, der für die Kirche des Priorats vom St. Gilbert-Orden in *Mattersey* bei York ausgestellt wurde, verfügt mit der angegebenen Formel, daß alle Besucher der Kirche, die ein Almosen entrichten, einen vollkommenen Ablass gewinnen

¹¹ „Unde quibusdem locis concebantur tandem expresse indulgentie a pena et a culpa, licet quidam summi pontifices absurdum censuisse videntur aliquas indulgentias a pena et a culpa nominandas, cum a solo Deo culpa deletur, et indulgentia est remissio pene temporalis. Quapropter quidam intelligentes sibi vertebant in dubium an papa tales indulgentias concessisset, vel eciam littere apostolice super talibus de certa sciencia pape fuissent expedite. Sed postea manifeste apparuit, omnia predicta tam de graciis beneficialibus quam indulgentiis de certa sciencia pape facta fuisse, quando ea sub bulla revocavit prout infra patebit.“ *Cosmidromius*, S. 146. – Die Argumentation *Jansens*, Bonifatius IX, S. 170 f. ist nicht zwingend.

¹² *Rieder*, Reg. Epp. Const. III, S. 106, Nr. 7629. – Registerüberlieferung fehlt; – Zur Heilig-Blut-Reliquie: *A. Nagel*, Das heilige Blut Christi, in: *Weingarten 1056–1956*. Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters (Weingarten 1956) S. 188–223.

¹³ Das Formelbuch befindet sich im Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe, Sign. 67/1491. Die Urkunde daselbst, fol. 113r und v. *Nagel*, Das heilige Blut, S. 203, setzt die Ablassbewilligung für das Jahr 1402 an und bezieht sich dafür auf eine Urkunde Innozenz' VII., in der dieser am 27. Jänner 1406 dem Kloster alle Privilegien und Ablässe „außer der Bulle Bonifaz' IX. vom 22. Dezember 1402“ bestätigte. Nagel folgte einem mißverständlichen Regest *Rieders*, Reg. Epp. Const. III, S. 141, Nr. 7934. – In der Urkunde aber werden alle Rechte, Privilegien und Ablässe mit Ausnahme der von Bonifaz IX. am 22. Dezember 1402 widerrufenen bestätigt. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Sign.: B 515, Weingarten, Urk. 116.

sollten, der ihnen vom Beichtvater zuzuwenden ist¹⁴. Bei diesem Stück handelt es sich keineswegs um ein Confessionale. Dazu müßte ja Jurisdiktion verliehen und dann möglicherweise die Absolutionsfakultät erweitert werden. Nichts davon scheint auf. Das Formular ist vielmehr das bekannte eines Kirchbesuchs- und Almosenablasses¹⁵.

Eine ähnliche Disposition zeigt ein Privileg für das Deutscherrenhaus in *Straßburg*. Der Komtur ließ, wie die Urkunde berichtet, eine zur Niederlassung gehörende Kapelle in der Vorstadt vergrößern und erneuern. Für die Besucher der Kapelle, die da an einigen Festtagen bestimmte Gebete verrichten, wird vom Papst ein Ablass ausgeworfen, der „plenissimam eciam de occultis et oblitis peccatis eorum remissionem“ verheißt¹⁶.

Ist die Urkunde für Weingarten echt, dann wäre mit diesen Beispielen die einfachste Erklärung für den Ablassparagraphen des Revokationsdekrets gefunden. Man wende nicht ein, daß für diese Deutung die Quellenbasis zu schmal sei. Von den ausdrücklich angeführten „Ad-instar“-Ablässen, die widerrufen werden, konnten für die Heilig-Grab-Indulgenz nur zwei Urkunden¹⁷ namhaft gemacht werden, für den Ablass von Santiago de Compostella ließ sich aus dem Register überhaupt keine Verleihung nachweisen.

Der umfassende Widerruf des Jahres 1402, der – seinem Wortlaut nach – dem Pontifikat Bonifaz' IX. noch hätte einen entschiedenen Reformkurs geben können, wird – auch in seiner Verfügung über die Ablässe – sehr unterschiedlich beurteilt. Schon für die Zeitgenossen war das Motiv der Revokation nicht eindeutig, und deshalb das Urteil zwiespältig. Nicht wenige Zeugen der gleichzeitigen Chronistik lassen deutlich die starke Mißstimmung und einen wachsenden Widerstand gegen das Übermaß von Ablässen erkennen. Von Betrug und schrankenloser fiskalischer Ausbeutung wird berichtet. Eklatante Mißstände werden aufgedeckt. „Man sah in Rom selbst ein, daß es nötig sei, einzulenken.“¹⁸ Damit ist der Widerruf als Reformakt gewertet, der freilich nicht spontan, sondern durch die mißlichen Verhältnisse erzwungen, das Ablasswesen zu sanieren trachtete.

¹⁴ Urkunde vom 12. November 1402. RL. 109, 82r. Regest bei: Calendar of entries in the papal registers relating to Great Britain and Ireland. Papal letters V (1396–1404; hg. v. W. H. Bliss and J. A. Twemlow, London 1904), S. 548 f.

¹⁵ „Licet is, de cuius munere venit“ und nicht „Provenit ex tue devotionis affectu“. Das letzte Formular ist das übliche der Confessionalien, vgl. M. Tangl (Hg.), Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500 (Innsbruck 1894), S. 307.

¹⁶ Urkunde vom 13. April 1400. RL. 72, 99r. Rep. Germ. II, col. 86 (ohne die Art des Ablasses anzugeben).

¹⁷ Für eine Heiltumsschau beim Klarissenkloster der böhmischen Stadt *Krumlov* (Krumau), Urkunde vom 9. Jänner 1401. *Krofta*, Acta Bonifacii IX, II, S. 957. Für die Bauhilfe an der arg beschädigten Basilika San Paolo fuori le mura, Urkunde vom 1. Mai 1400. Reg. Vat. 317, 8r.

¹⁸ *Jansen*, Bonifatius IX, S. 176. *Paulus*, Ablass III, S. 153.

In diese Würdigung fährt ein schriller Mißton durch einige Zeitgenossen, die beobachteten, daß Bonifaz IX. seinem Reformversuch selbst in den Rücken fiel. Sie wissen zu erzählen, daß Expektanzen und Ablässe, obwohl widerrufen, von neuem ausgegeben wurden, so daß sich der Verdacht festsetzte, der Papst wolle mit der neuerlichen Verleihung ein zweites Mal Geld aus ihnen machen. Billigt man diesen Nachrichten entscheidendes Gewicht zu, dann ist die Meinung berechtigt, daß die „Konstitution nicht nur ein Akt notwendiger Reform war, sondern auch ein finanzpolitischer Coup von ungewöhnlichen Ausmaßen“¹⁹.

Versucht man das Urteil, das zwischen den Polen Reform und Finanzspekulation schwingt, für die Ablässe zu differenzieren und genauer, schärfer zu fassen, so tritt einem in den zeitgenössischen Quellen eine geschlossene Fronde der Kritik an dem fiskalisierten Ablasswesen entgegen. Nicht nur in den gereizten Invektiven Dietrichs von Niem²⁰. Vielmehr klagen fast alle über die schrankenlose finanzielle Ausbeutung. Der Vorwurf trifft nicht nur die Kurie und den Papst. Der Ablass war ja für seine Besitzer ein Kapital, das reichliche Zinsen abwarf. Gobelinus Persona weist darauf hin: In alle Privilegien ist der Passus „*manus adiutrices porrigentes*“ aufgenommen und der Ablass an ein materielles Opfer gebunden²¹. Die resignierte Beobachtung Ludolfs von Sagan, daß in jenen Tagen alles dem Geld untertan war, interpretiert das allgemeine Mißbehagen²².

War aber die finanzielle Ausbeutung das Beherrschende geworden, so wurde der Ablass unter Gesetzmäßigkeiten gebeugt, die ihm fremd waren: Das Gesetz des Marktes, Angebot und Nachfrage, begann zu wirken. Die Ablassprivilegien mußten groß und größer gehalten werden, um sich ihre Attraktion zu bewahren. So kam es, daß die „Ad-instar“-Privilegien bis 1402 immer reicher wurden, nicht mehr nur eine Indulgenz gewährten, sondern zwei und drei Gnaden aufeinander häuften. Der Kirchbesuch war vielfach nicht mehr verpflichtend, sondern nur mehr das Opfer erwünscht. Diese Praxis war dazu angetan, in Kürze das Bußinstitut zu ruinieren; denn mögen die Ablassprivilegien noch so „dogmatisch korrekt“ gewesen sein²³, die Grundforderung des Christseins nach Umkehr, die eine personale Tat ist, wurde durch diese Ablasspraxis paralysiert. Bisher war ein vollkommener Ablass an einen intensiven persönlichen Einsatz, an eine opfervolle Pilgerfahrt oder einen wagnisreichen Kreuzzug gebunden, jetzt

¹⁹ *Esch*, Bonifaz IX, S. 400 f. *Seppelt – Schwaiger*, Papsttum IV, S. 209 f.

²⁰ *Heimpel*, Dietrich von Niem, S. 50 ff.

²¹ *Cosmidromius*, S. 145 f.

²² *Ludolf von Sagan*, *De longevo scismate*, S. 412. – Zitiert bei *Jansen*, Bonifatius IX, S. 173. Vgl. *H. Schmidinger*, Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späten Mittelalters, in: *RHM* 1 (1956/57), S. 125.

²³ *Esch*, Bonifaz IX, S. 57. – *Jansen*, Bonifatius IX, S. 172.

brauchte man nur den Geldbeutel aufzumachen, um nach einem gänzlichen Straferlaß zu langen.

Was Wunder, daß ernstere Gemüter sich von diesen depravierten Formen distanzierten, weil sie sich nicht mehr religiös angesprochen fühlten: „Anima nostra nausiat super cibo isto levissimo.“²⁴

So gerieten die Ablassbriefe mehr und mehr in Verruf, die Schlüsselgewalt wurde geringgeachtet²⁵, der Papst ein Verschwender des Gnadenschatzes des Erlösers gescholten²⁶.

War das Bußinstitut aber einmal auf das „opus operatum“ von Absolution und Ablass verkürzt, ohne hartes und einschneidendes persönliches Engagement, dann war auch die Hemmung vor der Sünde viel geringer. Daß dieser Trend zum Laxismus dem neuen Ablasswesen innewohnte, bezeugt Johann von Posilge für den San-Marco-Ablass des Elendehofes in Danzig: Die Gnade war so groß und leicht erworben, daß zu befürchten war, viel Sünden würden daraufhin geschehen. So ließ man ihn widerrufen²⁷.

Auch das Vorgehen des Nürnberger Rates gegen den San Marco-Ablass der Augustinereremiten der Reichsstadt entsprang ähnlichen Befürchtungen, mögen gleichwohl klerikaler Neid und pfarrliche Eifersucht an dem Widerruf dieses Ablasses gearbeitet haben²⁸.

Die „Ad-instar“-Ablässe boten dem Mißbrauch noch eine besondere Handhabe; ließen sie doch den Verkündigern jede Möglichkeit, den Ablass besonders groß und umfassend anzupreisen. Welche Gnaden mögen da wohl verheißen worden sein! Gobelinus Persona legt seinen Finger genau an diese wunde Stelle, wenn er an den Ablasspredigern tadelt, sie würden Erlaß von Schuld und Strafe anpreisen, ohne zu wissen, ob denn die Gnade, auf die sich der von ihnen verkündete Ablass bezieht, auch wirklich so opulent ist²⁹.

Hier spielt eine Kritik an, die, bei anderen Zeitgenossen schärfer artikuliert, an das Fundament der „Ad-instar“-Ablässe rührt: Bei fast allen Plenarindulgenzen, die Bonifaz IX. weitergab, waren im 14. Jahrhundert

²⁴ *Cosmidromius*, S. 146. – Zitiert bei *Jansen*, Bonifatius IX, S. 174.

²⁵ Wie der Verfasser einer *Vita Bonifaz' IX* des 15. Jahrhunderts bemerkt. Zitiert bei *Paulus*, Ablass III, S. 154, Anm. 3.

²⁶ „... Bonifacius VIII ... in largicione indulgenciarum sine racione et causa, dilapidator acerrimus thesauri omnium redemptoris.“ *Tb. Ebendorfer*, *Chronica Austriae*, hg. v. *A. Lhotsky*, in: *MGH, SS. n. s. XIII* (Berlin – Zürich 1967), S. 309.

²⁷ *Script. rer. Pruss.* III, S. 215.

²⁸ Die Augustinereremiten hatten am 10. Jänner 1402 einen San Marco-Ablass erworben. *RL. 100, 28r. Rep. Germ. II, col. 942* (ohne Angabe der Art des Ablasses). Nach der ersten Verkündigung schritt der Rat gegen den Ablass ein und erreichte an der Kurie den Widerruf, der vom Bischof von Bamberg exekutiert wurde. Vgl. *J. Kraus*, *Die Stadt Nürnberg in ihren Beziehungen zur römischen Kurie während des Mittelalters*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 41 (1950), S. 55 f.

²⁹ Vgl. den Abschn. über das Ausmaß der „Ad-instar“-Ablässe, S. 216.

Zweifel aufgekommen. Der Portiuncula-Ablaß war von Anfang an umstritten, die Kritik an ihm und seine Apologie setzten sich durch die Jahrhunderte fort. Gobelinus Persona weiß zu berichten, daß die Indulgenz von Einsiedeln von vielen als unecht abgetan wurde³⁰, und ein kritischer Kopf wie Ludolf von Sagan distanziert sich skeptisch vom Ablaß von San Marco und der Portiuncula, weil ihm die Beweise dafür ungenügend erscheinen³¹.

Das Wissen um den fabulösen Ursprung dieser Ablässe war nicht nur bei einigen aufgeklärten Intellektuellen vorhanden, sondern offensichtlich weit verbreitet: Aus den Wochen unmittelbar vor dem Widerruf datiert eine päpstliche Urkunde für Aquila in den Abruzzen, die der dortigen Markuskirche den Ablaß der Kirche zum heiligen Augustinus derselben Stadt zuerkennt. Die Wahl dieses sonst nicht bekannten Ablasses wird mit dem Hinweis begründet, daß es die Ablässe von San Marco, Portiuncula und Aachen gar nicht gibt³².

Die Suada des zeitgenössischen Protests, die sich über das Ablaßwesen Bonifaz' IX. ergoß, wird nicht vor den Toren der Kurie verebbt sein. Vielmehr hatte die Kritik auch in den Reihen der Kurialen ihre Partisanen, die, wie Dietrich von Niem³³, aus ihrem Widerstand gegen die geübten Praktiken kein Hehl machten. Damit ist aber eine Tatsache ins Blickfeld geraten, die es vielleicht erlaubt, den Grund und den eigentlichen Anstoß der Revokation noch schärfer in den Griff zu bekommen.

Die Zeitgenossen begründen die Revokation durchwegs mit der Unhaltbarkeit der eingerissenen Mißstände; sie werten den Widerruf – sicher zutreffend – als Reform. Aber wer trug die Reform in Rom voran, welche Kreise an der Kurie machten sich dafür stark? Dies festzustellen, überschreitet – wenn es überhaupt gelingt – den Rahmen dieser Untersuchung. Aber einige Beobachtungen sollen mitgeteilt und daraus – mit aller gebotenen Vorsicht – eine mögliche Folgerung abgeleitet werden:

³⁰ Westfälisches Urkundenbuch V/1 (Papsturkunden Westfalens bis zum Jahre 1304, bearb. v. H. Finke, Münster 1888), S. 6.

³¹ Ludolf von Sagan, *De longevo scismate*, S. 410. – Zitiert bei Jansen, *Bonifatius IX*, S. 165, Anm. 2.

³² Urkunde vom 16. November 1402. RL. 113, 131r. Die Disposition lautet: „Illam indulgentiam et remissionem peccatorum auctoritate apostolica presencium concedimus, quam visitantes ecclesiam sancti Augustini Aquilane diocesis in beatorum Philippi et Jacobi apostolorum festivitate, dummodo indulgentie sancti Marci de Venetiis aut beate Marie de Aquisgrano Castellane et Leodiensis diocesis necnon sancte Marie de Porciuncula alias dictam de Angelis extra muros Assisinatenses ecclesiis concessae vel aliqua earum non existant, annuatim quomodolibet consequuntur.“ – Zu den beiden Kirchen in Aquila vgl. A. Leosini, *Monumenti storici artistici della città d'Aquila e suoi contorni* (Aquila 1848), S. 151 ff.

³³ Über den Aufenthalt Dietrichs nach 1400 in Rom vgl. Heimpel, *Dietrich von Niem*, S. 40.

Das Revokationsdekret scheint doch vor allem die Kanzlei wieder aufzuwerten. Seine erste Bestimmung verfügt, daß die päpstlichen Briefe, die nach dem 22. Dezember 1402 ausgestellt sind, die gewohnten charakteristischen Merkmale der Kanzlei aufweisen müßten, ansonsten sie keine Geltung besitzen sollten³⁴. Es war unter Bonifaz IX. der Abusus eingerissen, daß zahlreiche Gnadenbriefe nicht durch die Kanzlei expediert wurden, sondern über die Kammer, ja sogar auf andere, obskure Weise an die Parteien ausgingen. Auf diese Weise vermied man die Judikatur in der Kanzlei³⁵.

Hier muß auch von der Beobachtung berichtet werden, daß die Kom-munregister Bonifaz' IX. nach dem 22. Dezember 1402 keine einzige Sekretärsignatur mehr aufweisen, eine Lage litterae de curia ausgenommen³⁶. Waren die Sekretäre von der Erledigung der Gratialsachen ausgeschlossen worden? Daß solche Tendenzen bestanden, zeigt die spätere Verfügung Martin' V., der die Beteiligung der Sekretäre am Gnadenverleih stark einschränkte³⁷. Die Sekretäre waren ursprünglich und eigentlich Kammerkleriker. Ihre Tätigkeit in der Kanzlei zielte mehr darauf ab, sich an deren Einnahmen zu beteiligen. Konnte ein Dokument wegen seines kanzleiwidrigen Inhalts die Judikatur nicht passieren, wurde es „per cameram“ expediert, was die Sekretäre besorgten. Zudem sprechen die vielen „Gratis de mandato domini nostri Pape“-Vermerke dafür, daß die Sekretäre, auch wenn sie über die Kanzlei expedierten, deren Einkünfte beträchtlich schmälerten³⁸. Wollte man diese neuen Bräuche abstellen und die Kanzlei in ihr altes Recht einsetzen, indem man die Sekretäre ausschloß?

Auch die Bestimmung, daß über schon gewährte Gnaden innerhalb eines Jahres Urkunden auszufertigen sind, zielte darauf ab, das vielfach umgangene Kanzleireglement wieder zur Geltung zu bringen³⁹. Es war seit langem üblich geworden⁴⁰, sich mit der signierten Supplik zu begnügen und sie als Beweisdokument vorzuweisen. Diesem Mißbrauch und dem Taxentgang sollte jetzt gesteuert werden.

Für die Ablässe wurde konstatiert, daß nur die Plenarindulgenzen für

³⁴ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 73 f., Nr. 67.

³⁵ Das war schon von den Zeitgenossen getadelt worden. Neben Dietrich von Niem und Gobelinus Persona vgl. Jakob *Twinger* von *Königshofen*, der elsässische Chronist, in seiner „Deutschen Chronik“ (Chron. dt. Städte 9 [Die Chroniken der oberrheinischen Städte, Straßburg II]), S. 600: „das vil briefe koment an das insigel durch dis bobestes kammer und nüt durch die kantzellerie, do men alle bobestbriefe solte besehen und rehtfertigen, e sü an das insigel kement.“

³⁶ RL. 110, 30r bis 44v.

³⁷ Vgl. schon die Bestimmung des Konzils von Konstanz, alle littere de gratia et de justitia wären durch die Kanzlei zu expedieren. *Hofmann*, Forschungen I, S. 144 ff., S. 148.

³⁸ *Tangl*, Taxwesen, S. 64 ff. *Hofmann*, Forschungen I, 147, Anm. 1.

³⁹ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 74, Nr. 69 und 69a.

⁴⁰ *Bresslau*, Urkundenlehre II, S. 23 f. vgl. Anm. 7.

Kirchbesuch und Almosen dem Widerruf zum Opfer fielen, nicht aber auch die zahlreichen Beichtbrief- und Tarifablässe. Diese hatte die Kurie seit jeher vergeben, ihre Ausgabe entsprach den in der Kanzlei gehüteten Traditionen. Neu waren die „Ad-instar“-Ablässe, deren Gros vollkommene Ablässe für Kirchbesuch waren; sie hatten zwar in den voraufgehenden Pontifikaten schon in einigen Privilegien präludiviert, aber als Einrichtung etablierte sie erst Bonifaz IX. Wenn man sie nun widerrief, wurde der alte Kanzleibrauch, das in den *Regulae* gesetzte Recht, wiederhergestellt.

