

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

73. BAND

1978

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

die umfangreiche Anamnese der römischen Quartalschrift. Es ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint. Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Das Mönchtum und die römische Quartalschrift. Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.

Die römische Quartalschrift ist ein Teil der Reihe der römischen Quartalschrift, die seit 1972 in zwei Doppelheften jährlich erscheint.



Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 57,- DM, Jahrgang 114,- 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, 7800 Freiburg i. Br.

Bestellnummer 001 60

gg 2934

INHALT DES 73. BANDES

AUFSÄTZE

JAKOB SPEIGL, Das Bildprogramm in den Malereien der römischen Katakomben (Tf. 1–2)	1
WENDELIN KNOCH, Neue Erkenntnisse zum Handschriftenbestand der Bibliotheca Apostolica Vaticana	16
ERWIN GATZ, Katholische Auslandsarbeit und deutsche Weltpolitik unter Wilhelm II.	23
CHRISTOPH WEBER, Der „Fall Spahn“, die „Weltgeschichte in Charakterbildern“ und die Görres-Gesellschaft I	47
THEOFRIED BAUMEISTER, Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche	137
ADOLF KNAUBER, Franz Overbecks „Anfänge der patristischen Literatur“ und das „Unternehmen“ des Clemens von Alexandrien	152
GEORG GÜNTHER BLUM, Der Niederschlag der Apostolizitätsthematik in der Volksfrömmigkeit, der Kunst und Architektur der Alten Kirche	174
WERNER GOEZ, Zur Persönlichkeit Gregors VII.	193
ERWIN GATZ, Der preußisch-deutsche Kulturkampf in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten	217

REZENSIONEN

N. DUVAL: La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien (Victor Saxer)	111
J. CHRISTERN: Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa (Victor Saxer)	112
M. KIRIGIN: La mano divina nell'iconografia cristiana (Victor Saxer)	114

D. PALLAS: Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1975 (Victor Saxer)	116
M. L. VELLOCCIA RINALDI: Il „Pons Matidiae“. P. TESTINI: Le basilica di S. Ippolito (Victor Saxer)	117
K. WEITZMANN – W. C. LOERKE – E. KITZINGER – H. BUCHTHAL: The Place of Book Illumination in Byzantine Art (E. Lucchesi Palli)	120
H. SMOLINSKY: Domenico de' Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius“ (Ludwig Schmutge)	125
Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken (Heribert Raab)	126
W. REINHARD: Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605 bis 1621) (Karlheinz Frankl)	128
K. WALF: Das Bischöfliche Amt in der Sicht der Josephinischen Kirchenrechtler (F. Dolinar)	130
H. HOLLERWEGER: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (F. Dolinar)	131
A. C. HUDAL: Römische Tagebücher (Wolfgang Stump)	132
KLAUS JAITNER: Nuntius Pietro Francesco Montoro (1621 Juli – 1624 Oktober) (Pierre Louis Surchat)	255
EDUARD HEGEL: Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (Heribert Raab)	258
RUDOLF REINHARDT: Tübinger Theologen und ihre Theologie (Erwin Gatz)	265
WALTER BRANDMÜLLER: Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums (Erwin Gatz)	267
ERWIN GATZ: Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914 (Herman H. Schwedt)	268
NORBERT TRIPPEN: Theologie und Lehramt im Konflikt (Herman H. Schwedt)	271

95 2934

Das Bildprogramm des Jonasmotivs in den Malereien der römischen Katakomben

Von JAKOB SPEIGL

Die Geschichte des Jonas übt heute in theologischer Besinnung, Verkündigung und Meditation eine beachtliche Faszination aus. Auch an eindrucksvollen neuen bildlichen Gestaltungen fehlt es nicht¹. Dieses erstaunliche Interesse darf auf die religiöse Aussagekraft zurückgeführt werden, die die Jonasnovelle auszeichnet. Und zwar beeindruckt vor allem, wie der unwillige Prophet, der schon über die verdorrte Rizinusstaude und über die stechende Sonne jammert, von Gott zur Einsicht geführt wird, daß es den Herrn noch vielmehr über so viele Menschen und Tiere der großen Stadt Ninive jammern muß, die von dem Untergang bedroht auf das Erbarmen des Herrn angewiesen sind.