Bestehen die eben gemachten Aufstellungen zu Recht, dann hätten sich Kreise der Kanzlei für den Widerruf engagiert. Nicht zuletzt auch im eigenen Interesse.

Aber wie fügt sich die Auffassung vom Widerruf als einem Reformakt mit den Nachrichten, daß Bonifaz IX. doch wieder Ablässe gewährte? Nach dem englischen Kurialen *Adam de Usk* hatte sich der Gnadenmarkt bald wieder belebt⁴¹, und Jakob *Twinger von Königshofen* weiß sogar zu berichten: „Wer sinen aplos oder freiheit oder graciens wolte wider haben, der muste es anderwerbe (ein zweites Mal) wider erwerben, also er denne möhte.“⁴²

Danach erscheint der Widerruf primär als finanzielle Spekulation, denn „jedermann mußte um Erneuerung der päpstlichen Gnaden einkommen, anderenfalls sollten sie binnen Jahresfrist verloren sein“⁴³.

Dieses Urteil gilt jedoch nicht ohne Einschränkungen: So kann ich nicht erkennen, welche Bestimmung der Revokation die allgemeine Erneuerungspflicht binnen Jahresfrist vorschreibt. Sollte es die Verfügung sein, daß für jede bislang erbetene Gnade innerhalb eines Jahres ein apostolisches Schreiben ausgefertigt und bis zum Register gebracht werden müsse?⁴⁴ Diese Verordnung scheint doch eher, wie oben gesagt, den Mißstand beseitigen zu wollen, daß sich der Petent mit der signierten Supplik begnüge. Nur bei diesem Verständnis gewinnt auch die zweite Bestimmung dieses Artikels über die noch zu bewilligenden Gnaden, für die auch innerhalb eines Jahres die Urkunden auszustellen sind, einen Sinn. Zudem erging eine ähnliche Anweisung schon am 12. Juni 1395⁴⁵.

Aber es ist richtig, daß Bonifaz IX. nach dem 22. Dezember 1402 wieder in die alten Praktiken zurückfiel. Auch „Ad-instar“-Ablässe gewährte er von neuem⁴⁶:

⁴¹ Zitiert bei *Paulus*, Ablass III, Anm. 3.

⁴² Chron. dt. Städte 9, S. 602.

⁴³ *Esch*, Bonifaz IX., S. 401. – *Ebd.*, S. 401: „Wieder einmal verstand es dieser Papst, die Verantwortung des geistlichen Oberhirten und das Interesse des weltlichen Souveräns, Unvereinbares also, auf seine Weise deckungsgleich zu vereinigen.“

⁴⁴ *Ottenthal*, Kanzleiregeln, S. 74, Nr. 69. Vgl. oben S. 228.

⁴⁵ *Ebd.*, S. 74, Nr. 69a. – Die Regel vom 12. Juni 1395, *ebd.*, S. 68, Nr. 54.

⁴⁶ Vgl. aber *Jansen*, Bonifatius IX., S. 176. *Paulus*, Ablass III, S. 154.

Nicht einmal 14 Tage nach der Kundgabe des Widerrufs bestätigt Bonifaz IX. den Heilig-Grab-Ablaß für St. Paul vor den Mauern⁴⁷. Ein Portiunculaablaß für eine Jakobskirche bei *Lecce* ist vom 21. April 1403 datiert⁴⁸. Im August dieses Jahres bestätigte der Papst die Portiunculaablässe für das St. Patrizien-Kloster in *Neapel*⁴⁹, und für eine Marienkirche in *Salerno*⁵⁰. Eine gleiche Indulgenz wurde auch der Kathedrale von *Sitten* neu bewilligt⁵¹. Auf den Widerruf nimmt ausdrücklich ein Privileg Bezug, das der Bischofskirche von *Savona* den vor dem Dezember 1402 gewährten Portiunculaablaß wiederum zugesteht⁵². Den Collemaggioablaß für das Zisterzienserstift Santa Maria in *Campis* bei Foligno erneuerte Bonifaz IX. am 8. April 1404⁵³. Die Milanesen hatten für ihren Dombau in langwierigen Verhandlungen 1398 einen immerwährenden Jubiläumsablaß erhandelt. Das viele Geld und die lange Mühe sollten jetzt umsonst sein? Die mailändische Diplomatie setzte ihre Beziehungen ein und erhielt im Juni 1404 den Ablaß neu zugesichert⁵⁴. Auch in *Fulda* wird es die Baulast gewesen sein, die zur Erneuerung des einst erhaltenen San Marco-Ablasses drängte. Große Teile des Stifts waren 1398 vom Blitz entzündet worden und niedergebrannt. Da hatten die Mönche das Ablaßgeld recht nötig, und Bonifaz IX. hat sich ihren Wünschen nicht verschlossen⁵⁵.

Diese neuen Ablaßvergaben, so sehr sie den im Widerrufsdekret dokumentierten Reformwillen desavouieren, sind in ihrer geringen Zahl doch

⁴⁷ Urkunde vom 4. Jänner 1403. Reg. Vat. 320, f. 78r mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Revokationsdekret vom 22. Dezember 1402.

⁴⁸ RL. 108, 49r; die Kirche (ecclesia sancti Jacobi de *Parcho* Liciensis dioc.) ließ sich nicht verifizieren.

⁴⁹ Urkunde vom 1. August 1403; RL. 108, 276r. Die erste Urkunde vom 1. September 1399; RL. 67, 267 r. – Zum Kloster und seinen Reliquien: *Cottineau* II, col. 2038.

⁵⁰ Urkunde vom 1. August 1403; RL. 108, 198r. Die erste Urkunde war am 1. August 1401 datiert. RL. 88, 56r.

⁵¹ Urkunde vom 19. August 1403. – RL. 108, 168r. – Die erste Urkunde vom 20. Februar 1402. – RL. 100, 234v. – War diese Urkunde noch für ewige Zeiten ausgestellt, enthielt die Urkunde vom Jahre 1403 die Klausel „presentibus post biennium minime valituris“.

⁵² Urkunde vom 16. Februar 1404. RL. 116, 68r. Dieses Dokument hat die erste Urkunde ohne Datum inseriert. In der Disposition ist jetzt eingefügt: „illam indulgentiam et remissionem de novo concedimus, quam visitantes...“. „Presentibus post decennium minime valituris.“

⁵³ Das Original der neuen Verleihung wird erwähnt bei: *Iacobilli*, Cronica di S. Maria in *Campis*, S. 25 f.

⁵⁴ *Annali del Duomo* I, S. 257, S. 261. – *Paulus*, Ablaß III, S. 154. Zum Ablaß für Mailand vgl. den Abschn. über die Supplik der Ablässe, S. 85 f.

⁵⁵ Der San Marco-Ablaß war vom 12. August 1397 datiert. – cvl. 6952, fol. 179r. Rep. Germ. II, col. 306. Danach Regest bei: *Engel*, Vatikanische Quellen für Würzburg, S. 48, Nr. 191. – Die Urkunde gedruckt bei *J. F. Schannat*, *Historia Fuldensis*, Codex Probationum (Fulda 1729), S. 283, Nr. CXCI. Die Bestätigung selbst liegt nicht vor, geht aber aus einer Urkunde hervor, die am 22. Juni 1404 dem Kloster 5 Jahre Ablaß zuspricht. RL. 116, 116r.

auch ein Indiz dafür, daß der Ablasshandel in den letzten ein und einhalb Jahren dieses Pontifikats nicht mehr das frühere Ausmaß erreichte.

Die Neuauflagen blieben auch deshalb so gering, weil ein Gutteil der zuvor gewährten Ablässe, unter Mißachtung des Revokationsdekrets, weiterhin verkündet wurde. Eine Breslauer Synode im Jahre 1406 verpflichtete ihre Teilnehmer, den Widerruf der Ablässe Bonifaz' IX. anzunehmen und künftighin nur Indulgenzen zu verkünden, die durch ein „Vidimus“ des Bischofs beglaubigt sind⁵⁶. Dieser späte Reformanlauf wird wohl bald ermüdet sein, wurde er doch von den Kurien in Rom und Pisa nicht unterstützt, die beide die inkriminierten Ablässe weiter vergaben⁵⁷.

So fiel es dem Konzil von *Konstanz* zu, sich in seinem groß angelegten Reformvorhaben auch des während des Schismas aus allen Fugen geratenen Ablasswesens anzunehmen⁵⁸. Bedingt durch die Eigenart der Überlieferung läßt sich der Gang von Vorschlag und Beschluß in den Reformkommissionen nicht verfolgen⁵⁹. Auch die Bemühungen um den Ablass werden durch die wenigen erhaltenen *Avvisamenta* nur streiflichtartig beleuchtet; aber doch genügend, um zu erkennen, daß die Reformen ihre Hauptaufgabe vor allem in der Ausmerzung der „*Ad-instar*“-Ablässe gesehen haben⁶⁰. Diese Forderung wurde auch noch beibehalten, als sich das Konzil zu einem umfassenden Reformvorgehen nicht mehr entschließen konnte. Der Vorschlag der deutschen Konzilsnation vom Jänner 1418 hatte einen entsprechenden *Passus* aufgenommen. Auch der Gegenvorschlag Martin' V. sah eine Revokation der „*Ad-instar*“-Ablässe vor⁶¹.

Die Bestimmungen der schließlich vereinbarten Nationalkonkordate blieben hinter dem gesteckten Ziel enttäuschend weit zurück. Der Vertrag mit den romanischen Nationen beließ das Ablasswesen unverändert, die Engländer hatten die Verfügung über die Indulgenzen den Landesordina-

⁵⁶ J. Sawicki, *Concilia Poloniae X* (Synody diecezji wroclawskiej i ich statuty, Wroclaw-Warszawa-Krakow 1963), S. 103 ff., S. 358 ff.

⁵⁷ Vgl. die Beispiele, die *Paulus*, Ablass III, S. 154 ff. bringt.

⁵⁸ Zu den Reformbemühungen des Konstanzer Konzils liegt nun schon seit 100 Jahren die Arbeit von B. Hübler, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418* (Leipzig 1867) vor. Auf der im allgemeinen zuverlässigen Grundlage der Hardt'schen Edition des Konstanzer Konzils (vgl. dazu K. A. Fink, *Zu den Quellen für die Geschichte des Konstanzer Konzils*, in: *Das Konzil von Konstanz*, hg. v. A. Franzen und W. Müller [Freiburg – Basel – Wien 1964] S. 471 f.) basierend, blieb sie bis heute für die Reformbemühungen um das Ablasswesen auf dem Konzil die zutreffende Darstellung. Vgl. Lenzenweger, in: *Ökumenische KG II*, S. 220 f.

⁵⁹ *Acta Concilii Constantiensis II* (Konzilstagebücher, Sermones, Reform- und Verfassungsakten, hg. v. H. Finke und J. Hollnsteiner, Münster 1923), S. 554 ff., wodurch Hübler in seiner Auffassung über den Charakter der Reform*avvisamenta* korrigiert wird.

⁶⁰ So etwa in dem *Avvisament*, das Hübler noch nicht bekannt war. *Acta Conc. Const. II*, S. 634.

⁶¹ Hübler, *Reformation*, S. 107 f. *Paulus*, Ablass III, S. 156.

rien vorbehalten, einzig die deutsche Nation bestand auf der Zurücknahme der „Ad-instar“-Ablässe ⁶².

Aber die „Ad-instar“-Ablässe trotzten auch diesem Reformversuch. Da und dort erhielten sich die inkriminierten Indulgenzen zäh und hartnäckig. An welche Bestimmung sollte man denn gebunden sein, wahrte sich doch auch die Kurie die Freiheit, neue „Ad-instar“-Ablässe zu vergeben. Schon Eugen IV. hatte wieder „Ad-instar“-Indulgenzen ausgegeben ⁶³, und zu den Zeiten Sixtus' IV. glaubte man die Ära Bonifaz' IX. wiedergekehrt ⁶⁴.

So wurden am Vorabend der Reformation allenthalben „Ad-instar“-Ablässe gefeiert, die auf Bonifaz IX. zurückgehen: In *Maria-Zell* ⁶⁵ und *Würzburg* ⁶⁶, beide von Sixtus IV. bestätigt, und der Ablass an der Schloßkirche zu *Wittenberg*, dessen Ruhm, seit den Tagen Luthers ins Negative travestiert, den Ablass selbst um Jahrhunderte überdauerte ⁶⁷.

10. Ergebnis

Mit dem Pontifikat Bonifaz' IX., im Großen Abendländischen Schisma, hob eine neue Phase des spätmittelalterlichen Ablasswesens an: Einmal durch den Brauch, das Jubiläum auswärts zu vergeben, dann aber mit dem Verleih der „Ad-instar“-Ablässe, die, in den vorausgegangenen Pontifikaten zwar schon vereinzelt gewährt, jetzt aber zum hundertfach benutzten Vehikel werden, vollkommene Ablässe auszusprechen.

Die gefundenen Urkunden ergaben, daß jeder Ablass zum Vorbild für andere dienen konnte, wurde er nur angesprochen. Die Gründe, warum einmal dieser, dann jener Ablass zum Vorbild für andere wurde, müssen bei jedem einzelnen Privileg für sich aufgedeckt werden:

War es bei den ersten Vergaben des Portiuncula- und Collemaggio-Ablasses die Beziehung des Petenten zu den Stiftern dieser Gnadenschatze, die den Ablasserwerb erklärlich machen, so mag bei den Indulgenzen nach

⁶² *A. Mercati* (Hg.), *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili* (Roma 1919). Für Spanien: S. 149, für Frankreich: S. 156, für England: S. 165, für Deutschland: S. 164. Vgl. auch *Paulus*, Ablass III, S. 158.

⁶³ *Ebd.*, S. 160 f.

⁶⁴ *Ebd.*, S. 167 ff.

⁶⁵ So Christoph *Schleicher* in seinem *Poenitentiale Cellense*, fol. 8r.

⁶⁶ Urkunde vom 2. Mai 1478, bzw. vom 30. April 1479. Regesten nach dem vatikanischen Register bei *Engel*, *Vatikanische Quellen für Würzburg*, S. 241, Nr. 1562; S. 244, Nr. 1590. Vgl. *Engel*, *Würzburger Heilum*, S. 131. Vgl. den Abschn. über die Vergabe des Einsiedler-Ablasses, S. 117.

⁶⁷ Es war ein Portiunculaablass vom 19. Juli 1398, RL. 52, 35r. cvl. 6952, 211r. Rep. Germ. II, col. 1168 (ohne die Art des Ablasses anzugeben). – Von Julius II. und Leo X. bestätigt und erweitert. Vgl. *P. Kalkoff*, *Forschungen zu Luthers römischen Prozeß* (Bibliothek des preussischen historischen Instituts in Rom 2, Rom 1905), S. 63. Vgl. auch *Germania Sacra* I/3/2, S. 108 f.

Art des Aachener und Einsiedler Ablasses der Brauch der Wallfahrt an diese Gnadenorte für die Wahl bestimmend gewesen sein. Die erste Weitergabe des Ablasses von San Marco an Ancona erklärt sich wahrscheinlich aus dem geschichtlichen Verhältnis der beiden Adria-Städte zueinander. Aber man muß zugeben, daß sich nicht in jedem Fall das Motiv für die Ablasswahl überzeugend darstellen läßt. Warum sich hier ein Portiuncula-dort aber ein San Marco-Ablass ausmachen ließ, hat seinen Grund nicht allein bei den Bittstellern; vielmehr vergab die Kurie diese beiden Ablässe, und anfangs auch den *Perdono di Collemaggio*, von sich aus, auf unbestimmt formulierte oder anderslautende Suppliken hin.

Dem Gnadenschatz von San Marco galt das Hauptinteresse der Untersuchung, seiner Geschichte wurde genauer nachgespürt. Die hierfür zusammengetragenen Quellen ließen die überraschende Entdeckung machen, daß die urkundlichen Zeugnisse, die den Ursprung des Ablasses belegen sollten, erst aus der Zeit seiner „*Ad-instar*“-Weitergabe, also aus den letzten Jahren des 14. Jahrhunderts, entstammen, während die Ablassfeier selbst am Beginn dieses Jahrhunderts einsetzt.

Die allermeisten „*Ad-instar*“-Ablässe wurden als vollkommene Straferlässe angesprochen und gewährt. Darauf weist ihre Kennzeichnung als „*Indulgentiae a poena et a culpa*“ hin. Aber die Eigenart, ihr Ausmaß auf andere Ablässe verweisend anzugeben, bot die Weichstelle, über die der Mißbrauch eindrang: Eine grobe Ablassverkündigung konnte ja das Maß und die Wirkung des Ablasses hinauflizitieren, ohne an der Ablassgewährung selbst ein Korrektiv zu finden.

Die Ablasspraxis Bonifaz' IX. stieß bald auf Widerspruch. Es war vor allem die schrankenlose fiskalische Ausbeutung, bei der die Kritik einhakte; aber auch theologische Bedenken, die dem neuen Ablasswesen den Verfall der Bußdisziplin anlasteten, wurden laut. Bonifaz IX. konnte sich schließlich dem Drängen dieses Protests nicht mehr verschließen; dies umso weniger, als möglicherweise selbst Kreise der päpstlichen Kanzlei sich gegen die rundum eingerissenen mißbräuchlichen Vergaben (nicht nur der Ablässe) wandten. Am 22. Dezember 1402 widerrief Bonifaz IX. mit anderen von den Zeitgenossen kritisierten Praktiken die „*Ad-instar*“-Ablässe, um sie – wenngleich nicht mehr im früheren Ausmaß – neu zu vergeben.

Das Konzil von Konstanz nahm in sein Reformprogramm auch die Sanierung des Ablasswesens auf. Die „*Ad-instar*“-Ablässe sollten, den Vorschlägen gemäß, als Auswuchs der während des Schismas aus den Fugen geratenen kirchlichen Disziplin, annulliert werden. Das schließliche Ergebnis, in den Nationalkonkordaten niedergelegt, blieb weit hinter dem Vorhaben zurück: Einzig die deutsche Konzilsnation hatte auf einem die „*Ad-instar*“-Ablässe derogierenden Artikel bestanden.

Das ganze 15. Jahrhundert lassen sich mancherorts Ablassprivilegien aus der Zeit Bonifaz' IX. feststellen. Dazu wurden neue gewährt, zuerst

noch zögernd, aber Sixtus IV. gab die begehrten Gnaden wiederum reichlich an jedermann aus. So werden am Vorabend der Reformation allenthalben „Ad-instar“-Ablässe verkündet und gefeiert, und wo sie der Sturm der Reformation nicht hinwegfegte, erhielten sie sich noch lange in die Zeit der katholischen Erneuerung hinein.

Anhang I

1399 August 17, Rom.

Papst Bonifaz IX. verleiht allen Christgläubigen, welche nach Ablegung der Beichte die Pfarrkirche von Maria-Zell alljährlich am Oktavtag von Mariä Himmelfahrt und die sieben unmittelbar folgenden Tage andächtig besuchen und für deren Unterhalt ein Almosen spenden, den Ablass der Markuskirche in Venedig am Tage Christi Himmelfahrt. Andere päpstliche Ablässe, außer dem Privileg vom 10. Dezember 1393, sollten keine Gültigkeit mehr besitzen. – Zur leichteren Gewinnung des Ablasses möge der Kirchenrektor die notwendigen Beichtväter bestellen, welche die zur Kirche kommenden Gläubigen zur Beichte hören und von allen Sünden, ausgenommen die dem Apostolischen Stuhl reservierten, absolvieren können.

Original im Stiftsarchiv St. Lambrecht, Urkundenreihe Nr. 595. Registerüberlieferung fehlt (vgl. Rep. Germ. II, col. 155). Erwähnt bei: Wonnisch, Geschichte von Maria-Zell, S. 17. Amon, Steiermark vor der Glaubensspaltung, S. 300.

Kanzleivermerke: Unter der Plica rechts der Sekretärsname: A(ntonio) de Portuuario. Auf der Plica rechts: der Schreibvermerk Ja(cobus) de Bononia. Darüber: Gratis de mandato domini nostri pape. Auf der Rückseite oben in der Mitte der Registraturvermerk: R(egistrata) mit dem hineingeschriebenen Anfangsbuchstaben n(icolaus de Benevento) des Registermeisters.

Bonifatius episcopus servus servorum dei. Universis christifidelibus presentes litteras inspecturis Salutem et apostolicam benedictionem.

Licet is, de cuius munere venit, ut sibi a suis fidelibus digne et laudabiliter serviatur de abundantia sue pietatis, que merita supplicum excedit et vota bene servientibus sibi, multo maiora retribuat, quam valeant promereri. Nichilominus tamen desiderantes domino populum reddere acceptabilem et bonorum operum sectatorem fideles ipsos ad complacendum ei quasi quibusdam allectrius muneribus indulgenciis videlicet et remissionibus invitamus, ut exinde reddantur divine gracie aptiores. Cupientes igitur, ut parrochialis ecclesia beate Marie in Cella Salzeburgensis diocesis congruis honoribus frequentetur et eciam conservetur et ut christifideles eo libencius causa devocionis confluant ad eandem ecclesiam et ad eius conservationem manus prompcius porrigant adiutrices, quo ex hoc ibidem dono celestis

gracie uberius conspexerint se refectos de omnipotentis dei misericordia et beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius auctoritate confisi omnibus vere penitentibus et confessis, qui in octava festivitatis Assumptionis beate Marie virginis et per septem dies ipsam octavam immediate sequentes predictam ecclesiam devote visitaverint annuatim et ad eius conservacionem huiusmodi manus porrexerint adiutrices, illam indulgentiam et remissionem peccatorum concedimus, quam ecclesiam sancti Marci de Venetijs Castellane diocesis in die Ascensionis domini nostri Jhesu Christi visitantes annuatim quomodolibet consequuntur. Volumus autem, quod si alias visitantibus dictam ecclesiam beate Marie seu ad eius fabricam seu conservacionem huiusmodi manus porrigentibus adiutrices seu alias inibi pias elemosinas erogantibus vel alias aliqua alia indulgentia in perpetuum vel ad certum tempus nondum elapsum duratura, preter illam, quam dudum visitantibus dictam ecclesiam beate Marie certis tunc expressis diebus et ad huiusmodi conservacionem manus porrigentibus adiutrices concessimus videlicet Trium Annorum et totidem Quadragenarum, per nos concessa fuerit, ipsa per nos alias facta concessio nullius existat roboris vel momenti. Et insuper, ut christifideles huiusmodi ad dictam ecclesiam beate Marie in octava et septem diebus sequentibus predictis, ut prefertur, confluentes consciencie pacem et animarum salutem deo propicio consequantur et indulgentie huiusmodi melius participes esse possint, benignius agere volentes, ut Rector dicte ecclesie beate Marie existens pro tempore tot quot fuerint necessarij seu etiam opportuni presbyteros ydoneos seculares et religiosos in confessores eligere possit et eciam deputare, qui confessiones quarumcumque personarum ecclesiam beate Marie predictam causa huiusmodi indulgentie assequende visitantium in ipsis Octava et septem diebus sequentibus dumtaxat annuatim audire et huiusmodi confessionibus diligenter auditis eisdem personis pro comissis debitam absolutionem impendere valeant ac iniungere penitentiam salutarem, nisi forsan talia fuerint, propter que sedes apostolica sit merito consulenda, auctoritate apostolica concedimus per presentes.

Nulli ergo hominum liceat hanc paginam nostre concessionis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis dei et beatorum Petri apostolorum se noverit incursum.

Datum Rome apud Sanctumpetrum sextodecimo kalendas Septembris Pontificatus nostri Anno Decimo.

Bleibulle an gelb-roten Seidenfäden.

Anhang II

1397 November 27, Venedig

Der Doge Antonio Venieri teilt dem schlesischen Fürsten Ruprecht I. von Liegnitz auf dessen Anfrage nach dem Inhalt des Ablassprivilegs für San Marco mit, daß der Ablassbrief vor langer Zeit schon verbrannt sei. In den ältesten Kanzleibüchern finde sich jedoch ein Dokument eingetragen, das seit altersher zum Beweis des Ablasses diene. Der Doge übermittelt dem Fürsten eine Kopie desselben. Angeschlossen wird eine Abschrift der den Ablass erläuternden Verse, die in den ältesten Kanzleibüchern verzeichnet sind.

Registerüberlieferung: Archivio di Stato di Venezia, Libro Commemoriale IX, fol. 36 r+v. Regest bei: Predelli, I Libri Commemoriali, Regesti III, S. 248 f., Nr. 74.

Littera missa in testimonium Indulgentie ascensionis in ecclesia sancti Marci Venet(iarum?)

Anthonium Venerius dei gratia dux Venetiarum etc. illustri et magnifico domino Ruperto dei gratia Slezie duci ac domino Legnicensi Aureimontis Nimpezensi Parthuricensi etc. Amico dilecto salutem et sincere dilectionis affectum.

Cupientes libenti animo conplacere beneplacitis vestre magnificentie et presertim precibus, quibus eadem postulavit amicabiliter informari de vera continentia privilegiorum concesse indulgentie ab apostolica sede capelle nostre beati Marci in Civitate nostra Venetiarum. Significam tenore presentium, ut testante memoria nostrorum antiquorum asserentium id a suis maioribus audisse et scripturis repertis in veteribus cancellerie nostre libris hoc indicantibus: furor ignis longo tempore iam elapso, ubi dicte indulgentie privilegia aliaque multa auctentica et sanctuaria erant reposita, adeo sevit in locum, quod quelibet ibidem sistentia cremata fuere. Et ob dictam combustionem nullum aliud auctenticum hic effectum et formam dicte indulgentie continens reperitur, quam infrascripte copie exemplar. Quod in registris antiquioribus dicte nostre cancellerie comperimus annotatum. Cui quidem indulgentie per predecessores nostros et nos ac innumeras diversarum nationum gentes huc annuatim ob dictam causam confluentes fides et devotio cum firma credulitate habita fuit exactis temporibus et habetur indubia iuxta dicte infrascripte copie formam; quam leti sumus per vestram magnificentiam suscipi et haberi, ut eadem valeat claros reddere dubitantes et credentes facere certiores.

Data in nostro ducali palatio die vigesimoseptimo novembris mille-trecentesimononagesimoseptimo, sexa indictione.

(Der folgende Passus stammt von einer anderen Hand)

Inter alia contenta in privilegio Summi Pontificis domini Alexandri pape tercij de Indulgentia concessa ecclesie Beati Marci de Venetiis sic continetur.

Videlicet: Quapropter non immerito ecclesie sancti Marci in dei honorem et animarum salutem duximus gratiosius largiendum, quod sicut beatissimum festum ascensionis domini celebratur et agitur in ecclesia Sancti Petri omni anno de Roma, sicut decetero volumus tribuimusque perpetuo et concedimus, quod celerari debeat et fieri omni anno in dicta ecclesia Sancti Marci de Venetiis. Itaque quicumque ad dictum festum contrito animo et vere confessi humiliter et devote pervenerint, eos tam a pena quam a culpa duximus misericorditer absolvendos. Et quicumque infra octavam post dictum festum contrito corde et vere confessi cum humilitate ad ecclesiam antedictam pervenerint, septimam partem suorum peccatorum duximus gratiosius remittendam. Quam quidem indulgentiam et absolutionem confisi de misericordia (hier folgt eine Kürzung, die ich nicht auflösen konnte) Jesu Christi ac beatorum apostolorum eius petri et pauli dedimus et de gratia concessimus et de plenitudine auctoritatis apostolice confirmamus. Et hoc vere dignissime pretextu magnorum beneficiorum et glorie, que ecclesia sancta dei a fidelibus Venetis sumpsit tam liberaliter quam libenter.

Pro confirmatione autem veritatis testamur, quod in antiquioribus libris et scripturis auctenticis solemnibusque in archivio nostre cancellerie reconditis comperimur annotatos versus subscripti tenoris, qui concessionem Indulgentie antelate vere dilucidant et declarant. Videlicet:

Anno milleno centeno septuageno
 septeno donis claruit urbs veneta.
 Cessit Alexander venias tunc papa beati
 Ecclesie marci. Tercius ille fuit.
 Si quis in Ascensa domini convenerit illuc
 confessus vere cordeque perpenitens
 Vesper utrumque lavat totum quod inter utrumque
 Tempus c(e)um culpa penaque nulla manet.
 Additur et rursus octave tempore toto
 septima peccati pars relevatur ei.
 Gratia multa etiam regalia multa ducatum
 ampliat et decorat rebus et offitiis.
 Nam profugus latet in Venetis, tandem manifestus
 Regi Romano pacificatus abit.

Similis missa fuit Magnifico et Excelso Domino Eberardo Comiti de Wirtemberg ad instantiam litterarum suarum. In MCCCC mensis Februarii, die ultimo None Inditionis.

(Der folgende Passus stammt von einer anderen Hand):

Similis missa fuit Illustri et Magnifico domino
 Bugslao dei gratia Stetinensis, Salme, Pomeriane et Casubie duci.
 In MCCCCI mensis Martij, die vigesimosexto, indictione Nona.

Anhang III

Verzeichnis der Ablässe ad instar s. Marci de Venetiis.

Legende

b. M. V.	beate Marie Virginis
cap.	capella
cath.	cathedralis
d.	diocesis
dom.	domus
eccl.	ecclesia
fil.	filialis
hosp. pauper.	hospitale pauperum
mai.	maior
mon.	monasterium
monial.	monialis
o. s. Ant.	ordinis s. Antonii
o. s. Aug.	ordinis s. Augustini
o. s. B.	ordinis s. Benedicti
o. Cist.	ordinis Cisterciensium
o. Clun.	ordinis Cluniacensium
o. fr. herem.	ordinis fratrum heremitarum s. Augustini
s. Aug.	
o. fr. min.	ordinis fratrum minorum
o. Praem.	ordinis Praemonstratensium
o. Praed.	ordinis Praedicatorum
op.	opidum
par.	parochialis

Gregor XI.

1377 febr. 20 eccl. cath. Anconitan. (S. Ciriaco *Ancona*). Muratori (2. Aufl.) XXII/IV, S. 360.

Urban VI.

1389 nov. 9 eccl. b. M. V. de Laureto ad instar S. Ciriaco de Ancona (*Loreto*), Hüffer, Loreto I, S. 233.

Bonifaz IX.

1391 jul. 23 eccl. cath. Esculin. (*Ascoli Piceno*) ad instar b. M. V. de Laureto. – RL. 14, 149v.

1396 mai. 15 eccl. mai. S. Severini, Auximan. d. (*San Severino*, Marche) ad instar s. Ciriaco de Ancona. Arch. cap. San Severino, Perg. I, caps. 2.

- 1396 mai. 15 eccl. b. M. V. de Mercato, o. Praed. de San Severino (*San Severino*), Marche, ad instar S. Ciriaco de Ancona. – *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 359.
- 1397 sept. 11 cap. s. Bartholomei Tropien. apud murum o. fr. min. (*Tropea*, Kalabrien) ad instar s. Ciriaco de Ancona. RL. 47, 134v. – cvl. 6952, 186r.

Bonifaz IX.

anno 3 (1391 nov. 9 – 1392 nov. 8)

- 1392 oct. 29 eccl. s. Petronii Bononien. (*San Petronio*, Bologna) mit dem Portiuncula-Ablaß; RL. 24, 228v.

anno 4 (1392 nov. 9 – 1393 nov. 8)

- 1393 apr. 21 eccl. cath. Adrien. (*Atri*) RL. 28, 175r.
- 1393 apr. 21 eccl. b. M. V. de Propiciano Aprutin. d. (*Propezzano*). – RL. 28, 174r.

anno 5 (1393 nov. 9 – 1394 nov. 8)

- 1394 sept. 10 eccl. mai. et al. eccl. Colonien. (*Köln*, Hauptkirchen), cvl. 6952, 141v. Hauptkirchen

anno 6 (1394 nov. 9 – 1395 nov. 8)

- 1395 apr. 16 cap. ss. Philippi et Jacobi app. in porta mon. Czedlicen. Pragen. d. (*Sedlec* bei Hora Kutná (Kuttenberg), Böhmen. cvl. 6952, 164r.
- 1395 jun. 4 eccl. b. M. V. ad vicum, Aprutin. d. (?), cvl. 6952, 168r.

anno 7 (1395 nov. 9 – 1396 nov. 8)

- 1395 nov. 22 eccl. o. Praed. et cap. s. Gertrudis Lubicen. (*Lübeck*), UB. Lübeck IV, S. 718, Nr. 583.
- 1396 apr. 22 eccl. cath. Razeburgen. (*Ratzeburg*, Mecklenburg), UB. Mecklenburg, XXIII, S. 74 f., Nr. 12947 B.
- 1396 apr. 24 eccl. cath. Aprutin. (*Teramo*), RL. 43, 241r.
- 1396 jun. 12 Kathedrale von Meißen, *Jansen*, Bonifatius IX, S. 165.
- 1396 jul. 5 cap. hosp. pauper. in suburbio op. Erfordensis Maguntin. d. (*Erfurt*), UB. Erfurt II, S. 780, Nr. 1088.

anno 8 (1396 nov. 9 – 1397 nov. 8)

- 1397 mart. 31 cap. hosp. pauper. Danszk. Wladisl. d. (*Danzig*), cvl. 6952, 181v.

- 1397 apr. 7 eccl. s Petri Wysehradensis Pragen. d. (*Wischehrad*), *Krof-ta* II, S. 609.
- 1397 apr. 28 eccl. par. b. M. V. op. Oppauen. Olomucen. (*Opava* [Troppau], Nordmähren), cvl. 6952, 180r.
- 1397 jun. 1 eccl. cath. Magdeburgen. (*Magdeburg*, St. Mauritius), cvl. 6952, 181r.
- 1397 jul. 2 eccl. mon. monial. in Oldenstad osB. extra muros op. Colbergen. Caminen. d. (*Kolberg* – Altstadt, Pommern), cvl. 6952, 179r.
- 1397 aug. 12 eccl. Fulden. osB. Herbipolen. d. (*Fulda*), cvl. 6952, 179r. Nach dem 22. 12. 1402 bestätigt vgl. RL. 116, 116r.
- 1397 oct. 29 eccl. b. M. V. ad mare de terra s. Flaviani, Aprutin. d. (wahrscheinlich S. Maria Annunziata presso Giulianova, Prov. Teramo, Marken), cvl. 6952, 183v.

anno 9 (1397 nov. 9 – 1398 nov. 8)

- 1397 dec. 18 eccl. cath. Padeburnen. (*Paderborn*), *Jansen*, Bonifatius IX., S. 165.
- 1398 jan. 9 eccl. mon. s. Vincencii o. Praem. Wratislaw. d. (*St. Vinzenz* in Breslau), *Santifaller*, Schlesische Ablässe, S. 70 ff.
- 1398 jan. 19 eccl. colleg. omn. ss. al. dicta s. Stephani op. Vienne, Patavien d. (*Wien*, St. Stephan), cvl. 6952, 205r.
- 1398 febr. 26 cap. b. M. V. in eccl. s. Joh. o. fr. herem. s. Aug. extra muros Novarien. (*Novara*, Piemont), cvl. 6952, 202v.
- 1398 mart. 27 cap. hosp. curie o. s. Ant. Morker Sleswicen. d. (*Mohrkirchen*, Schleswig), cvl. 6952, 204r.
- 1398 mai. 15 eccl. Nucerin. (*Nocera*, Umbrien), RL. 52, 241r.
- 1398 jun. 29 eccl. mon. monial. in Pustino osB. Olomucen. d. (*Pustimer*. Bez. Viskov [Wischau], Mähren.), RL. 59, 117r.
- 1398 jul. 11 eccl. mon. in porta app. osB. Pragen. d. (*Postoloprty* [Postelberg], Zatec [Saaz], Böhmen). RL. 61, 7r.
- 1398 oct. 7 eccl. mon. monial. Trebnitz o. Cist. Wratislaw. d. (*Trebnitz*, Niederschlesien), RL. 52, 116v.
- 1398 oct. 7 eccl. par. s. Jacobi in op. Nisa Wratislaw. d. (*Neisse*, Oberschlesien), RL. 61, 229r.

anno 10 (1398 nov. 9 – 1399 nov. 8)

- 1399 jan. 10 eccl. par. ss. Petri et Pauli app. mon. monial. in Hadmersleve osB., Halberstaden. d. (*Hadmersleben* bei Magdeburg), RL. 71, 123r.
- 1399 jan. 26 eccl. cath. Cesenat. (*Cesena*, Prov. Forli, Emilia), cvl. 6952, 227r.

- 1399 febr. 12 eccl. mai. Urbinat. (*Urbino*, Prov. Pesaro e Urbino, Marche), RL. 71, 20v.
- 1399 mart. 1 eccl. s. Joh. op. Olssin, Wratislaw. d. (*Öls*, Niederschlesien) cvl. 6952, 237v.
- 1399 mart. 19 eccl. s. Nicolai in Hallis, fil. eccl. par. in Abtzan, Brixnien. d. (*Hall* bei Innsbruck), RL. 69, 105r.
- 1399 mart. 25 eccl. cath. Pragen. (*Prag*, St. Veitskirche), cvl. 6952, 239r.
- 1399 apr. 9 cap. ss. Trin. Bozano Tridentin. d. (*Bozen*), cvl. 6952, 241r.
- 1399 apr. 26 eccl. mon. in Stene osB. Maguntin. d. (*Marienstein*, Heusdorf b. Apolda, Thür.), RL. 69, 168v. – cvl. 6952, 84r.
- 1399 apr. 29 cap. s. Joh. Bapt. in suburbio op. imper. Molhusen Maguntin. d. (*Mühlhausen* in Thüringen), RL. 69, 119v. – cvl. 6952, 230r.
- 1399 mai. 13 eccl. s. Egidii Wratislaw. (*Breslau*), cvl. 6952, 239r.
- 1399 mai. 25 eccl. cath. Bamberg. (*Bamberg*), RL. 69, 218v. – cvl. 6952, 231v.
- 1399 jun. 1 eccl. dom. o. fr. b. M. V. de Montecarmelo extra muros op. Gdanczk, Wladislaw. d. (*Danzig*), RL. 69, 204r. cvl. 6952, 231v.
- 1399 jun. 20 eccl. bb. Cosme et Damiani Assinden. Colonien. d. (*Essen*, Münster), RL. 67, 254r.
- 1399 jul. 19 eccl. s. Nicolai in Castro Potentie Racanaten. d. (*S. Nicola di Potenza*, Piceno, Marche), RL. 110, 280v.
- 1399 aug. 17 eccl. par. b. M. V. in Cella, Salzeburgen. d. (*Maria-Zell*, Steiermark), Stiftsarchiv St. Lambrecht, Urkundenreihe Nr. 595.
- 1399 sept. 8 eccl. mon. b. M. V. in Cladrova, Pragen. d. (*Kladruby* [Kladrau], Bez. Stribro [Mies], Böhmen), RL. 72, 73r.
- 1399 nov. 3 eccl. cath. Patavien. (*Passau*), RL. 80, 224r.

anno 11 (1399 nov. 9 – 1400 nov. 8)

- 1399 nov. 11 eccl. par. b. M. V. in Glatovia, Pragen. d. (*Klatovy* [Klattau], Böhmen), RL. 73, 121r.
- 1399 dec. 12 eccl. par. s. Catharine Brunswicen, Halberstaden. d. (*Braunschweig*), RL. 82, 175r.
- 1400 jan. 8 eccl. mon. ss. Dominici et Jacobi de Menanea o. Praed., Spoletan. d. (*Bevagna*, Prov. Perugia, Umbrien), RL. 80, 274r.
- 1400 jan. 9 eccl. cath. Baren. (*Bari*, Apulien), RL. 73, 25r.
- 1400 jan. 11 eccl. par. s. Bilibaldi in Marez, Jaurien. d. (*Ravazd* bei Pannonhalma), cvl. 6952, 254v.