Die Jonasgeschichte hat von Anfang an eine große Rolle in der christlichen Verkündigung gespielt. War doch Jonas von Jesus selbst zu einem Zeichen erklärt worden, das auf ihn hinwies: „Denn wie Jonas für die Einwohner von Ninive ein Zeichen war, so wird auch der Menschensohn für diese Generation ein Zeichen sein.“ Nur daß die Bekehrungsforderung mit dem Kommen Jesu noch drängender geworden war, denn „hier ist einer, der mehr ist als Jonas“ (Lk 11, 29–32). Bei Matthäus erhält die Zeichenhaftigkeit des Jonas eine zusätzliche Dimension. Über das Zeichen des Bußpredigers hinaus wird er zum Vorzeichen für Tod und Auferstehung des Herrn. „Denn, wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein“ (Mt 12, 40). Diese Ausweitung ist deswegen von großer Bedeutung, weil das Matthäusevangelium das beliebteste und verbreitetste Evangelium der ältesten Kirche war. Auf Christus bezogen, konnte also mit dem Zeichen des Jonas zur Bekehrung und Buße gemahnt und zugleich die Hoffnung auf das Heil aus der Auferstehung Christi zum Ausdruck gebracht werden.

Abkürzungen

JbAC = Jahrbuch für Antike und Christentum

N... = Nestori (Anm. 16) Nummer...

¹ Die Zeitschrift *Bibel und Kirche* widmete anlässlich der Bibelwoche 1972/73 dem Jonasbuch ein Heft mit dem Titel „Überall ist Ninive“ (*Bibel u. Kirche* [1972] 65–104). Dort kann Einblick gewonnen werden, wie heute mit dem Jonasbuch auf verschiedenen Ebenen gearbeitet wird.

In der ältesten christlichen Verkündigung ist eine Verwendung des Jonasmotivs in zwei Richtungen nachgewiesen, in der Apologetik und Polemik gegen die Juden und zur innerkirchlichen Ermahnung. Vor seinen jüdischen Zuhörern hat Jesus das Jonasmotiv auf sich angewendet. In der Auseinandersetzung mit den Juden im zweiten Jahrhundert wird verwiesen auf Jesus, der mehr ist als Jonas in seiner Sendung als Rufer zur Bekehrung und der ebenso eindrucksvoll wie Jonas als Prophet erwiesen ist durch seine Auferstehung. Justin fordert die Juden auf, sich zu Christus zu bekehren so wie die Bewohner von Ninive sich auf die Predigt des Jonas hin bekehrt hätten. Darüberhinaus ist die Auferstehung Jesu, vorgebildet in der Rettung des Jonas, das besondere Zeichen, das zu dem geforderten Glauben an Christus führen kann². Es ist richtig, daß die Aufforderung zur Bekehrung vorrangig, der Auferstehungsgedanke dagegen sekundär ist³. Beide Aspekte des biblischen Jonaszeichens sind aber untrennbar miteinander verbunden und stehen in einer inneren Beziehung zueinander. Um zur Bekehrung zu Christus, dem viel größeren Bußprediger als Jonas, zu bewegen, wird auf seine Auferstehung verwiesen, worin er ebenso als Prophet wie Jonas bestätigt ist. Ferner muß man sagen, daß wir es hier nicht mit einer allgemeinen Ermahnung zur Buße sondern mit einer gezielten, an die Juden gerichteten Aufforderung zur Bekehrung zu tun haben, die in erster Linie eine Bekehrung zu Christus ist. Das Jonasmotiv ist hier apologetisch und christologisch verwendet, im Anschluß an das Matthäusevangelium.

Für das Jonasmotiv in der innerkirchlichen Buß- und Bekehrungspredigt braucht nur auf die Ausführungen von Ernst Dassmann verwiesen zu werden⁴. Auch diese innerkirchliche Argumentation mit dem Jonaszeichen war keine allgemeine Bußpredigt, sondern hatte ihr entscheidendes Motiv in dem nun gekommenen größeren Propheten, dem Heilbringer Christus. Man darf wohl sagen, daß das Jonas-Christuszeichen auf allen Ebenen der christlichen Verkündigung, in der Auseinandersetzung mit den Juden und Heiden ebenso wie in der innerkirchlichen Predigt und Theologie⁵ seine Verwendung fand. Im dritten Jahrhundert bezeugt Tertullian seine Verwendung in einem innerkirchlichen Bußstreit⁶.

Daß das Jonaszeichen auch in der Welt der Göttergläubigen im zweiten Jahrhundert schon bekannt geworden war, beweist Celsus, der den Christen sarkastisch rät, sie sollten doch als Gott lieber den Wundermann Jonas oder Daniel verehren. Er meint offensichtlich, diese wären im Gegensatz zu dem schmähslich am Kreuz umgekommenen Jesus doch wenigstens gerettet wor-

² Justin, dialog. 107–108 (s. Anm. 37).