- 1400 jan. 17 eccl. mon. b. M. V. in Salem o. Cist., Constancien. d. (*Salem* b. Konstanz), RL. 80, 136r. – cvl. 6952, 249v.
- 1400 jan. 26 eccl. ss. Petri et Pauli in Wisby, Lincopen. d. (*Wisby* auf Gotland), RL. 80, 56r.
- 1400 febr. 1 eccl. dom. o. Praed. op. Gothingen, Maguntin. d. (*Göttin-gen*), RL. 80, 102v.
- 1400 mart. 1 eccl. mon. s. Proculi Bononien. (*Bologna*), RL. 80, 96r.
- 1400 mart. 11 cap. s. crucis extra muros Dymynen. Caminen. d. (*Dem-min*, Mecklenburg), cvl. 6952, 251v.
- 1400 mart. 14 eccl. b. M. V. Rostecten. Zuwerinen. d. (*Rostock*, Mecklen-burg), cvl. 6952, 251v.
- 1400 mart. 15 eccl. par. b. M. V. Ganden. Tornacen. d. (*Gand* [Gent]), RL. 73, 56v. cvl. 6952, 256v.
- 1400 apr. 5 eccl. par. s. Nicolai in Luckow, Misnen. d. (*Luckau*, Nie-derlausitz), RL. 80, 106v. – cvl. 6952, 249v.
- 1400 apr. 8 eccl. par. s. Margarete in Germeritz, Olomucen. d. (*Jaromericz*, Bez. Znoimo [Znaim], Mähren), RL. 72, 237r.
- 1400 apr. 8 cap. curie s. Ant. in Tempsyn, Zuwerinen. d. (*Tempzin* bei Wismar, Mecklenburg), RL. 80, 147r.
- 1400 apr. 9 cap. ss. Angelorum et b. Catharine sita in loco Brodis, Caminen. d. mon. in Colbatz o. Cist. subiecta. (*Broda* bei Kolbatz, Pommern), RL. 82, 189r.
- 1400 apr. 13 cap. b. M. V. prope Bokelen, Hildesemen. d. (*Bockenem*, Niedersachsen), cvl. 6952, 251v.
- 1400 apr. 30 eccl. s. Nicolai in preurbio Zacen., Pragen. d. (*Zatec* [Saaz], Böhmen), RL. 79, 3r.
- 1400 mai. 4 Das Zisterzienserklöster *Raitenhaslach*, (Oberbayern) *Jan-sen*, Bonifatius IX, S. 165.
- 1400 mai. 18 eccl. par. bb. Petri et Pauli Sobyeslaw., Pragen. d. (*So-beslav*, Bez. Tabor, Böhmen), RL. 74, 217r.
- 1400 mai. 21 eccl. mon. s. Michaelis Arch. op. Lunenborgh osB, Verden. d. (*Lüneburg*, Niedersachsen), RL. 72, 196r.
- 1400 jul. 1 eccl. par. ss. Petri et Pauli in Sveraz, Pragen. d. (*Sveraz*, [Tweras], Bez. Krumlov [Krumm-*au*], Böhmen), RL. 82, 139r.
- 1400 jul. 1 eccl. mon. Chotesoviensis o. Praem., Pragen. d. (*Chotesov* [Kotieschau], Bez. Stribo [Mies], Böhmen), RL. 82, 139r.
- 1400 oct. 30 eccl. dom. o. Praed. op. Stralsundis, Zuwerinen. d. (*Stral-sund*), RL. 82, 177r.
- 1400 oct. 30 eccl. bb. Joh. Bapt. et Evang. dom. o. Praed. op. Rostoc, Zuwerinen. d. (*Rostock*), *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 401.

- 1400 nov. 1 cap. s. Servatii sita in monte s. Petri op. Montissanctipetri, Strigonien. d. (*Szentpéter-Hegy* [Petersberg], Bez. Brasov [Kronstadt], Rumänien), RL. 72, 254r.
- 1400 nov. 5 eccl. par. s. Nicolai Montismellis, Strigonien. d. (*Szász-Hermány*, Rumänien), RL. 82, 197r.
- anno 12 (1400 nov. 9 – 1401 nov. 8)
- 1400 nov. 15 eccl. cath. Vesprimen. (*Veszprém*) (mit Portiuncula- und Aachener-Ablaß), RL. 90, 140r.
- 1400 nov. 20 eccl. cath. Lincopen. (*Linköping*, Östergötland, Schweden), RL. 87, 193r.
- 1400 dec. 1 eccl. mon. s. Joh. Bapt. in Venere osB., Theatin. d. (*San Giovanni in Venere* bei Chieti), RL. 90, 97r.
- 1400 dec. 13 eccl. mon. s. crucis extra muros op. Thoron., Culmen. d. (*Thorn*, Westpreußen), RL. 87, 227r.
- 1400 dec. 16 eccl. mon. s. Nicolai de insula Ercsi o. Cist., Vesprimen. d. (*Ercsi*, Komitat Fejér [Stuhlweißenburg]), RL. 90, 208v. – cvl. 6952, 280r.
- 1400 dec. 17 altare s. Catharine situm in eccl. ss. Petri et Pauli in Hadrstorf, Patavien. d. (*Hadersdorf*, Bez. Krems/Donau, Niederösterreich), RL. 87227v.
- 1400 dec. 19 eccl. mon. s. Georgii o. Praem. op. Staden., Bremen. d. (*Stade*, Niedersachsen), (mit dem Portiuncula- und Aachener-Ablaß), cvl. 6952, 294r.
- 1400 dec. 27 eccl. domo. Praed. in civ. Octovien. (*Odense*, Insel Fünen, Dänemark), RL. 90, 113r.
- 1400 dec. 28 capitulum provinc. o. Praed. provincie Dacie (Provinz *Dacien*: Dänemark, Schweden, Norwegen), RL. 90, 113v.
- 1400 dec. 29 cap. b. M. V. in Golin, mon. in Cussalin subiecta, Caminen. d. (mit Aachener- und Belbuck-Ablaß) (*Gollen* bei Köslin, Pommern), RL. 90, 264r.
- 1401 jan. 1 eccl. cath. Tarentin. (*Taranto*, Apulien), RL. 87, 34r. – cvl. 6952, 285v.
- 1401 jan. 17 eccl. b. M. V. in Tanglim, Caminen. d. (mit Belbuck-Ablaß) (*Anklam*, Pommern), RL. 87, 34r.
- 1401 jan. 29 eccl. dom. o. Praed. Insulen. Arosien. d. (?), Westeraes, Schweden), *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 411.
- 1401 febr. 5 eccl. par. b. M. V. Ganden. Tornacen. d. (*Gand* [Gent]), RL. 90, 130r.
- 1401 febr. 12 eccl. mon. monial. s. Catharine o. Praed. Columbarien. Basilien. d. (*Kolmar*, Elsaß), *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 412.

- 1401 febr. 22 eccl. s. Jah. Bapt. o. fr. herem. s. Aug. in terra Vinzone, Aquilegen. d. (*Venzone*, Friaul), RL. 87, 261r.
- 1401 mart. 18 eccl. mon. osB. in Hildesleve, Halberstaden. d. (*Hillersleben*, Kr. Neuhalderleben, Sachsen), RL. 90, 79v.
- 1401 mart. 20 eccl. par. s. Nicolai in Biervliet, Traiecten. d. (*Biervliet*, Prov. Seeland, Niederlande), RL. 87, 260v.
- 1401 mart. 24 eccl. dom. o. fr. herem. s. Aug. Senen. (*Siena*), RL. 90, 80r.
- 1401 mart. 24 eccl. dom. s. Spiritus o. fr. herem. s. Aug. Florentin. (*Florenz*), RL. 90, 173r.
- 1401 mart. 26 eccl. cath. Herbipolen. (*Würzburg*) (mit Einsiedler-Ablaß), RL. 81, 1r. – cvl. 6952, 281v.
- 1401 mart. 30 eccl. mon. ss. Hilarii et Benedicti de Venetiis osB. Castell. d. (*Venedig*), RL. 89, 66v. – cvl. 6952, 300v.
- 1401 mart. 30 altare b. M. V. in eccl. cath. Januen. (*Genua*), RL. 89, 238v. – Dieser Ablaß wurde auch für die „sepultis et sepeliendis in Cimeterio dicte ecclesie Januen.“ gewährt.
- 1401 mart. 30 eccl. mon. b. M. V. de Zepplach osB. Agrien. d. (*Széplak* im Komitat Abauj), RL. 87, 103r.
- 1401 apr. 11 eccl. par. ac cap. in sepulchro dominici sita in op. Teckendorff, Ratisp. d. (*Deggendorf*, Niederbayern), RL. 90, 184r.
- 1401 apr. 12 eccl. dom. o. fr. min. in Cassia, Spoletan. d. (*Cascia*, Prov. Perugia), RL. 90, 251v.
- 1401 apr. 15 eccl. s. Crispoliti dom. o. fr. min. de Bictonia, Assisinat. d. (*Bettona*, Prov. Perugia), RL. 90, 252v.
- 1401 apr. 16 eccl. mon. ss. Marie et Benigne virgg. in Insula o. fr. herem. s. Aug. Pragen. d. (*Sv. Dobrotivá*, Ostrov (St. Benigna), Bez. Horovice, Böhmen), RL. 88, 79r. cvl. 6952, 296r.
- 1401 apr. 16 eccl. par. op. Pyritz ac eccl. mon. in Pyritz o. s. Aug., Caminen. d. (*Pyritz*, Pommern), RL. 87, 266r.
- 1401 apr. 16 cap. s. Blasii mart. in Antiqua Pilsna, Pragen. d. (*Pilzenec* [Pilsenetz], Bez. Plzen [Pilsen], Böhmen), RL. 87, 100r.
- 1401 apr. 16 eccl. mon. s. Thome ap. o. fr. herem. s. Aug. in Brunna, Olomucen. d. (*Brno* [Brünn], Mähren), RL. 88, 99r.
- 1401 apr. 16 eccl. mon. s. Laurentii mart. o. fr. herem. s. Aug. extra muros op. Melnicen., Pragen. d. (*Melnik* [Melnik], Böhmen), RL. 88, 98v.
- 1401 apr. 16 eccl. mon. b. M. V. o. fr. herem. s. Aug. in Tusta, Pragen. d. (*Domazlice* [Taus], Böhmen), RL. 88, 98r.
- 1401 apr. 16 eccl. mon. s. Wenceslai mart. o. fr. herem. s. Aug. in Biela,

- Pragen. d. (*Béla* [Weißwasser], Bez. Hradiste Mnichovo [Münchengrätz], Böhmen), RL. 88, 97v.
- 1401 apr. 17 eccl. par. s. Joh. Bapt. in Zytavia, Pragen. d. (*Zittau*, Oberlausitz), RL. 87, 152v.
- 1401 apr. 17 eccl. mon. monial. in Czedenik o. Cist., Brandenburg. d. (*Zehdenick*, Kr. Templin, Brandenburg), RL. 89, 59r.
- 1401 apr. 27 eccl. s. Stephani protomart. Goslarien. Hildesemen. d. (*Goslar*, Niedersachsen), RL. 88, 125r.
- 1401 mai. 1 eccl. mon. monial. s. Catharine extra muros Ysenacen. o. Cist., Maguntin. d. (*Eisenach*, Bez. Erfurt), RL. 88, 233r.
- 1401 mai. 1 eccl. mon. s. Benedicti osB. de Benediktpeuren, August. d. (Benediktbeuern, Oberbayern), RL. 88, 232v.
- 1401 mai. 1 eccl. mon. o. fr. s. M. V. de Monte Carmeli ad Ulmetum, Mediolan. d. (*Mailand*, auf der Straße nach Olmetto) (mit Portiuncula-Ablaß), RL. 88, 269v.
- 1401 mai. 9 eccl. colleg. s. Nicolai in Stendal, Halberstaden. d. (*Stendal*, Bez. Magdeburg), RL. 89, 204v.
- 1401 mai. 11 eccl. s. Salvatoris de Lemen. Pergamen. d. (?), RL. 88, 115v.
- 1401 mai. 10 eccl. s. Joh. de Castro Thedaldo de Ferrara (?), RL. 89, 131r.
- 1401 mai. 18 eccl. b. M. V. dom. o. fr. min. in Arnswadis, Caminen. d. (*Arnsvalde*, Neumark-Brandenburg) (mit Portiuncula- und Einsiedler-Ablaß), RL. 89, 123r.
- 1401 mai. 24 eccl. s. Anne sita in loco campestri prope Pechsthal, Patavien. d. (*Pöggstall*, Bez. Melk, Niederösterreich), RL. 89, 108r.
- 1401 mai. 25 eccl. colleg. s. M. V. de Utino, Aquilegen. d. (*Udine*, Friaul), RL. 89, 176r.
- 1401 jun. 6 eccl. b. M. V. de plano extra muros Esin. (*Jesi*, Prov. Ancona, Marche), RL. 89, 88r.
- 1401 jun. 8 eccl. mon. monial. s. Catharine o. Praed. Wratislaw. (*Breslau*), RL. 88, 120v.
- 1401 jun. 16 eccl. par. s. Demetrii de Zeuleus, Quinqueecl. d. (*Szöllös*), RL. 88, 127r. cvl. 6952, 297r.
- 1401 jun. 22 eccl. cath. s. Floridi Civ. Castelli (*Città di Castello*, Prov. Perugia), RL. 88, 242r.
- 1401 jun. 26 eccl. mon. s. Marie Magdalene strate s. Donati, Bononien. (*Bologna*), RL. 88, 206v.
- 1401 jun. 29 eccl. mon. s. Marie in Budways o. Praed., Pragen. d. (*Budejovice* [Budweis], Südböhmen), RL. 89, 113v.
- 1401 jul. 1 eccl. mon. s. Catharine o. Praed. Ripen. (*Ribe* [Ripen], Jütland, Dänemark), RL. 89, 267v. – cvl. 6952, 305r.

- 1401 jul. 5 eccl. cath. Olomucen. (*Olomouc* [Olmütz], Mähren), RL. 89, 184v.
- 1401 jul. 8 eccl. cath. s. Luci Roschilden. (*Roskilde*, Seeland, Dänemark), RL. 89, 268v. – cvl. 6952, 305v.
- 1401 jul. 10 eccl. s. Joh. Bapt. in Oldenburg et cap. s. Georgii extra Oldenburg, Lubicen. d. (*Oldenburg*, Holstein), RL. 89, 266r.
- 1401 jul. 15 eccl. s. Bartholomei prope Wyasd, Wratislaw. d. (*Biadatz*, Kr. Oppeln, Oberschlesien), RL. 89, 240r.
- 1401 jul. 23 eccl. mon. b. M. V. in Otterburg o. Cist., Maguntin. d. (*Otterburg*, Kr. Kaiserslautern), RL. 89, 178r.
- 1401 aug. 7 eccl. mon. b. M. V. in Grodismonachorum o. Cist., Pragen. d. (*Hradiste Mnichovo* [Münchegrätz], Böhmen), RL. 88, 60v.
- 1401 aug. 10 eccl. cath. Lubicen. (*Lübeck*) (mit Portiuncula-Ablaß), cvl. 6952, 307v.
- 1401 aug. 23 eccl. ss. Michaelis et Petri senioris Argentinien. (*Straßburg*, Elsaß), RL. 94, 175r.
- 1401 aug. 25 eccl. Waradien. (*Nagy-Várad* [Großwardein]), (mit Portiuncula-Ablaß), RL. 89, 284v.
- 1401 aug. 29 eccl. religiosorum de Bromholm o. Clun., Norwicen. d. (*Bromholm*, Norfolk), RL. 88, 175r. cvl. 6952, 297v.
- 1401 sept. 8 eccl. cath. Halberstaden. (*Halberstadt*) (mit Ablaß von Belbuck), RL. 88, 121r. und RL. 89, 67r. (UB Halberstadt IV, S. 464 ff.)
- 1401 oct. 4 cap. visitationis b. M. V. in eccl. cath. Theanen. (*Teano*), RL. 97, 279v.
- 1401 oct. 7 cap. s. Jodoci in villa Senden. (infra limites par. eccl. in Wulenstaten), August. d. (*Senden*, Kr. Neu-Ulm, Schwaben), RL. 94, 187r.

anno 13 (1401 nov. 9 – 1402 nov. 8)

- 1401 dec. 21 cap. b. M. V. in Dyeppach, Treviren. d. (*Diebach*, Kr. St. Goar bei Koblenz), RL. 100, 17r.
- 1401 dec. 27 eccl. s. Martini o. Praed. in Koningia, Lincopen. d. (*Koningen*), *Riepoll*, Bull. o. Praed. II, S. 429.
- 1401 dec. 28 eccl. s. Joh. Bapt. op. Magne Saline, Magdeburgen. d. (*Großsalze*, Magdeburg), RL. 100, 115r.
- 1401 dec. 29 eccl. b. M. V. o. fr. min. in Budissin, Misnen. d. (*Bautzen*, Oberlausitz), RL. 100, 153v.
- 1401 dec. 29 eccl. b. M. V. o. fr. min. in Gorlicz, Misnen. d. (*Görlitz*, Niederschlesien), RL. 100, 115v.

- 1401 dec. 30 eccl. s. Dominici in Usk o. Praed. super Luznicz, Pragen. d. (*Usti nad Luznici*, Bez. Tábor, Böhmen), RL. 100, 43r.
- 1402 jan. 1 eccl. dom. o. Praed. in Warburgh, Padeburnen. d. (*Warburg*, Westfalen), RL. 100, 252v.
- 1402 jan. 2 eccl. prioratus o. s. Aug. de Kyrkby super Wrethek, Lincoln. d. (*Wrethoke*, Leicester), RL. 100, 247v.
- 1402 jan. 10 eccl. dom. s. Viti o. fr. herem. s. Aug. Nuerenberg, Bamberg. d. (*Nürnberg*), RL. 100, 28r.
- 1402 jan. 17 eccl. par. b. M. V. in Nyetin, Olomucen. d. (*Netin*, Bez. Veliki Mezirici [Groß-Meseritsch], Mähren), RL. 100, 87r.
- 1402 jan. 17 eccl. mon. Nove Celle o. Cist., Misnen. d. (*Neu-Zelle*, Kr. Frankfurt/Oder), RL. 100, 260r.
- 1402 febr. 24 eccl. s. Prosdocimi terre Citadelle, Vincentin. d. (?), RL. 100, 234r.
- 1402 febr. 20 eccl. mon. o. Cist. Claretumbe, Cracovien. d. (*Mogila* bei Krakau), RL. 81, 251v.
- 1402 mart. 1 eccl. Montissanctimartini in Scepus, Strigonien. d. (*Szepes-Várallya*), RL. 102, 71r.
- 1402 mart. 1 eccl. b. Elizabeth Cassavien., Agrien. d. (*Kassa* [Kaschau], östliche Slowakei), (mit dem Portiuncula-Ablaß), RL. 102, 71v.
- 1402 mart. 16 eccl. b. M. V. sub castro sancti Michaelis o. fr. herem. s. Pauli primihemite, Transsilvan. d. (*Szentmihályköve* bei Alba Julia), RL. 100, 193r.
- 1402 jul. 31 eccl. mon. monial. s. Magdalene de Penitencia o. s. Aug. op. Luban., Misnen. d. (*Lauban*, Niederschlesien), RL. 104, 23v.
- 1402 oct. 31 Leonhardskapelle zu *Inchenhofen*, Niederbayern, *Jansen*, Bonifatius IX., S. 165.
- 1402 nov. 9 eccl. par. s. Spiritus Cracovien. (*Krakau*), RL. 113, 126r.
- 1402 nov. 17 eccl. par. s. Joh. Bapt. de Burgo sancti Petri, Lincoln. d. (*Peterborough*), RL. 113, 178r.

Rezensionen

LIESELOTTE KÖTZSCHE-BREITENBRUCH: *Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom*. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 4. – Aschendorff, Münster, 1976. 156 Seiten, 11 Abbildungen im Text, 134 Abbildungen auf Tafeln.

Die bei Erich Dinkler entstandene Heidelberger Dissertation 1968, durch Th. Klauser gefördert und von K. Weitzmann von Anfang an mit kritischem Rat begleitet, ist jetzt als Ergänzungsband zum Jahrbuch für Antike und Christentum erschienen in der stattlichen und sorgfältigen Form, die die Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung dieser Reihe im Hinblick auf Text- und Tafeldruck gibt. Der ausgreifenden Publikation ist der Charakter ihrer Entstehung als Dissertation eigen geblieben. Innerhalb des Reichtums der Problemkreise dieser in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts entdeckten Katakombe bleibt der Hauptteil der Arbeit (III.) auf ikonographische Untersuchungen zu den alttestamentlichen Bildern beschränkt. Dieser Aufgabe widmet die Verfasserin über 50 Seiten (S. 46 ff.), und es ist in diesem Umfang nur rund die Hälfte der Themenzahl, die die Katakombe zum Alten Testament bietet, einläßlich besprochen worden. Eine kritische Würdigung stelle ich zunächst zurück.

Was wird bis S. 46 verhandelt? Davon sei zunächst die Rede. Im I. Teil (S. 9 – 14) bespricht die Verfasserin kurz Anlage, Typus und Entstehungszeit der Katakombe, wobei sie zunächst den Grundriß und die Form der Kammern und Gänge beschreibt. Die Begräbnisstätte bezeichnet sie als privat. Von der Ausschmückung der Kammern schließt sie auf christliche und nichtchristliche Bestattungen. Sie meint, bei einer privaten Begräbnisstätte seien anders als bei Friedhöfen religiöser Gemeinschaften die Käufer von Grabplätzen nicht nach ihrer Religion gefragt worden. Was waren das denn für private Begräbnisstätten? Solche im Familienverband? Oder in Sippengröße? Solchen Besitzergruppen dürfte man wohl keine religiöse Irrelevanz und Öffnung an religiös Fremde zusprechen. Es gibt nachweislich christliche Gräber unter heidnischen und eher noch heidnische unter christlichen (s. W. N. Schumacher, in: RQ 66 [1971] 129 mit Anm. 9). Ein Ausnahmecharakter bleibt, und ökonomische Gründe mögen die nächstliegende Veranlassung in solchen Fällen sein. Aber gerade Ökonomie solcher Art (allgemeine kommerzielle Gesichtspunkte nimmt F. W. Deichmann, Byzantinische Zeitschrift 63 [1970] 51 f. an) entfällt für die reiche Anlage an der Via Latina. Ihr praktischer religiöser Mischcharakter, auch Ideensynkretismus, ist nicht nachweisbar. Als einer einheitlichen Glaubensgemeinschaft zugehörig ist die Kata-

kombe aufzufassen. Es waren Christen, die dort begraben und begraben wurden.

Die Entstehungsfrage bespricht Kötzsche-Breitenbruch im herkömmlichen Spielraum der Meinungen im mehr oder weniger engen Zeitraum um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Dabei neigt sie persönlich deutlich zu einer Ausweitung in Richtung auf das Ende des 4. Jahrhunderts. S. 14 sagt sie denn auch unumwunden: „zwischen Konstantin und Theodosius“. Mit Theodosius geht sie entschieden zu weit. Die Tendenz der Malereien liegt zwar mehr nach als vor der Mitte des 4. Jahrhunderts, aber sie bleibt deutlich nahe an der Mitte.

Der II. Teil (S. 15–45) behandelt „Methodische Voraussetzungen“. Ausgehend von der Überlegung, daß der Reichtum alttestamentlicher Bilder in der Katakombe, von denen mehr als ein Dutzend neuartig, bis dahin in der Katakombenkunst unbekannt ist, nicht in dieser oder anderen Begräbnisstätten seinen Ursprung hat, sondern von anderen Denkmälergruppen angeregt ist, werden die Möglichkeiten zur Beantwortung der Herkunftsfragen dieser Kunst erwogen und erläutert. Die Buchmalerei tritt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die Gelehrte ist nach ihrer Promotion in einer umfangreichen Rezension zu C.-O. Nordströms Publikation „The Duke of Alba's Castilian Bible. A Study of the Rabbinical Features of the Miniatures“ (Uppsala 1967) mit beachteten Darlegungen zu einschlägigen Fragen hervorgetreten (s. Jahrbuch für Antike und Christentum 13 [1970] 102 ff.). Mag sein, daß von dieser gewachsenen Potenz der spät veröffentlichten Dissertation noch manches zugeflossen ist. Aber in der Begrenzung, zu der ein lediglich zum Hauptthema hinführendes Kapitel zwingt, bleibt doch mehr angedeutet als aufgehell, und der ‚tour d'horizon‘ über Wandmalerei, Mosaik und Kleinkunst, schließlich auch Buchmalerei selbst, aber römische, spätantike, diese Ausschau auf Stücke in weiten geographischen und zeitlichen Räumen mit dem dahinter tastenden Blick nach dem Gesuchten, der der Entstehung der christlichen Kunst vorausliegenden Bibelillustration, läßt letztlich unbefriedigt, weil unüberzeugt.

Mit einem Exkurs (S. 42–45) schließlich gibt die Verfasserin eine Anwendung am konkreten Beispiel. Sie wählt die Darstellung des Losgerätes (das zwischen zwei Soldaten aufgestellt ist) in der Kammer M. Man ist erstaunt, daß dieses Bild, das nur wenige Gelehrte für alttestamentlich halten, z. B. für den Losentscheid über Samuel und Jonathan gem. 1 Samuel 14, 38 ff. (s. E. R. Goodenough, *Journal of Biblical Literature* 81, 1962, 124; Su-Min Ri, *Kairos N. F.* 17 [1975] 70), und das sie selbst wie die meisten auf die Verteilung der Kleider Jesu durch die Soldaten unter dem Kreuz bezieht (und das vielleicht am ehesten – ohne Evangelienbezug – isoliert Psalm 22 (21), 19 betrifft), am Anfang einer Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen erscheint. Der Grund wird darin erkennbar, daß das Losgerät Gelegenheit gibt, auf ein Losgerät der Buchmalerei zu verweisen. Es ist die Darstellung im Vergilius Vaticanus mit dem descensus Aeneae im

6. Buch und dem Gericht des Minos im Totenreich. Dieses Losgerät führt durch eine vermutete Szenengleichheit mit einem ‚Katakombenbild‘ des 3. Jahrhunderts (Hypogaeum der Aurelier am Viale Manzoni in Rom) zu der Folgerung, daß die Szene im Vatikanischen Vergil (dieser jünger als Via Latina) nicht neu erfunden ist, sondern schon im 3. Jahrhundert dem Grabmaler der Aurelier bekannt war und somit zu einer noch älteren Stufe der Abhängigkeit führt. Damit sind wir in jenem verschleierte Bereich der Vergangenheit, aus dem unsere Quellen fließen, und ihre genaue „Lokalisierung“, auch im Künstlerischen, Ideellen, auch im Ethnischen, bietet aus dem Schweigen heraus Möglichkeiten an.

Ich nenne dieses Beispiel noch aus einem besonderen Grund. Nicht nur der große Forschungsgang, der nicht ohne Brillanz zu sein scheint, erweist seine Schwäche im Ergebnis, sondern die Methode der Detailforschung ist ungenau. Denn ob in der Gruft der Aurelier am Viale Manzoni ein Losgerät wirklich dargestellt war, weiß niemand ganz bestimmt. Kötzsche-Breitenbruch schreibt S. 43 f.: „J. de Wit [Anm. 253: Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus 110] hat . . . auf die enge ikonographische Parallele der Miniatur zu einem Wandgemälde im Aurelier-Hypogaeum hingewiesen. Dort war vor der Zerstörung des Freskos dieselbe Szene wie im vatikanischen Codex wiedergegeben [Anm. 254: F. Saxl, *Mithras* (1931) 104]; später wurde das Losgerät bei einer Wiederherstellung der Malerei, wohl in Unkenntnis der Zweckbestimmung des Gerätes, in einen Webstuhl verwandelt, was zu der Bezeichnung der Darstellung als ‚Rückkehr des Odysseus‘ geführt hat.“ Ich füge die beiden zitierten Texte hinzu. J. de Wit 110: „Die beiden Darstellungen berühren sich sogar äußerst nahe, wenn die Vermutung von Fritz Saxl richtig ist, daß im Aureliergrab kein Webstuhl zu sehen war, wie die Aquarelle in den Veröffentlichungen angaben, sondern eben unser Gestell mit der Urne. (Saxl erwähnt die Ansicht Lehmann-Hartlebens, daß vor der Zerstörung – durch das Benzin aus der über dem Grab gelegenen Garage! – jedenfalls kein Webstuhl sichtbar war.)“ Fritz Saxl vergleicht umgekehrt die Darstellung mit dem „Webstuhl“ in der Aureliergruft aufgrund einer Anregung von Lehmann-Hartleben mit der vatikanischen Vergil-Miniatur. S. 104 Anm. 3 sagt er: „... und der Webstuhl weisen die Interpretation in eine andere Richtung. Allerdings wäre nach Beobachtungen Lehmann-Hartlebens auch vor der unlängst erfolgten definitiven Zerstörung des römischen Freskos der Webstuhl dort nicht zu erkennen gewesen. Es bestände vielmehr die Möglichkeit anzunehmen, daß an dieser Stelle ebenfalls eine aufgehängte Urne dargestellt war wie in der römischen Handschrift.“ Auf solchen Voraussetzungen fußt die Kurzfassung des angeblich prägnanten Wissens, an dem nun Kötzsche-Breitenbruchs These von der alten, weit zurückführenden Filiation des Motivs hängt. War aber im Grab der Aurelier kein Webstuhl dargestellt, dann steht die Darstellung im Vatikanischen Vergil wieder für sich, der Vergleich mit der Via Latina bezieht sich lediglich auf das Losgerät, die Malerei der Via Latina liegt zeitlich vor-

an, und der Anschluß an die Buchmalerei und deren Grundlagen ist nicht so leicht gewonnen, wie ihn eine sichere Parallele zwischen Aureliergrab und Vergilkodex gemacht hätte.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Katakombenmalerei keine Buchgrundlage habe. Vielmehr gibt gerade die Via Latina wie keine Quelle sonst direkte Hinweise darauf. Aber die weiten Umwege über alles Spätere an Buchkunst sind von dürftigen Erfolgen gekennzeichnet. Der Aufwand dieses literarischen Bemühens ist zu wenig effektiv. Kennten wir beispielsweise nicht die Phinees-Darstellung der Via Latina (Kötzsche-Breitenbruch 85 ff.), so könnte die Parallele in dem viel späteren Serbischen Psalter der Bayerischen Staatsbibliothek in München auch den Schluß zulassen, daß alttestamentliche Illustrationen zuerst in christlichen Bibeln entstanden seien und dann erst von nichtchristlichen Juden angenommen wurden (s. R. Stichel, in: RQ 69 [1974] 181). Wer sich auf diese weiten Motivumläufe einläßt, der windet sich für die Ursprungsfragen oftmals die naheliegenden Argumente selbst aus der Hand. Die Katakombe an der Via Latina ist nicht nur ein Kunstobjekt, dessen künstlerische Ursprünge erklärt werden wollen, es ist auch ein Quellenobjekt, das künstlerische Entwicklung unmittelbar klären hilft. Die Verfasserin sagt S. 87 zum Phineesbild mit vollem Recht, daß man ein jüdisches Vorbild „wohl aus der Textillustration“ annehmen darf. Wenn sie hinzufügt: „Eine Bildtradition dieser Legende des Phinees ist jedenfalls allein in der Buchmalerei nachweisbar“, so gibt nicht diese Beobachtung des Späteren das entscheidende Argument, sondern die Nichtexistenz christlicher Buchillustrationen in der Zeit vor der Katakombe der Via Latina macht schlüssig, daß damals die Illustratoren noch unfixierter, künstlerisch initiativ entfalteter Bildvorstellungen zur Bibel nur Juden gewesen sein können. Die Illustratoren auf den Wänden der Via Latina, die solchen Quellen folgen, sind inzwischen Judenchristen geworden, wie der Kontext ihres gesamten Bildprogramms zeigt. Sie werden damit zu Begründern, Mitbegründern einer christlichen Kunst.

Das Losgerät, das am Ende des methodologischen Kapitels steht, erfährt noch eine erstaunliche hermeneutische Auswertung. Am Losgerät, das zu Rennplätzen gehört, wird nach Auffassung der Verfasserin höchstwahrscheinlich der Beruf oder die gesellschaftliche Stellung des Bestatteten zu erkennen sein. Er wird, so meint sie, einer der Direktoren der Renngesellschaften sein. Die Auffassung, überall, wo alltägliche Gegenstände oder Situationen in der sepulkralen Kunst begegnen, Berufsvorstellungen zu erkennen, ist neuerdings üblich geworden. Die Verfasserin beruft sich Anm. 268 auf entsprechende Zusammenstellungen bei J. Wilpert. Die Malereien der Katakomben Roms (1903) S. 520 ff. Unmittelbarer steht sie in der Nachfolge Th. Klausers, der die berühmte sog. „Medizin-Vorlesung“ an der Via Latina auf dem Umweg über das Hippokrates-Vorbild heroischer Zeit auf eine Arztfamilie der Gegenwart bezogen hatte (Jahrbuch für Antike und Christentum 5 [1962] 180). Er deutete die Hauptgestalt auf das Haupt der Familie, und die Bilder

an der Decke und an den Seitenwänden der Kammer bezog er auf die medizinische Ausbildung des im Tode künstlerisch solchermaßen Geehrten. Rennplatzdirektoren und etablierte Ärzte – wenn man von Wilperts Wagenlenker und Gemüseverkäuferin herkommt, so erkennt man bei den modernen Interpreten ein Mitgehen mit der Zeit, das erheitert, aber nicht überzeugt. Daß in den ältesten christlichen Grabinschriften Berufsangaben für die Toten sehr selten sind, darf in diesem Zusammenhang allgemein in Erinnerung gebracht werden (s. J. Guyon, *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 86.1 [1974] 552).

Wie ist es nun mit der altchristlichen Ikonographie (S. 46 ff.)? Streng genommen ist Ikonographie das Bildbeschreiben und Hermeneutik das Herausfinden der Bedeutungen. Das Letzte kann antiquarisch durch Heranziehen inhaltsbezogener Texte, ästhetisch durch Vergleich ähnlicher Darstellungen geschehen. Bei Textnutzung gilt wohl allgemein, daß ältere und gleichzeitige Literatur relevant ist. Wieso die ästhetische Hermeneutik sich von diesem Gebot für grundsätzlich befreit hält, ist eigentlich nicht einzusehen. Kötzsche-Breitenbruch beschreitet weitgehend diesen Weg. Ihre Studien sind in größtem Umfang hermeneutische Beiträge zur Buchmalereiforschung. Der spezifischen ikonographischen Aufgabe, den kompletten Umkreis alttestamentlicher Wandmalereien in der Katakombe an der Via Latina festzustellen, weicht sie aus. Die 23 behandelten Themen fand sie als von der Forschung als alttestamentlich erkannte Themen bereits vor. Dabei führte sie wohl z. B. „Rahab und die Späher von Jericho“ (so H.-J. Marrou u. S. Dufrenne) wieder auf die von A. Ferrua vorgeschlagene Sintflut und Noe zurück (S. 51 ff.), ohne allerdings weder mit Hinweisen auf Texte noch mit solchen auf Buchbilder zu überzeugen. Sie hat aber nicht die Frage gestellt, ob das von der Forschung Vorgeleistete denn auch wirklich den Kreis der alttestamentlichen Bilder an der Via Latina voll ausschöpfe oder ob sich in anders gedeuteten, mythologischen, neutestamentlichen, religionskundlich indifferenten Bildern vielleicht noch unerkanntes alttestamentliches Bildgut erkennen lasse. Diese Frage ist besonders gegenüber umstrittenen und bestreitbaren Interpretationen zu stellen. Sie führt zu überraschenden Ergebnissen, wovon ich einige in der *Antiken Welt* 7, 1976, 6 ff. angedeutet habe. Die sog. „Verkündigung an Maria“ in Kammer F stellt Agars Begegnung mit dem Engel dar entsprechend Gen. 16, 6 ff. Die sog. „Medizinische Vorlesung“ in Saal I (die die Verfasserin S. 45 mit Anm. 267 billigt) zeigt „das Verderben des Königs Asa vor der Herrlichkeit Gottes“ entsprechend 1 (3) Könige 15, 23-24 und 2 Chronik 16, 7 ff. Andere kommen noch hinzu.

Daher treffen die von Kötzsche-Breitenbruch S. 15 (mit Anmerkungen) zur alttestamentlichen Ikonographie an der Via Latina gemachten Zahlenangaben nicht mehr zu. Man erkennt – und hier lag der problematische Ansatzpunkt der Arbeit –, daß man die alttestamentlichen Themen nicht isoliert herausnehmen kann. Die Katakombe an der Via Latina ist kein monumentales Bilderlexikon mit isolierten Anteilen, sondern sie stellt einen kom-

plexen Zusammenhang dar. Die ikonographische Aufgabe ist eine totale und keine vorsortierte, zu der man für Teile interessante Buchmalereistudien aufarbeiten kann. Die Sache wird erst bedeutend, wenn man die ikonographischen Hauptkomplexe komplettiert und zueinander in Beziehung setzt.

Aber es ist einleuchtend: hier wäre das zu bewältigende Volumen über ein Dissertationsthema hinausgegangen. Eine Überbordung ins Uferlose wäre die Folge gewesen. Deshalb ist grundsätzlich die thematische Beschränkung zu bejahen. Sie wäre vermutlich auch in befriedigender Weise akzeptabel erschienen, wenn nicht in jahrelanger Nachreife der Anspruch über den Dissertationsansatz hinausgewachsen wäre, der gleichwohl als gegeben auch maßgeblich geblieben ist. Nimmt man aber das Ganze, wie es nun einmal vorliegt, dann muß man sagen: aus der Schwierigkeit ist als besonderer Vorzug eine Fülle von Anregungen entstanden. Eine fruchtbare weiterführende Diskussion ist dem Buch sicher.

Josef Fink

JOSEPH WILPERT / WALTER N. SCHUMACHER: *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert.* – Herder: Freiburg-Basel-Wien 1916/1976. 344 S., 124 Farbtafeln.

Der Prachtband stellt keineswegs nur eine Neuauflage des berühmten Wilpertschen Monumentalwerkes dar, von dem er aber fast alle Farbtafeln bietet. Auf 8 1/2 doppelstaltigen Seiten gibt Schumacher eine dem neuesten Forschungsstand entsprechende Einführung in die Geschichte des altchristlichen Mosaikschaffens in Rom, in die er zum Vergleich aber auch außer-römische Monumente einbezieht und z. B. eine Skizze der Decke des Mausoleums von Centelles und die Apsisrekonstruktion von Fundi nach Engelmann zeigt. Die Seiten 19–95 bieten den Text der von Wilpert für seinen ersten Textband verfaßten Beschreibungen der Mosaiken der römischen Hauptkirchen, des Mausoleums der Konstantina, der Taufkirche in Neapel und einiger anderer Bauten mit 63 erläuternden Figuren. Auf den Seiten 299–341 beschreibt und deutet Schumacher die auf den Farbtafeln gebotenen Denkmäler. Den Text für die Mosaiken von S. Maria Maggiore (S. 308 bis 318) hat J. G. Deckers beigegeben, der 1974 in Freiburg über den alttestamentlichen Mosaikenzyklus dieser Kirche promovierte. Allen Beschreibungen ist einschlägige Literatur beigegeben (man wundert sich aber, daß die Anmerkungen zu Schumachers Einführung [= S. 9–16] sich erst ganz am Ende des Bandes finden). Die Reihenfolge der Anmerkungen zur Beschreibung der Mosaiken von S. Maria Maggiore läßt erkennen, daß Deckers dem Leser und Betrachter zuerst die Mosaiken einzeln vorstellen und dann etwas zum Programm und zum Stil insgesamt sagen wollte, was natürlich sehr sinnvoll war. Warum jetzt die Reihenfolge umgekehrt ist, versteht man nicht. Der Leser tut gut, sich an die ursprüngliche zu halten, weil er sich so mühsames Blättern erspart. Auf jeden Fall wäre es gut, wenn auf Seite 309 nicht nur die Nummern der großen Skizze (S. 312 f), sondern sofort auf

die Tafeln, nämlich auf die Nummern 29, 39, 42, 50a verwiesen würde. Diese Bilder lassen in der Tat erkennen, „wie eine ursprünglich für ein breites Format entworfene Komposition zu einem Hochformat zusammengeschoben ist“, und bezeugen damit, daß hinter den Langhaus-Mosaiken eine fortlaufende Buchillustration als Vorlage zu denken ist. In der Skizze des Triumphbogenmosaiks von S. Maria Maggiore (S. 317) ist der Hinweis auf Tafel 58 falsch eingedruckt. Das da abgebildete Haus mit Türvorhängen bildet nicht den rechten Abschluß der Szenen von Tafel 54 bis 57 (Darstellung Jesu im Tempel und Aufforderung an Josef zur Flucht), sondern den rechten (d. h. also zur Bogenmitte zeigenden) Abschluß der Szenen auf Tafeln 51–53 (Verkündigung an Maria und Josef).

In dem Text von Wilpert wurden die Hinweise auf die Tafeln nicht immer auf die in diesem Band gültigen Nummern umgestellt. So müßte S. 42 auf Tafel 117/118 (nicht 115/116), S. 45 auf Tafel 80 f (nicht 78 f), S. 44 auf Tafel 3 und 4 (nicht 5), S. 53 auf Tafel 29 (nicht 30), S. 70 auf Tafel 111 c (nicht 114), S. 73 Anm. 15 auf Tafel 61–63 (nicht 63–65) hingewiesen werden. In den Wilpert'schen Anmerkungen sind gelegentlich Verweise stehen geblieben, die hier nutzlos sind (z. B. S. 45 Anm. 33, S. 73 Anm. 26). S. 58 Anm. 78 ist nicht genügend deutlich gemacht, daß die große Erweiterung wohl von Schumacher stammt. Außerdem wäre S. 45 ein Hinweis auf Tafel 90 und 91 (Throne und Altäre im Dombaptisterium in Ravenna) und S. 63 ein Hinweis auf Tafel 121 f (knieende Haltung des Stifters auf dem Apsismosaik von S. Maria Maggiore) hilfreich. Die Übersetzung der Widmungsepigramme durch Wilpert erregt gelegentlich Widerspruch: Daß nach der alten nur noch literarisch überlieferten Votivinschrift in St. Peter die Asche selbst durch Rückkehr der Seele wieder aufleben und das Tageslicht wiedererlangen kann, nach Wilpert aber nur die Seele das Leben wiedererlangt, macht keinen sehr großen Unterschied (S. 64 f). Wenn aber die Widmungsinschrift von St. Peter: *Doctrina atque fide calet et sic pollet ubique ista domus Petra super fabricata Quieta, so wiedergegeben wird: so groß ist die Macht der Lehre, welche der Glaube durchdringt: denn dieses Haus ist auf festem Felsen gebaut (S. 66), dann wird der Sinn nicht unerheblich verschoben. Gemeint ist, daß dieses auf festen Felsen gebaute Haus überall in Macht und Ansehen steht und durch Ehre und Glauben erglüht. Dabei könnte daran gedacht sein, daß die Gedächtniskirche des Petrus von weither Pilger anzog, es könnte aber auch die Kirche (im Sinne von Glaubensgemeinschaft) mit dem Bauwerk symbolisch repräsentativ identifiziert sein, was durch die Gestalt der eine Fahne tragenden Kirche auf dem Apsismosaik nahegelegt wäre. Besonders instruktiv ist jeweils der Vergleich zwischen den Deutungen der Monumente durch Wilpert und Schumacher. Man stellt mit Erstaunen fest, daß Wilpert, dessen religiös christliche Deutung so vieler Katakombenmalereien korrigiert wurde (seine guten Hirten z. B. sind meist nur noch die Menschenfreundlichkeit*

symbolisierende Schafträger), wenigstens einmal ein Mosaik profan symbolisch deutete, welches heute biblisch verstanden wird. Für ihn war auf dem Mosaik der linken Apsis von S. Aquilino in Mailand die Belästigung der Hirten durch die Sonne dargestellt (S. 43, Figur 19). Jetzt ist deutlich, daß da, allerdings in bukolischem Rahmen, die Himmelfahrt des Elias dargestellt war (S. 303).