³ E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= MBTh 36) (Münster 1973) 224.

⁴ Dassmann (Anm. 3) 222–232.

⁵ Irenäus (Adv. haer. III, 21, 1) sieht seine Hoffnung auf die Rekapitulation durch das Jonaszeichen bestärkt.

⁶ De pudicitia X, 3 f. Dassmann (Anm. 3) 229 f.

den 7. Aber Origenes weist diesen Angriff auf Christus zurück und stellt wieder richtig, wer nun wirklich der Größere war 8.

Nach dieser lebhaften Vorgeschichte in Theologie und Apologetik verwundert es nicht, daß die Jonasgeschichte auch in der im dritten Jahrhundert einsetzenden christlichen Kunst einen hervorragenden Platz einnimmt. In den Malereien der römischen Katakomben gehören die Jonasbilder zu den beliebtesten Motiven, die in der häufigen Darstellung nur vom Hirten und der Orante übertroffen werden dürften. Aber so gut es gesichert scheint, daß die christliche Verkündigung des zweiten und dritten Jahrhunderts die wesentlichen Elemente des Jonaszeichens des Matthäusevangeliums fortführt, so wenig herrscht Übereinstimmung darüber, daß und wieweit das Jonasmotiv der altchristlichen Kunst an den biblischen Jonas und das neutestamentliche Jonaszeichen (Mt 12, 40) anknüpft 9. In gleicher Weise wogt die Diskussion hin und her, ob und wieweit das Jonasmotiv der Kunst beeinflusst ist von der christlichen Predigt und Theologie und solcher Einfluß nachgewiesen werden kann 10.

Nahezu übereinstimmend wird festgestellt, daß in der Kunst weder einfach die alttestamentliche Jonasgeschichte erzählt 11 noch einfach deren neutestamentliche Interpretation und altchristliche Predigt ins Bild gebracht wird 12. Die Vielfalt der Meinungen über die Aussageabsicht und den Sinngehalt des Jonasmotivs in Malerei und Plastik ist davon geprägt, von woher man die Abweichungen vom biblischen Jonasbuch und von der altchristlichen Predigt und Theologie erklärt, ob aus jüdischen Vorbildern, aus Form- und Motiveinflüssen der profanen Kunst oder aus der Volksfrömmigkeit, und für wie wichtig man den sepulkralen Zusammenhang hält, in dem die Bilder stehen 13.

7 Origenes, c. Celsum VII, 53.

8 Origenes, c. Celsum VII, 57. *Dassmann* (Anm. 3) 227.

9 *E. Stommel*, Zum Problem der frühchristlichen Jonasdargestellungen, in: *JbAC* 1 (1958) 112–115, hat zuletzt kategorisch verneint, daß den frühchristlichen Jonasbildern das kanonische Jonasbuch zugrunde liege und daß die sepulkrale Verwendung der Jonasbilder mit dem Jonaszeichen von Tod und Auferstehung Jesu zusammenhänge. Die Unterschiede zwischen dem biblischen Buch und der Jonasdargestellung in der christlichen Kunst hat *A. Suiber*, *Refrigerium interim* (= *Theophaneia* 11) (Bonn 1950) 136–151 zusammengestellt. Auf der Gegenseite hat *P. Styger*, *Die altchristliche Grabeskunst* (München 1927) 80 f. zu zeigen versucht, wie alle Jonasbilder aus dem Jonasbuch erklärt werden können. Neuerdings insistiert *A. Ferrua*, *Paralipomena di Giona*, in: *RivAC* 38 (1962) 52–69, wieder auf den biblischen Hintergrund der Bilder.

10 Zur grundsätzlichen Frage der Deutung der Bilder durch Texte zuletzt *Dassmann* (Anm. 3) 54–75.

11 Das vertrat *Styger* (Anm. 9) 37; 80 f.

12 In diese Richtung geht am weitesten *E. Hennecke*, *Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur*. Eine Untersuchung über den biblischen Cyklus der Gemälde in den römischen Katakomben (Leipzig 1896).