In der Beschreibung des Dombaptisteriums von Neapel ist Schumacher (S. 303–306) vorsichtiger als Wilpert (S. 31–37), (vgl. das zu den Hirtenlandschaften S. 304 f. Gesagte). Andererseits bezieht er selbstverständlich die Ergebnisse der inzwischen stattgefundenen Forschung mit ein und plädiert für eine Entstehungszeit der Mosaiken um 400. Zu der von P. Pariset (*Cahiers Archéologiques* 20, 1970, 1–13) vorgenommenen Aufteilung der Mosaiken auf 3 verschiedene Künstler mag er sich wohl nicht bekennen, spricht sich aber entschieden wie Pariset für die Charakterisierung des Stiles als campanischen Lokalstil aus (S. 306). Allerdings hätte man da gerne eine kurze Aufzählung der Merkmale dieses Stiles. Das gilt auch von der „charakteristischen theodosianischen Grundform“ (S. 305) und vom oberitalienischen Lokalstil in der Viktorkapelle in Mailand (S. 321), welche nicht erklärt werden. Man wundert sich auch, daß weder Wilpert noch Schumacher ein Wort darüber verlieren, daß Petrus in der Dominus-legendat-Szene (Tafel 11) eben nicht ein Kreuz trägt, sondern ein langstieliges Christusmonogramm, d. h. ein Stabkreuz mit Rho-Schleife. Das Kreuz in der Kuppel zeigt ebenfalls diese Rho-Schleife, dazu unter dem Querbalken die Buchstaben A und O. Das überaus Besondere, ja Einmalige daran (vgl. Wilpert S. 32) ist dies, daß der Nimbus nicht wie etwa in Albenga (Tafel 86) das ganze Christusmonogramm, oder wie in Casaranello (Tafel 107) das ganze Kreuz umgibt, sondern nur die Rho-Schleife, so wie sonst das Haupt der Christusfigur. Wenn man außerdem bedenkt, daß über dem Rho-Kreuz die Hand Gottes mit dem Siegeskranz erscheint, was sonst wohl nur dann der Fall ist, wenn außer dem Kreuz die Gestalt oder wenigstens die Büste Christi, oder zumindest das Lamm als Christusdarstellung zu sehen ist, dann ist man geneigt, in dem Rho-Kreuz eben nicht nur das „Zeichen des Menschensohnes, das seinem Kommen am Ende der Tage vorausgeht“ (S. 305), sondern eine verhüllt symbolische Darstellung des Christus selbst zu erblicken! Die Wilpertsche Skizze der Mosaiken (Figur 11, S. 31) enthält nun die Richtungsangabe „Osten“. Th. Klauser, der im *Jb. f. Antike und Christentum* 8/9, 1965/66, S. 19, beklagt hatte, daß bis dahin alle Publikationen ohne Richtungsangaben waren, hat an dieser Stelle die Richtungsangabe „Westen“, so daß der Leser jetzt nicht weiß, wem er glauben soll. Vielleicht erklärt sich der Widerspruch so, daß im einen Fall der Standpunkt des die Mosaiken von unten sehenden Betrachters, im anderen Fall der einer Draufsicht eingenommen ist. Aber man sollte das halt wissen!

Bei der Beschreibung des Apsismosaiks von S. Pudenziana in Rom be-

zieht Schumacher sich für den ursprünglichen Zustand auf eine 1599 entstandene Zeichnung von Ciacconio; davon hätte man hier sehr gern eine Skizze gesehen. Bei der Deutung der Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore leitet Deckers die Darstellung der Huldigung der Magier von einem Bildschema der offiziellen kaiserlichen Kunst her, welche bis in den Bildinhalt eingewirkt hat. So wie der Kaiser von den Personifikationen der beiden Reichshälften, wird hier der Christusknabe von zwei Frauengestalten, seiner Mutter und wohl einer Gestalt des AT, flankiert. Auch die aus Pseudo-Matthäus entnommene Szene der Begegnung zwischen dem nach Ägypten geflüchteten Jesusknaben und Aphrodisius, dem Herrscher von Sotinen, ist nach dem Muster des kaiserlichen „Adventus“ in eine Stadt gestaltet. Für beides hätte man gern an dieser Stelle wenigstens ein Beispiel gesehen. Freilich läßt sich gegen derartige Wünsche einwenden, daß der Band nicht noch weiter vermehrt werden durfte. Dem ließe sich aber entgegenhalten, daß auf die Wilpertsche Beschreibung des Silvester-Mosaiks in der Unterkirche von S. Martino ai monti und der Basilika des hl. Kreuzes (S. 59 u. 60) um so leichter hätte verzichtet werden können, als dazu wohl mit Recht keine Tafeln geboten werden.

Zwar hebt Deckers (S. 310) hervor, daß bei der Darstellung der Begegnung Abrahams mit den drei Engeln im zweiten Mosaik der linken Langhauswand von S. Maria Maggiore, welches drei Szenen zusammenfaßt (1. Abraham geht den Männern entgegen; 2. Abraham fordert Sarah auf, Kuchen zu backen; 3. Abraham trägt den drei Männern das Essen auf), in der ersten Szene der mittlere Engel durch eine Mandorla, die ihn umgibt, hervorgehoben ist, aber er zieht aus der Tatsache, daß in der dritten Szene die Engel fast völlig gleich (die Gesten sind freilich verschieden: Reden, Zugreifen, Zeigen) dargestellt sind, keine Konsequenzen. Es drängt sich aber die Frage auf, ob nicht hinter den verschiedenen Darstellungen verschiedene (vielleicht schon rabbinische) Deutungen der drei Männer stehen, nämlich einmal Gott selbst (christlich: der Christus) und die beiden obersten Erzengel, im anderen Fall die drei obersten Engel (vgl. U. Schubert, Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst, Wien 1974, S. 19). In der oberen Szene des Mosaiks von Tafel 41 möchte Deckers fast gegen den unanimitatis consensus der bisherigen Deutungen nicht die Verwandlung des Bitterwassers von Mara (Ex 15, 24 f), sondern das Quellwunder (Ex 17, 4–6) dargestellt finden, worin man ihm aber kaum folgen wird, denn nicht nur senkt Moses seinen Stab nach unten ins Wasser hinein, wie schon Wilpert hervorgehoben hat, sondern in der linken Teilszene, wo die Israeliten mit Moses streiten, ist das Wasser schon vorhanden. Der Streit geht also nicht darum, daß kein Wasser da ist, sondern darum, daß das vorhandene Wasser ungenießbar ist. Wie genau es die Künstler mit solchen Einzelheiten nahmen, zeigt etwa Tafel 45, wo der Jordan buchstäblich vor den Füßen der Träger der Bundeslade versickert!

Wie für das Baptisterium in Neapel (S. 305 f) bietet Schumacher auch für die Mosaiken des Dombaptisteriums von Ravenna eine Gesamtdeutung (S. 324). Besonders wichtig ist sein Hinweis, daß „bei Repräsentationsszenen vor dem Herrscher die Mehrzonigkeit gebräuchlich“ ist, denn so lassen sich Taufe Christi in der Kuppel und Apostelprozession in der Zone darunter zusammenordnen. Kann man sich aber damit zufriedengeben, daß die vier Throne mit dem Kaisermantel „auf das endzeitliche Kommen deuten, an dessen Huldigung die Apostel ... ebenfalls teilhaben“? Vier Altäre mit Evangelienbuch waren notwendig, weil es eben vier Evangelien gibt. Warum aber sollte in den vier Haupthimmelsrichtungen je ein Symbol der Wiederkunft Christi dargestellt sein? Im Baptisterium der Arianer findet sich der Thron mit Kreuz und Purpurmantel nur einmal (vgl. Tafel 100, auf die hier unbedingt hingewiesen werden sollte!). Die vier Evangelien sind nicht Zeichen der Wiederkunft Christi, sondern des jetzt in aller Welt herrschenden Wortes Gottes. So ist vielleicht auch der vierfache Thron mit dem nimbiierten Kreuz Zeichen dafür, daß der Gekreuzigte und Verherrlichte jetzt in Ost und West, in Nord und Süd herrscht.

Daß vom Apsismosaik der Basilika des heiligen Paulus in Rom keine Tafeln geboten werden, leuchtet angesichts der von Wilpert mit äußerster Schärfe hervorgehobenen Veranstaltungen durch die verschiedenen Restaurierungen (S. 88) jedem ein. Trotzdem verdient der Spruch in dem geöffneten Buch, das Christus in der Hand hält, besondere Aufmerksamkeit. Es handelt sich um Mt 25,34, wo die zur Rechten des Königs Stehenden zum Eintritt ins Reich aufgefordert werden. Dadurch ist die ganze Szene als Endgericht gedeutet, was nach Wilpert (S. 86) beweist, daß man bei der Wiederherstellung des Mosaiks (unter Honorius III 1216–1227, vgl. S. 85) die ursprüngliche Komposition nicht mehr richtig verstand oder sie absichtlich ändern wollte. Nach dem ausgeschriebenen Text: *Venite benedicti patris mei percipite regnum* folgen die Buchstaben *Q V P A O M*, die Wilpert so auflöst: *quod vobis paravi ab origine mundi*. Das *P* könnte aber wohl auch als *paravit* oder gar als *paratumst* gedeutet werden; in beiden Fällen bliebe wie in allen Zeugen der Vulgata und der *Vetus Latina*, die Bereitung des Reiches Gott (dem Vater) zugeschrieben, nach der Wilpertschen Auslösung aber wäre an den Menschensohn zu denken, was wohl von erheblicher theologischer Bedeutung wäre, fast an antiarische Tendenz denken ließe. Nach Auskunft von Prof. W. Thiele vom Beuroner *Vetus-Latina*-Institut (dem ich auch hier danken möchte) ist das „*ab origine*“ gegenüber dem „*a constitutione*“ der Vulgata und der meisten *Vetus-Latina*-Zeugen altertümlich. Auch das „*percipite*“ gehört in die altlateinische Übersetzung, findet sich aber oft neben dem „*possidete*“ der Vulgata beim gleichen Autor meist dann, wenn nicht der ganze Vers zitiert, sondern nur darauf angespielt wird. Unser Text macht also einen eher altertümlichen Eindruck. Er könnte freilich auch noch im 13. Jahrhundert aus einem Kirchenvater übernommen

worden sein (dann aber sicher nicht mit „paravi“). Daß er aber abgekürzt werden konnte, verrät, daß er in dieser Form als allgemein verständlich galt. Eigentlich müßte sich so die Zeit bestimmen lassen, was aber noch viele Textvergleiche erfordern würde.

Aus all diesen Bemerkungen geht hervor, wie froh man sein muß, daß die Wilpertschen Mosaikentafeln jetzt wieder erworben werden können. Daß der Preis so hoch ist, liegt sicher auch an dem Schuber, der unverständlicherweise die beiden größten und daher schönsten Wiedergaben trägt. Besonderer Dank gebührt W. N. Schumacher für seine uneigennützig, überaus hilfreiche Arbeit.

H. J. Vogt

BERNARD BARBICHE: *Les actes pontificaux originaux des Archives Nationales de Paris*. Tome Ier: 1198–1261. Index actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum, I. - Città del Vaticano: Biblioteca Vaticana 1975. CXXXII und 518 S.

Die systematische Erfassung der durch Empfängerüberlieferung auf uns gekommenen päpstlichen Schreiben von der Wahl Innozenz' III. bis zur Wahl Martins V. (1198–1417) wurde von Franco Bartoloni, dem 1956 im Alter von 41 Jahren verstorbenen Ordinarius für Paläographie und Urkundenlehre an der Universität Rom, 1952 und 1953 bei Gelegenheit internationaler Kongresse angeregt. Bartoloni schlug vor, die außerhalb der Register im Original oder in Kopie überlieferten päpstlichen Schreiben der angegebenen Zeit zu photokopieren und in Regesten zu erfassen. In jedem Land sei eine Zentralstelle einzurichten, die Photos und Regesten an das Vatikanische Archiv weiterzugeben hätte, so daß dort eine umfassende Photo- und Regestensammlung entstehen würde.

Daß Bartoloni als terminus a quo den Pontifikat Innozenz' III. wählte, hat seinen naheliegenden Grund darin, daß die Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen 1896 eine kritische Edition der Papsturkunden der dem Jahre 1198 vorausgehenden Zeit angekündigt hatte, eine Edition, deren Vorbereitung die von Kehr und anderen veröffentlichten, bisher nur für Italien abgeschlossenen Regesta Pontificum Romanorum dienen sollen oder vielmehr dienen sollten; denn an eine eigentliche Edition, wenigstens in dem ursprünglich vorgesehenen zeitlichen Umfang, denkt wohl heute niemand mehr.

Mit dem „Censimento Bartolini“ beschäftigte sich eine Zusammenkunft von Archivaren und Professoren aus sieben Ländern, die Ende Oktober 1958 auf Einladung eines neugegründeten Centro di Ricerche storiche im Vatikanischen Archiv stattfand. Dabei ging es hauptsächlich um Inhalt und Form der Regesten und um die Frage, ob auch die Kopien zu erfassen seien, eine Frage, die von den Teilnehmern bejaht wurde. Auch wurde eine Publikation der Regesten in Aussicht genommen. Die von Bartoloni vorgeschlagene zentrale Photosammlung wird im Tagungsbericht nicht erwähnt. Der

ebenfalls auf Bartoloni zurückgehende Gedanke einer zentralen Regesten-sammlung in Form einer Kartei wurde 1961 auf einer Sitzung des aus einigen Teilnehmern der Zusammenkunft von 1958 gebildeten Zentral-komitees ausdrücklich aufgegeben.

Ein Vorläufer des Censimento Bartoloni ist in gewisser Weise der „Schedario Baumgarten“. Paul Maria Baumgarten (1860–1948) durchsuchte eine größere Anzahl europäischer Archive nach Originalen päpstlicher Schreiben aus der Zeit von 1198 an und notierte auf 8643 Zetteln die äußeren und inneren Merkmale von ungefähr 10 000 Urkunden, deren jüngste dem Jahr 1824 angehört. Das gesammelte Material wollte Baumgarten bei der Weiter-führung seiner Studien über das päpstliche Urkundenwesen verwerten. Als er jedoch 1924 seinen Wohnsitz von Rom nach Neuötting verlegte, schenkte er die Zettel der dem Vatikanischen Archiv angeschlossenen, damals von Bruno Katterbach (1883–1931) geleiteten Schule für Paläographie und Ur-kundenlehre, wo sie, in chronologische Ordnung gebracht, seitdem als Schedario Baumgarten der Forschung zur Verfügung stehen.

Leider benutzte Baumgarten für viele Zettel sehr schlechtes, mehr und mehr vom Verfall bedrohtes Papier. Das war einer der Gründe, die den Nachfolger Katterbachs, Giulio Battelli, veranlaßten, den Schedario in Fac-simile zu veröffentlichen. Ein zweiter Grund war der, daß so der Schedario leichter zugänglich gemacht wurde, wobei Battelli vor allem an die Mit-arbeiter des neuen Censimento dachte. Von den vorgesehenen vier Bänden der Facsimileausgabe erschienen bisher zwei (1965 und 1966). In ihnen sind 4799 Zettel reproduziert, von denen der letzte eine Urkunde vom 4. Juni 1304 betrifft.

Bartoloni vertraute bei seinem Vorschlag vor allem auf die Begeiste-rungsfähigkeit jüngerer Forscher. Der erste, der seine Anregung in größerem Ausmaß in die Tat umsetzte (dabei allerdings eigene Wege gehend), war jedoch ein schon hoch in den Jahren stehender Historiker: Anton Largiadèr (1893–1974), bis 1958 Leiter des Staatsarchivs des Kantons Zürich. Largia-dèr legte 1963–1970 in drei Bänden Regesten der in den Schweizer Archiven aufbewahrten Papsturkunden eines Zeitraums vor, der den von Bartoloni vorgesehenen nach vorn etwas überschreitet. Hinter dem von Bartoloni ent-wickelten Plan blieb Largiadèr insofern zurück, als er von den Kopien nur die im Staatsarchiv Zürich befindlichen berücksichtigte. Die Erfassung der in den übrigen Archiven der Schweiz aufbewahrten Kopien erwies sich wegen des dazu erforderlichen Zeitaufwands als unmöglich.

Inzwischen ist man wohl ziemlich allgemein zu der Erkenntnis gekom-men, daß der Censimento für ein größeres Archiv oder für ein Gebiet, das eine größere Anzahl von Archiven umfaßt, nur durchführbar ist, wenn er auf die Originale beschränkt bleibt. Damit werden sich die Diplomaten eher abfinden als die mehr am Inhalt als an der Form päpstlicher Willens-äußerungen interessierten Historiker. Für sie kann ja eine Kopie ebenso

wichtig sein wie ein Original, wenn nämlich das kopierte Original verlorengegangen ist.

Diejenigen, die sich in irgendeinem größeren Archiv auskennen, wird es jedenfalls nicht überraschen, daß der neuste, hier zu besprechende Beitrag zum Censimento die Kopien beiseite gelassen hat. Es handelt sich um den ersten Band einer das riesige Pariser Nationalarchiv betreffenden Publikation. Wir verdanken ihn Bernard Barbiche, einst Mitglied der *École Française* in Rom, seit kurzem Professor an der *École des Chartes* in Paris. Der vorliegende Band umfaßt die Zeit von Innozenz III. bis Alexander IV (1198–1261) und enthält Regesten von 1081 Urkunden, von denen die meisten bisher unbekannt waren. (Nur ein gutes Drittel findet sich schon bei Potthast, dessen *Regesta pontificum Romanorum* übrigens nicht einmal hinsichtlich der damals, d. h. 1874, bereits veröffentlichten Pariser Papsturkunden vollständig sind.)

Die umfangreiche Einleitung betrifft nicht nur die in diesem ersten Band vorgelegten Bullen, sondern auch die der folgenden Zeit bis zur Wahl Martins V., für die zwei weitere Bände vorgesehen sind. In ihr berichtet Barbiche über die zahlreichen Fonds, auf die sich die 3695 aufgefundenen Originalbullen verteilen, und legt die das Gebiet der Urkundenlehre betreffenden Ergebnisse vor, zu denen ihn seine eingehende Beschäftigung mit einer wohl von keinem andern Archiv erreichten Fülle des Materials führte (eines Materials, das von Baumgarten nur zur Hälfte erfaßt wurde). Von diesen Ergebnissen, die teils völlig neu sind, teils mehr oder weniger Bekanntes präzisieren oder neu belegen, seien folgende hervorgehoben:

Die päpstlichen Schreiben erhielten ihre feste Form erst unter Johannes XXII. Während des 13. Jahrhunderts ist die Praxis der Kanzlei noch unsicher, was sich in vielen Anomalien äußert. Die *litterae clausae* unterscheiden sich von anderen Arten päpstlicher Schreiben im allgemeinen nicht durch die Art ihres Inhalts. Die Verwendung zweier Punkte anstelle von Namen geschieht erst seit Beginn des 14. Jahrhunderts nach festen Regeln. Im 13. Jahrhundert fehlen in den zugunsten des Ordensklerus ergangenen Mandaten oft die Klauseln „Nulli ergo . . .“ und „Si quis autem . . .“ Das Siegel ist dann mit Seide befestigt. Die Wahl des Schreibers steht in der Regel in keiner Beziehung zum Inhalt der Bulle. Von den 2191 Bullen des Nationalarchivs, die dem 13. Jahrhundert angehören, finden sich nur 711 auch in den Vatikanischen Registern. Davon entfallen zwei Drittel auf die Zeit von 1277–1304. Manches Mal stimmt die auf der Rückseite der Bulle als Registrierungsnummer angegebene Zahl nicht überein mit der Zahl, unter der die Bulle tatsächlich im Register eingetragen ist. Die Unterschiede gehen bis zu 15 Einheiten. Auch stößt man oft genug auf Bullen, die registriert sind, aber keinen Registrierungsvermerk tragen. Auf die Frage, weshalb von den Bullen die einen registriert wurden, die anderen nicht, gibt auch das Pariser Material keine Antwort.

Auf Grund von Stichproben in den Vatikanischen Registern konnte ich mich davon überzeugen, daß Barbiche seine Regesten so abgefaßt hat, daß sie den wesentlichen Inhalt der Bullen exakt wiedergeben (meist besser als die Registerpublikationen). Daß auch die Kanzleivermerke vollständig und genau mitgeteilt werden, kann bei einem Herausgeber nicht zweifelhaft sein, dessen Sorgfalt und Sachverstand aus jeder Seite seines Buches spricht.

Hermann Hoberg

ADALBERT MISCHLEWSKI: *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts* (unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis). – Böhlau Verlag, Köln/Wien 1976. XXVII und 399 S. Landkarte und Stammtafel in Rückentasche = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 8.

Die Geschichte des Antoniterordens, dessen Wiege und Mittelpunkt ein in der Dauphiné gelegener Antonius-Wallfahrtsort war und der sich die Pflege der am „Heiligen Feuer“, d. h. an Gewebsbrand Erkrankten zur Aufgabe gemacht hatte, ist noch weithin terra incognita. Immerhin haben in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Einzeluntersuchungen diesen historiographischen weißen Fleck beträchtlich verkleinert. Der vorliegende, bis zum Reformkapitel von 1478 reichende Grundriß der Ordensgeschichte faßt aber nicht nur das bisher Erforschte in kritischer Sichtung zusammen, sondern schöpft darüber hinaus weitgehend aus neuerschlossenen Quellen, vor allem aus den einschlägigen Archivalien des Memminger Stadtarchivs, mehrerer südfranzösischer Archive und nicht zuletzt des von den Ordenshistorikern bislang vernachlässigten Vatikanischen Archivs. Mehr als die Hälfte des Werkes betrifft die Antoniterpräzeptorei in Memmingen und den von der oberen Loire stammenden Petrus Mitte, der von 1439-1479 diese Präzeptorei und die ihr inkorporierte Pfarrkirche innehatte und von dessen zwiespältiger Persönlichkeit die reichlich fließenden Quellen ein deutliches, aber nicht leicht zu deutendes Bild vermitteln.

Von dem, was Mischlewskis ausgedehnte Forschungen erbracht haben, scheint mir, abgesehen von der Fülle der Personalien, u. a. folgendes besondere Beachtung zu verdienen:

Seit 1297 waren alle Antoniter infolge einer eigenartigen, von Bonifatius VIII. bestätigten Rechtskonstruktion Chorherren der einen Abtei von St-Antoine, was aber nicht verhinderte, daß die Ordensämter, vor allem die auswärtigen Präzeptoreien verpfründeten. Viele Präzeptoreien waren „Erbhöfe“ einzelner Familien. Die in den nichtromanischen Ländern, d. h. vor allem in Deutschland, gelegenen Präzeptoreien besetzte der Abt seit dem 14. Jahrhundert meist mit Männern aus dem Südosten Frankreichs. Die den Präzeptoren unterstehenden Balleien, deren Inhaber den Quest durchführten und dabei nicht nur an das Mitgefühl der Gläubigen appellierten, sondern auch an ihre Furcht vor dem als Strafe angedrohten „Antoniusfeuer“, wurden vielfach an Weltpriester, zuweilen auch an Laien verpachtet.

Nicht mit jeder Präzeptorei war ein Spital verbunden. Wie viele Kranke in den einzelnen Spitälern untergebracht waren, ist schwer auszumachen. In Memmingen „dürfte . . . die tatsächliche Zahl ein Dutzend nicht überschritten haben“, obwohl der dortige Präzeptor für ein riesiges Gebiet zuständig war. Die in den mittelalterlichen Spitälern übliche entgeltliche Verpfandung, durch die alles Eigentum der Aufgenommenen an das Spital überging, war auch bei den Antonitern rechtens.

Mischlewski hat unser Wissen um den Antoniterorden bedeutend erweitert und viele Irrtümer richtiggestellt, ein Verdienst, das dadurch nicht geschmälert wird, daß noch vieles zu klären bleibt. Letzteres weiß übrigens niemand so gut wie er selbst, und wir dürfen wohl hoffen, daß es vor allem ihm selbst möglich sein wird, durch weitere Forschungen noch tiefer in die Geschichte eines Ordens einzudringen, dessen Bedeutung für die mittelalterliche Kirche schon wegen seiner großen Verbreitung und seiner bis ins letzte Dorf vordringenden Sammeltätigkeit nicht unterschätzt werden darf.

Hermann Hoberg

ANTONIO PIOLANTI: *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo Tomismo. Ricerca d'Archivio* (Biblioteca per la storia del Tomismo, N. 9). Pontificia Accademia Theologica Romana. – Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1977. XI – 545 S.

Verf. ist seit Jahren Vizepräsident der „Pont. Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica“, Nachfolgerin jener Akademie für die katholische Religion, der die Untersuchung gewidmet ist. Auf die Akademien im päpstlichen Rom machte Verf. schon verschiedentlich durch Artikel und Studien¹ aufmerksam.

Die Akademie wurde 1801 von G. F. Zamboni (1756–1850) gegründet. Über viele Krisen und Neuansätze hinweg blieb als Maxime: Apologie bzw. Opposition gegen den jakobinischen „Komplott“ der Zeit. Die Akademie wurde „una società di opposizione e di difesa della stessa minacciata religione“ (Zamboni, S. 3). Dem gemäßigten Kardinal Consalvi war die intransigente Linie natürlich nicht lieb, so daß er 1821 den Gründer verdrängen konnte und die Akademie als aufgelöst galt. „Il Card. Consalvi liquidò Mons. Zamboni, ma non l'Accademia“ (S. 32). Erst 1934 wurde sie von der Accademia Romana di S. Tommaso absorbiert.

Die Akademie stand unter der Leitung eines Präsidenten (ab 1843 jeweils ein Kardinal) und eines Sekretärs, umgeben von einigen „Promotoren“. Man versammelte sich mindestens zweimal, meist acht- bis zwölfmal im Jahr zu Vorträgen und Diskussionen. Zugelassen waren als äußerer Ring die „Kandidaten“ bzw. „Novizen“, sodann die eigentlichen Mitglieder oder

¹ Vgl. die unter Leitung des Verf. entstandene, sehr reichhaltige und noch nicht gedruckte Arbeit von Ant. Silvestrelli, *Storia della Pont. Accademia Theologica dalla fondazione al 1770* (Roma 1963, theol. Diss. [Lateran]) Masch.-Schr. VI-501 Seiten.

„Akademiker“ bzw. „soci“ (insgesamt schon 73 im Jahre 1801). Verf. veröffentlicht die Titel aller Vorträge mit Namen der Vortragenden. Allein aus diesen interessanten Titel- und Thesenangaben erhält man ein Bild von der Aktivität und der apologetischen Mentalität in der Akademie. Leider wird als Datum der Vorträge nur das Jahr angegeben, obschon doch in Dutzenden Fällen Tag und Monat aus den gedruckten Vorträgen oder aus den Chroniken etwa der „Annali delle scienze religiose“ feststehen. Verf. betont (siehe Untertitel) den Thomismus der Akademie, was jedoch für die Zeit vor Leo XIII. im allgemeinen nicht überzeugt.

Von großem Wert sind die biographischen Angaben, etwas ausführlicher zu den wichtigsten Personen aus der Gründungsphase und zu den Sekretären der Akademie. Mehr als tausend Mitglieder und Zensoren werden chronologisch nach dem Ernennungsdatum aufgezählt und jeweils mit einer Kurzbiographie (im Schnitt drei bis acht Zeilen) vorgestellt. Sehr illustre Namen findet man dort aus Kirchenpolitik und Wissenschaft: Päpste und Literaten, Kardinäle, Adelige, Advokaten, Naturwissenschaftler, Prälaten und vor allem Vertreter fast aller Geisteswissenschaften meist aus Rom, aber seit Einführung der „korrespondierenden Mitglieder“ auch aus dem übrigen Italien und aus dem Ausland. Fast ein Nachschlagewerk des römischen und europäischen Rechtskatholizismus entstand so. „Entrarono (in die Akademie) quasi esclusivamente gli uomini di destra“, so beschreibt Verf. (S. 67) die Personalpolitik der Akademie in der ersten Jahrhunderthälfte; ein Blick auf die Namenslisten der späteren Zeit und auf die Aktivität der Akademie (z. B. zu den Themen: Römische Frage, Vatikanisches Konzil, Modernismus) zeigt, daß man auch nach der Jahrhunderthälfte bei der Auswahl der zu Ernennenden nicht gerade nach links rutschte.

Nicht nur berühmte, sondern weit mehr unbekanntere oder völlig vergessene Namen findet man in diesen langen Listen. Mit enormer Mühe haben Verf. und Prof. N. del Re (vgl. S. VIII) Hunderte davon identifiziert. Die Mühe hat sich gelohnt, wie die überreichen Informationen zeigen. Zu mehr als hundert Namen war keine Identifikation oder eine biographische Nachricht möglich, nicht einmal das Geburts- oder Todesjahr. Bei einigen dieser „blanken“ Namen handelt es sich wohl um ein Versehen bzw. fallen schon beim Durchblättern Ergänzungsmöglichkeiten auf: z. B. S. 130 „Cav. Ernesto Zander, Dottore in Legge“ ist natürlich der Konvertit und Redakteur der „Neuen Würzburger Zeitung“, Ernst Zander (1803 bis 1892), über den die verschiedenen Forschungen J. Grisars zum Kölner Kirchenstreit ausführlich berichten; S. 101 „D. Paolo *Dunon*“ ist der belgische Benediktiner, dann Monsignore Paul *Dumont*, gestorben 1820, interessant wegen seiner kirchenpolitischen Tätigkeit in Deutschland und in Rom (vgl. B. *Bastgen*, Bayern und der Heilige Stuhl [München 1939] Reg.; L. *Pásztor*, Arch. Hist. Pont. 6 [1968] S. 209); S. 100 der römische Pfarrer Emidio Jacopini ist wohl der spätere Generalvikar seines Ordens, der

„Carraciolini“, gestorben 1839; S. 125 „P. Benigno da Valle Buona“ ist der spätere römische Konsultor und Prediger B. (Guglielmi) da Vallebuona aus Ligurien, gestorben 1860; S. 126 „Abate Giuseppe Zuppani“ ist identisch mit dem späteren (ab 1856) Generalabt der Kamaldulenser, G. Zuppani (1782–1859); S. 102 „Abate Venceslao M. Nasini *Lipper*“ (Lesefehler für „*Cister.*“) ist identisch mit dem späteren Präsidenten der ital. Zisterzienser-kongregation, V. M. Nasini, gestorben 1831.

Verf. bringt die Lebensdaten für die einzelnen Persönlichkeiten nur mit der Jahresangabe (ohne Monat und Tag), die freilich keineswegs immer zuverlässig ist. Dies gilt nicht nur für die Hauptpersonen (z. B. für Kard. F. Bertazzoli S. 46, drittletzte Zeile, lies 1802 statt „1808“), sondern auch für die Akademiker, bei denen sich bisweilen stutzig machende Lebensalter ergeben (z. B. S. 85, D. Testa 1732–1832, lies: geboren 1746; S. 82, Kard. B. Gazzola 1774–1832, lies: geboren 1744). Einige Daten sind nicht unproblematisch, so wenn Verf. die Angaben der zitierten Quellen (z. B. „gestorben 1807 im Alter von 73 Jahren“) stillschweigend umrechnet (Todesjahr minus Lebensalter) zur Angabe: geboren „1734“. Diese Methode, ohne Erklärung und ohne Fragezeichen, kann man mehrfach bei Verf. feststellen, hier nur exemplifiziert an dem Akademiker Tommaso M. Soldati OP, Rektor des röm. Coll. Germanicum, Ordensprovinzial „1797“ (lies: 1795) in Rom, „1807“ (lies: 1802) Theologus Casanatensis (S. 77). Schade, daß Verf. entgegen dem eigenen Vorsatz („fonte più immediata“: S. VIII) keineswegs immer das jeweils neueste Nachschlagewerk als bibliographischen Verweis angibt: konstant wird die alte Ausgabe 1894 f. von Hurlers berühmtem „Nomenclator“ zitiert, statt der maßgebenden letzten Auflage 1903 ff., die inzwischen auch in einem anastasischen Neudruck vorliegt: die auffallende Vorliebe für die „Enciclopedia Cattolica“ als neuester Quelle übersieht die inzwischen zahlreichen neueren Artikel in Nachschlagewerken, darunter vor allem im ausgezeichneten „Dizionario Biografico degli Italiani“ (z. B. zu den Kardinälen Bertazzoli, S. 47; Fr. Capaccini, S. 101).

Die Leistung des Verfassers bei den zahllosen „unbekannten“ Namen und der Kampf mit tausenden Daten und mit dem Druckfehlerteufel sind bewundernswert. Diese Geschichte der Akademie der Katholischen Religion, die edierten Quellen und die Überfülle von Informationen zur Personengeschichte sind ein wichtiger Baustein zur Erforschung des römischen Rechtskatholizismus im 19. Jahrhundert.

Herman H. Schwedt

KONRAD DEUFEL: *Kirche und Tradition*. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen. Beiträge zur Katholizismusforschung, hrsg. v. A. Rauscher, Reihe B. – Ferd. Schöningh: München–Paderborn–Wien 1976. 518 S.

Es fehlte eine Monographie zu diesem namhaften Vertreter der Neuscholastik. Die programmatischen Titel seiner Hauptwerke „Philosophie der Vorzeit“ und „Theologie der Vorzeit“ sind auch heute noch vielen im Ohr, man weiß auch von seiner wichtigen Rolle auf dem I. Vatikanischen Konzil. Aber die Biographie Joseph Kleutgens (1811–1883) hatte noch mehrere eigenartige Lücken.

Verf. bringt darauf im ersten Hauptteil „Der restaurative Romantiker“ (S. 20–93) viel neues Licht. Der zweite Teil (S. 94–196) behandelt das „restaurative Programm Kleutgens“. Der Quellenanhang (S. 197–487) ist besonders wertvoll. Sorgfältige Register schließen den Band.

Die Edition der Quellen präsentiert sich gut: Personen, Daten, Quellen, Lesevarianten bzw. Konjekturen werden aufmerksam vermerkt, und die Lektüre wird erleichtert durch zahlreiche Anmerkungen zu den erwähnten Personen und Zusammenhängen und durch kurze Inhaltsresümees. Verf. ediert insgesamt 117 Briefe Kleutgens von 1833 bis 1882, eine Rede von 1847 und ein Gutachten für den römischen Güntherprozeß. Überraschenderweise sind nur deutschsprachige Briefe abgedruckt, obschon Kleutgen doch auch italienische Briefe schreiben konnte (z. B. den Brief an Kard. Bilio von 1870, in: Mansi 53, 286 f.).

Verf. stellt einen neuen Kleutgen vor, nicht einfach den Stubengelehrten und Philosophen bzw. Theologen, sondern den Verfasser eines kirchlichen Programms. Verf. sieht den Kirchenpolitiker Kleutgen, den man bisher nicht kannte. Sein programmatisches Zurück zur „neuen“ alten Scholastik und zur betonten Autorität in Kirche und Staat mit Bekämpfung anderer Stömungen im Katholizismus konnte Kleutgen durch seine Mitarbeit in römischen Organen auch bei hochwichtigen theologie- und kirchenpolitischen Entscheidungen auf höchster Ebene vortragen und teilweise durchsetzen. Die bedeutendsten Erfolge in dieser Hinsicht waren die feierlichen Verurteilungen einiger seiner Gegner durch den Heiligen Stuhl und die mitentscheidende Tätigkeit auf dem Konzil.

Was Verf. als „Programm“ bzw. Philosophie und Theologie Kleutgens darstellt, klingt oft wie eine Selbstverständlichkeit für das damalige ultramontane Theologiemilieu. Das Verhältnis von individuellen Ansichten Kleutgens und bestimmten zeitgenössischen Neuscholastikerthesen wird nicht immer klar. Verf. erwähnt die Differenz zu G. Perrone, aber man hätte gern mehr gewußt über die Gründe von Kleutgens eigenartigen Reserven gegenüber dem für Jesuiten damals fast obligatorischen Moralsystem von A. Ballerini, gegenüber dem „Mystizismus“ (S. 277) von M. J. Scheeben und dem Thomismus von K. v. Schützler. Kleutgen ist, wie es im Untertitel heißt, nur das „Beispiel“ für jene „Wende“ innerhalb der kath. Theologie zur Neuscholastik um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Diese sich anbahnende Entwicklung wird am Beispiel Kleutgens illustriert, weniger jedoch dessen Stellung innerhalb der damaligen neuscholastischen Diskussion.

In Kürze einige Druckfehler bzw. Fragen zu den ausgewerteten Quellen:

S. 23 fehlt wohl eine Zeile (Anm. 25). S. 84, zweite Zeile, lies *1868*. „P. Lezziroli“ (S. 56, 59, 514), gestorben „ca. 1876“, ist Kleutgens Leidensgenosse beim Hl. Offizium, Giuseppe *Leziroli*, gest. 29. April 1878 (R. Mendizábal, *Catalogus Defunctorum in renata Societate Iesu* ab a. 1841 ad a. 1970. Romae 1972, Nr. 4913). Der „P. Janssen“ (S. 48 f., 324), Kleutgens Vorgesetzter und Vorgänger in Rom, ist der aus Brüssel gebürtige Ioannes Jannssen SJ (1789–1847) (vgl. Mendizábal, a. a. O. Nr. 1496), jedenfalls nicht identisch (vgl. Reg. S. 513!) mit dem deutschen Historiker Johannes Janssen (1829–1891). Die „50 Thesen“ des Autors „Michel“ sind die „Fünzig Thesen über die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart“ (1867) von Friedr. *Michelis*, indiziert am 11. Mai 1868, woraus sich das Interesse Kleutgens erklärt (S. 279 f.). Girolamo „di Andrea“ (S. 327, 511) sollte in der damals und heute üblichen Schreibweise „d'Andrea“ bzw. „D'Andrea“ angeführt werden. Entgegen S. 327 sagen die zitierten Quellen gerade nicht, daß Kard. d'Andrea 1869 und 1870 noch lebte; er starb übrigens im Mai 1868. S. 236, 237, 512 „Formari“ ist der bedeutende Kardinal Raffaele *Formari*. S. 489, 8. Zeile v. u., lies *Annali*. „Geburtstag“ (S. 500, Gilen) lies *Todestag*. S. 514 lies Moritz *Lieber*. Die Textkorrektur S. 438 u. 468 überzeugt nicht; denn die Abänderung in „nimium“ ergibt keinen guten Sinn, wohl aber das Original „nimium“, das außerdem durch Rückverweis („initio“) am Ende des Votums bestätigt wird: „quia nimium praesumeret“ (S. 487).

Nach Kleutgens Gutachten ist Günther zu weit gegangen oder hat sich zu viel vorgenommen, „nimium praesumsit“ (S. 438). Dieses nun endlich veröffentlichte Votum für die Indexkongregation und einige Briefe Kleutgens sind sehr wichtig für die Kenntnis des römischen Güntherprozesses 1852 bis 1857. Dazu einige vorläufige Beobachtungen: Kleutgen soll wegen dieses Prozesses angeblich 1851 zum Konsulator der Indexkongregation ernannt worden sein, weil diese angeblich einen Güntherfachmann suchte. Nachdem in den letzten Jahren so viele „gute Belege“ für diese These veröffentlicht worden sind, auf die sich auch Verf. beruft (S. 51), muß dem einmal widersprochen werden: Dieser Prozeß begann kaum vor Frühjahr 1852, während Kleutgen schon am 11. Juli 1850 (!) Indexkonsulator wurde (Vatikanarchiv, Segreteria di Stato, Protocollo Bd. 204, Nr. 17762, Ernennungseintrag v. 11. 7. 1850). – Ein interessanter Brief Kleutgens sagt, für die Indexkongregation hätten vier Theologen „ganz besonders in der Sache Günthers gearbeitet“ (S. 246), d. h. ein schriftliches Votum ausgearbeitet. Diese Gutachter waren außer Kleutgen der Franziskanerkonventuale französischer Abstammung Angelo Trullet (1813–1879), der irische Benediktiner Bernardo Smith (1816–1892) und der Wiener Redemptorist Rudolf v. Smetana (1802–1871), damals Generalvikar des transalpinen Ordenszweiges. Trullet wollte die Verurteilung Günthers verhindern, die anderen drei Gutachter befürworteten sie und waren erfolgreich. – Das Gutachten Kleutgens hat keine Jahresangabe, und Verf. ist sehr skeptisch gegenüber früheren Autoren, die das Votum auf 1853 datieren. Diese Datierung ist m. E. richtig, weil das Gutachten selbst sich auf die „soeben“ (nuperrime: S. 443) erschienene Schrift von J. B. Baltzer, *Neue theologische Briefe*, Breslau 1853, bezieht. Spätestens käme Frühjahr 1854 als Abfassungszeit in Frage.

Kleutgens nächster großer Erfolg war die aufsehenerregende Verurtei-

lung des Münchener Theologen J. Frohschammer durch das Indexdekret vom 5. März 1857. Man weiß praktisch nichts über diesen Prozeß, und es müsse „offen bleiben“, ob Kleutgen überhaupt daran beteiligt war (S. 64). Auch ohne eine tolerantere Archivpolitik der entsprechenden römischen Kongregation abzuwarten (S. 63), läßt sich jedoch feststellen, daß Kleutgen einen enormen Anteil an dieser Verurteilung hatte! Dies beweisen die Gutachten der Indexkongregation, die außerhalb des Vatikans liegen: Kleutgen schrieb ein erstes Gutachten gegen Frohschammer (8 Seiten interner Druck der Indexkongregation, datiert auf 15. Nov. 1855), das aber für eine Verurteilung in Rom nicht ausreichte. Kleutgen mußte seine Vorwürfe gegen Frohschammer besser begründen, was er in einem zweiten Votum tat (73 S. Druck, datiert S. 48 auf 7. Februar 1856; S. 49–73 „Appendix“). Dies letztere Gutachten erschien kurz nach Kleutgens Tod in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ 7 (1883) 197–229. Dieser Text ist vom Übersetzer so geschickt eingeleitet, daß auch Verf. nicht erkannte, daß es sich um das Votum aus dem Frohschammerprozeß handelt! Verf. sah sogar das Original dieses Index-Votums (S. 64, Anm.), ließ sich aber wegen des fehlenden Deckblattes die genaue Analyse und damit die Identifizierung entgehen! Dies Gutachten wurde innerhalb der Indexkongregation sehr attackiert von dem Konsulator Trullet, der gegen Kleutgen ein buchförmiges Votum schrieb (222 S. Druck, 26. August 1856). Ein geheimes Obergutachten des Konsulators Bernard Smith (17 S., 20. Januar 1857) wollte dann wieder die Verurteilung Frohschammers im Sinne Kleutgens; sechs Wochen später kam das Dekret!

Der Schlag gegen Günther und Frohschammer bedeutete für Kleutgen einen großen Prestigegewinn in Rom. Kleutgen, inzwischen Sekretär des Jesuitenordens mit sehr viel Einfluß, war nebenher Beichtvater in dem Frauenkloster S. Ambrogio, fünf Minuten Fußweg von Kleutgens Wohnsitz Al Gesù, im Radius etwa des täglichen Erholungsspazierganges. Dies wurde fatal: Das Heilige Offizium verurteilte Kleutgen zu einigen Jahren (fünf oder sechs?) Gefängnis, verbot jede priesterliche Tätigkeit (Suspension), dekretierte den Verlust aller Ämter und verbannte ihn aus Rom. Es gibt schon verschiedene Darstellungen dieser Affäre, je mit verschiedenen Akzenten. Verf. wertet neue Quellen aus und bringt eine ruhige Zusammenfassung. Trotzdem bleiben viele Unklarheiten, weil alles so geheimnisvoll zugeht und dadurch die Opfer nur noch wehrloser wurden. Als Arbeitshypothese sei nach so vielen Darstellungen einmal gefragt, ob es sich nicht vielleicht um einen modernisierten Hexenprozeß handelte mit den typischen Motiven: eine schöne und fähige Frau als Hauptperson, Teufelsglaube, „Giftmischelei“, Rivalitäten, mancherlei Not, auch sexuelle, auf seiten der Inquirierten, der Inquirierenden und der „Zeugen“, die so oft mitverurteilt wurden. Die Hauptperson in S. Ambrogio war die 27jährige Vikarin und Novizenmeisterin, von „auffallender körperlicher Schönheit“ (S. 57) und mit Füh-

rungsqualitäten, so daß sie praktisch das Kloster leitete. Diese sog. „Maria Aloysia“ (richtiger: Maria Luisa di S. Francesco Saverio, geb. Ridolfi) überzog wohl ihren Führungsanspruch, war vielleicht etwas libertin in den Kontakten mit ihren Novizinnen und einem deutschen „Amerikaner“, beruhigte Skeptiker(innen) mit Ekstasen und jenseitigen Botschaften ihrer schon 1816 vom Heiligen Offizium eingesperrten Ordensstifterin Maria Agnese Firrao und hatte es am Ende gar mit dem „Teufel“, so daß das Heilige Offizium sie lebenslänglich bezeichnenderweise in den „Buon Pastore“ schickte, damals in Rom das Haus für „gefallene Mädchen“! Die Namen der übrigen 26 Ordensfrauen aus S. Ambrogio und Inventare befinden sich im Handarchiv Pius' IX. (Vat. Archiv, Arch. Particolare Pio IX, Oggetti vari, Nr. 1733), der besonders wegen der Polemik in der ital. liberalen Presse sehr erbost war, auch über Kleutgen. Die Kultgegenstände des Klosters (Kelche, Reliquiare, Leuchter, Damenschmuck) wurden, nachdem das Heilige Offizium das Interessierende beschlagnahmt hatte, vom Heiligen Stuhl eingezogen und offenbar verkauft, wie die jeweiligen Preisangaben der „Nota degli Oggetti Sacri raccolti nel Monastero di S. Ambrogio“ (ebd.) zeigen. Darunter befanden sich Schmucksachen der Hauptanklägerin aus dem Kloster, Katharina von Hohenzollern geb. Prinzessin Hohenlohe (Nr. 12: „Una cassetina contenente un vezzo con pietra, e catenello di oro donato dalla Principessa Hohenzollern“; Nr. 14: „Una pietra legata in oro per fermaglio regalato dalla sud. a Principessa“, mit Preis: 12,50 Scudi: ebd.). Verf. nimmt den vielberedeten Giftmordversuch der Novizenmeisterin an Kath. v. Hohenzollern als Tatsache an (S. 59). Kein Gerichtsurteil zum Thema Mordversuch ist je verkündet worden, und das Heilige Offizium war nicht zuständig für solche Delikte. Natürlich hat das Heilige Offizium nicht die reine Wahrheit gesagt, aber auch nicht nur gelogen in jenem vielzitierten Schreiben von 1879, das jeden Zusammenhang von Mordversuch und Kleutgen dementierte, weil man damals nur den bekannten Altkatholiken J. Friedrich vor einem deutschen Gericht bloßstellen wollte. Wurde überhaupt je der Giftmordversuch nachgewiesen? Und, in Erinnerung an gewisse Hexenprozesse, gab es ihn überhaupt?

Über den Zeitpunkt jener Affäre und die Dauer von Kleutgens Verbannung in Galloro bei Rom bleibt Verf. recht unklar. Für den angeblichen Giftmordversuch und für das „Jetzt platzt die Bombe“ (S. 59) geben Friedrich (S. 62) und der spätere Kardinal A. Steinhuber (S. 66) das Jahr 1859 an, wozu Verf. ebd. bemerkt: „Es muß 1862 heißen.“ Das überzeugt nicht, wenn auch S. 252 das verblüffende (richtige?) Datum „Rom 1861 Dezember 12“ in einem Brief Kleutgens erscheint. Die Sache wurde längst vor 1862 bekannt! Kleutgen war schon Beichtvater in S. Ambrogio, als Ostern 1858 dort Katharina v. Hohenzollern eintrat (S. 57). Als sie ihre Gelübde ablegte, kam es zu dem angeblichen Giftmordversuch (S. 59), also wohl nach dem üblichen Noviziatsjahr, d. h. um Ostern 1859. Jetzt erzählte die Für-

stin darüber ihren adeligen Verwandten und Bekannten in Rom, Kardinal Graf Reisach und besonders Fürst Gustav v. Hohenlohe, damals Titularerzbischof und später Kardinal, und alles „platzte“: dazu stimmen die Jahresangaben „1859“ von Friedrich und von Steinhuber. Die Inquisition untersuchte und prozessierte langwierig. Im Mai 1861 schließlich hatte das Heilige Offizium das Kloster aufgehoben und alle Schwestern in andere Ordenshäuser verteilt, wie das offiziöse *Giornale di Roma* am 13. Mai 1861 bekanntgab (Abdruck in *Civiltà Cattolica*, Serie IV, Bd. 10, 1861, S. 622 f.). Ob Kleutgen zu diesem Zeitpunkt noch in Rom war und wie lange, ist nicht ganz klar. Jedenfalls war sein Ansehen in der Kurie und beim Papst schon Mitte 1861 gründlich zerstört, vielleicht bereits 1859 oder 1860, nachdem Fürst Gustav Hohenlohe den Papst über die Zustände im Kloster informiert hatte. Das Heilige Offizium hat die harte Gefängnisstrafe Kleutgens wohl mehrmals gemildert. Wenn er nicht schon 1861 in Arrest war, lebte er mindestens das ganze Jahr 1862 und vielleicht die Hälfte von 1863 in Galloro. Vielleicht im Zusammenhang mit der Berufung zur Generalkongregation der Jesuiten in Rom (21. Juni bis 31. August 1863: vgl. J. Hertkens – L. Lercher, P. Joseph Kleutgen. Regensburg 1910, S. 81) kam er nach Rom und war 1863 auch einer der Mitgründer der Herz-Jesu-Akademie im Coll. Germanicum (vgl. W. Imkamp, Zum 100. Geburtstag von Dr. Carl Sonnenschein, in: *Korrespondenzblatt Coll. Germanicum et Hungaricum*, Rom, Jg. 83 (1976) 46–67, hier S. 49). Die Angaben des Verf., Kleutgen sei 1862 nach Galloro verbannt worden und schon im gleichen Jahre 1862 (S. 92) oder erst 1864 (S. 63) wieder in Rom gewesen, müssen korrigiert werden.

Vom Heiligen Offizium „wurde ich ob formalem haeresiam verurteilt“ (S. 59, lies: haeresim?), so erzählte Kleutgen seinem Ordensbruder Steinhuber. Daß ein solch hyperorthodoxer Theologe angeblich gleichzeitig formaler Häretiker sein konnte, hängt natürlich nicht mit Lehrsentenzen zusammen, sondern mit dem Unterschied von „falschem“ Teufelsglauben bzw. „falschem“ Glauben an Visionen und jenseitige Botschaften und „richtigem“ Teufelsglauben bzw. Glauben an Gesichte und überweltliche Botschaften. Darin unterscheiden sich Kleutgen und das Heilige Offizium, weshalb Rom die „Stätte meines Unglücks und namenlosen Leidens“ wurde (Kleutgen noch 1869, S. 286). Nur ein Justizopfer? – wobei dieses Genus von Justiz wegen der Archivsperrre noch gar nicht erforscht ist. Oder vielleicht auch Opfer eines bestimmten Katholizismus, dessen bekannter und erfolgreicher Vertreter Kleutgen selber war?

Man liest die Arbeit des Verf. mit Spannung, sowohl die Darstellung als die Quellen, und lernt viel Interessantes zur Geschichte dieses Katholizismus im 19. Jahrhundert. Herman H. Schwedt

HANS-GEORG ASCHOFF: *Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866)* = Quellen und Darstellun-

gen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. 86. – Hildesheim: A. Lax 1976. 310 S.

Die Erforschung der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts hat sich, soweit sie das dornenreiche Gebiet des Kirche–Staat-Verhältnisses betrifft, naturgemäß auf die größeren Mitgliedstaaten des Deutschen Bundes konzentriert. Aber auch die Mittelstaaten verdienen, selbst wenn sie nur einen kleinen katholischen Bevölkerungsanteil hatten, durchaus das Interesse der Forschung. Das beweist die neuestens von H. G. Aschoff vorgelegte Dissertation, die dieser Frage für das Königreich Hannover bis zu dessen Annektierung durch Preußen nachgeht. Durch den Zugewinn von 1814 war dessen katholischer Bevölkerungsanteil von einer ehemals unbedeutenden Gruppe auf ein Siebtel der Gesamtbevölkerung angestiegen. Wenn es bisher auch nicht an Untersuchungen zur katholischen Kirche in Hannover fehlte, so standen bisher lediglich die Neuordnung der Kirchenorganisation und die Bischofswahlen, ferner die Mischehenproblematik im Mittelpunkt des Interesses, während Aschoff versucht, die gesamte Breite des kirchlichen Lebens in seine Darstellung einzubeziehen.

Im Gegensatz zu Preußen, wo die staatliche Kirchenhoheit größtenteils nach 1840 und definitiv 1848 fortfiel, blieb diese in Hannover wie auch in anderen deutschen Mittelstaaten erhalten. Dennoch kam es in Hannover im Gegensatz zu anderen Mittelstaaten (z. Baden und Nassau) zu keinem ernsthaften Konflikt zwischen Staat und Kirche. Das mag seinen Grund in der Schwäche des hannoverschen Katholizismus gehabt haben. Hier mußte man ja bis 1857 auf die Wiedererrichtung des Bistum Osnabrück warten, das dann sparsam genug dotiert wurde. In Hildesheim aber wagten die Bischöfe keinen Widerstand gegen die administrative Umklammerung durch die Regierung. Andererseits aber unterhielt P. Melchers, der erste Bischof des neuerrichteten Bistums Osnabrück, der im Kulturkampf zur Symbolfigur des kirchlichen Widerstandes gegen den preußischen Anspruch auf Wiedereinführung der staatlichen Kirchenhoheit wurde, während seiner Osnabrücker Zeit ein gutes Einvernehmen mit der hannoverschen Regierung, obwohl diese im Gegensatz zur preußischen Regierung den staatlichen Anspruch auf Mitbestimmung in kirchlichen Dingen nie aufgegeben hatte. Dies war freilich nicht nur in der kirchlichen Schwäche begründet, sondern, wie Vf. herausarbeitet, auch in der faktisch weithin ausgehöhlten Praxis der Kirchenhoheit.

Der Vorzug von Aschoffs Arbeit beruht auf seiner breiten Quellenbasis. Dazu gehören insbesondere wichtige Bestände aus dem Vatikanischen Archiv und aus dem Hauptstaatsarchiv Hannover. Wenn damit auch – wie Vf. selbst betont – die noch vorhandenen Quellen nicht restlos ausgeschöpft sind, so dürfte doch das von ihm entworfene Bild kaum noch korrigiert werden.

Erwin Gatz

K. S. FRANK (Hrsg.): *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* = Wege der Forschung, Bd. CCCCIX. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VI und 385 S.

Im Dekret über die Ordensleute empfiehlt das II. Ökumenische Vatikanische Konzil den in der katholischen Kirche bestehenden Orden als Voraussetzung einer den Erfordernissen der Zeit entsprechenden Reform, „den Geist der Gründer neu anzuerkennen und zu bewahren“ (Perf. char. Nr. 1), ja es heißt sogar: „Fideliter servetur atque magis in dies elucescat in suo germano spiritu tum in Oriente tum in Occidente venerabile vitae monasticae institutum . . .“ (ibid. Nr. 9). Im Dekret über den Ökumenismus schließlich macht das Konzil auf den Reichtum jener geistlichen Überlieferungen aufmerksam, die vor allem im Mönchtum zum Ausdruck kommen: „Quapropter enixe commendatur ut Catholici frequentius accedant ad has spirituales Patrum Orientalium divitias quae hominem totum ad divina contemplanda evehunt“ (Nr. 15). Je weniger man den Eindruck hat, die Ordensleute, insbesondere die jungen, hätten sich diese feierlichen Mahnungen der Allgemeinen Synode bisher sonderlich zu eigen gemacht, desto mehr Dankbarkeit verdienen angesichts der immer noch weithin herrschenden Verwirrung und Desorientierung Publikationen, die zu den Ursprüngen des Mönchtums und damit des Ordenslebens überhaupt hinführen.

In der vorliegenden Publikation hat der Hrsg. eine Reihe grundlegender, aber z. T. schwer erreichbarer Forschungsarbeiten über das asketische und monastische Leben gesammelt und, teilweise aus dem Französischen übersetzt, in drei Themenkreise gegliedert neu herausgegeben: I. Ursprung der asketischen Lebensform in der alten Kirche, mit den Aufsätzen *Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums* (1891). Von Adolf Harnack (37–68); *Askese* (1916/17). Von Ernst Troeltsch (69–90); *Der Mönch und der Stoiker* (1927). Von André Bremond (91–106); *Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums* (1958). Von Johannes M. van der Ploeg OP (107–128); *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese* (1964). Von Georg Kretschmar (129–180). II. Frühformen des asketisch-monastischen Lebens, mit den Arbeiten *Antonius und Pachomius* (1956). Von Heinrich Bacht SJ (183–229); *Rezension von A. Vööbus. History and Ascetism in the Syrian Orient* (1960). Von Alfred Adam (230–254); *Der hl. Martinus und das gallische Mönchtum* (1961). Von Élie Griffie (255–280); *Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westlichen Römerreich* (1972). Von Jacques Fontaine (281–324). III. Aktuelle Fragen, mit den Artikeln *Die Magisterregel – eine würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikt?* (1947). Von Augustin Génestout OSB (327–348); *Die Regel des hl. Augustin* (1964). Von Luc. M. J. Verheijen OSA (349–368). Im IV. Hauptkapitel folgen ein *Abkürzungsverzeichnis* (371–372) sowie eine Bibliographie der *Quellentexte zu „Askese und Mönchtum“* (373–374) und

eine umfangreiche *Ausgewählte Bibliographie* (375–385) zu allen drei Hauptabschnitten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen, teilweise vor vielen Jahrzehnten entstandenen Beiträge nochmals zu besprechen. Ihr gemeinsamer Wert besteht nicht zuletzt in der Tatsache, daß sie zu gewissen allgemeinen, unverrückbaren Erkenntnissen hinführen bzw. diese bestätigen, von denen wir einige hervorheben möchten.

Das Mönchtum und mithin das Ordensleben schlechthin ist nichts anderes denn eine besonders authentische Form christlichen Lebens, aus dem es unmittelbar hervorgegangen ist. Mit Recht hat Irénée Hausherr SJ immer wieder darauf hingewiesen, daß es nach den östlichen Kirchenvätern keine von der allgemeinen christlichen Spiritualität getrennte monastische Lehre vom geistlichen Leben gebe (vgl. u. a. *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, in: *Études de spiritualité orientale, Orientalia Christiana Analecta* 183 [Roma 1969] 403–485). Die zweite allgemeine Erkenntnis ist die der spirituellen Einheit von östlichem und westlichem Mönchtum, ungeachtet aller lokalen Verschiedenheiten. Die dritte bestätigt den wurzelhaften Parallelismus zwischen dem Mönchtum benediktinischer und demjenigen augustinischer Prägung. Viertens übt das Mönchtum trotz grundsätzlicher Weltentsagung stets und überall einen starken kulturschöpferischen und -bewahrenden Einfluß aus. Fünftens fällt dem Asketen- und Mönchtum, sofern es nur seiner strengen Lebensform treu bleibt, innerhalb der Kirche die Rolle eines eminenten Faktors geistlicher Ordnung und Führung zu.

In der „Einführung“ bietet Hrsg. zunächst eine Beschreibung des Verhältnisses von *Askese und Mönchtum* (1–5); es folgt eine Darstellung, deren Gegenstand *Die Anfänge des Mönchtums in der christlichen Historiographie* (5–28) sind. In Wahrheit handelt es sich hier um eine ausgezeichnete und vollständige Geschichte der Behandlung des frühen Mönchtums in Altertum und Mittelalter, während der reformatorischen und gegenreformatorischen Epoche und in den Jahrhunderten der Neuzeit bis hin zu Adam Möhler und seinen Zeitgenossen. Im dritten Abschnitt *Zur vorliegenden Auswahl* (29–33) rechtfertigt Hrsg. eben diese. Tatsächlich darf sie als repräsentativ bezeichnet werden; dennoch wird mancher Leser sich gewünscht haben, sie wäre doch großzügiger ausgefallen. So hätte man hier gerne noch den Aufsatz von Jean Gribomont, *L'influence de l'Orient sur les débuts du monachisme Latin* (in: *Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia civiltà, Accademia Nazionale dei Lincei – anno CCCLXI – 1964* [Roma 1964] 119–128) gefunden. Vielleicht gelingt es bei einer etwaigen Neuauflage, den Kreis der aufgenommenen Arbeiten um einiges zu erweitern.

Ambrosius Eßer OP