13 *O. Mitius*, *Jonas auf den Denkmälern des christlichen Altertums* (= *Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter* 4) (Freiburg 1897) hat als erster eine

Auch im Methodischen herrscht keineswegs Übereinstimmung. Bei der Behandlung des Jonasmotivs wird zumeist nicht unterschieden zwischen Darstellungen auf altchristlichen Sarkophagen und den Katakombenmalereien¹⁴. Jedoch scheint auch eine gesonderte Behandlung sinnvoll und nützlich zu sein. Dafür sprechen neben dem wohl um eine Generation höheren Alter der ersten Malereien auch Unterschiede im Szenenprogramm, da auf den Sarkophagen kein vierszeniger Jonaszzyklus vorkommt, und die verschiedenen materiellen und technischen Umstände der Entstehung und des Gebrauches der Malereien in den Coemeterien und der Plastik der Sarkophage¹⁵. Wenn wohl vermutet werden darf, daß das überschaubarere Material der Sarkophage manchmal zu schnell und zu ausschließlich die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, so wäre das nach dem Erscheinen eines neuen Hilfsmittels, des Repertoriums für die Katakombenmalereien von Aldo Nestori¹⁶, in Zukunft nicht mehr so leicht zu verstehen. Die Aufgaben der Erforschung des Jonasmotivs in der Katakombenmalerei ergeben sich zum großen Teil aus der Sonderstellung, die das Jonasmotiv dort innehat, nämlich aus seinem mehrszenigen Bildprogramm. Zu seiner Gestaltung und Herkunft sollen im folgenden einige Beobachtungen vorgetragen werden.

Die Jonasgeschichte ist in den Katakomben nicht nur sehr häufig dargestellt, sie nimmt im Kreis der Motive auch eine Sonderstellung ein. Zwar läßt sich von einer – vorweg einmal angenommenen – Aussageintention her das Jonasmotiv durchaus mit anderen Motiven zusammenordnen. Wilpert hat Jonas mit Daniel, Noe, dem Opfer Abrahams, den Jünglingen im

gesonderte Darstellung und Erklärung des Jonasmotivs versucht. *K. Michel*, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit (Leipzig 1902) hat in beliebten Gebetsformeln das Mittelglied zwischen Volksglauben und Volkskunst finden wollen. Eine Zusammenstellung von weiteren Erklärungen findet sich bei *Styger* (Anm. 9) 64–67, der sich gegen die symbolische Auslegung wandte. Diese scheint heute trotzdem weitgehend angenommen zu sein; vgl. *Dassmann* (Anm. 3) 47, freilich nicht in der unveränderten Form wie *Styger* sie bekämpft hatte. Eine Zusammenfassung und Beurteilung der Auslegungen bietet zuletzt *Dassmann* (Anm. 3) 45–53.

¹⁴ *Stuiber* (Anm. 9) kommt zu seinen Aussagen, die für das Jonasmotiv insgesamt Gültigkeit haben sollen, fast ausschließlich über die Sarkophage. *E. Stommel*, Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik (Bonn 1954) zieht zur Erklärung eines Jonasmotivs in einer Sarkophagplastik auch die Malereien heran und macht durchweg Aussagen, die für das Jonasmotiv insgesamt gelten. *Dassmann* (Anm. 3) untersucht gleichermaßen Sarkophage und Malereien und kommt zu Ergebnissen, die im allgemeinen ohne Unterschied für beide Bereiche gelten. Gegen eine getrennte Untersuchung hat sich ausdrücklich *Styger* (Anm. 9) 8 f. gewandt.

¹⁵ Es ist wohl eher möglich, ein höheres Alter der ersten Malereien als auch nur ein gleichhohes Alter beider zu vertreten. Gegen ein höheres Alter der ersten christlichen Sarkophage sprechen alle Indizien. Daß auf den Sarkophagen die 4. Szene des aufgeschreckten Propheten fehlt, bestätigen *Dassmann* (Anm. 3) 387 und *Stommel*, Beiträge (Anm. 14) 42. Ein höheres Alter der Malereien vertreten *De Bruyne* und *Engemann* (Anm. 43 und 40).

¹⁶ *A. Nestori*, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane (= Roma sotterranea cristiana 5) (Vatikanstadt 1975).

Feurofen, Susanna und anderen zusammen zu den Darstellungen gerechnet, „welche die Bitte um Beistand Gottes für die Seele des Verstorbenen ausdrücken“¹⁷. Vielleicht wäre heute eher eine Übereinstimmung zu erzielen, daß Jonas wie die Geschichte des Daniel unter den Löwen, der drei Jünglinge im Feuer, der Susanna mit den zwei Alten und des Noe in der rettenden Arche zu einer Reihe von Paradigmen der Rettung gehört¹⁸. Mit diesen Motiven hat es gemeinsam, daß es vom christlichen Glaubensbewußtsein und der altchristlichen, mit jüdischer Tradition und zeitgenössischen Vorstellungen vermischten Volksfrömmigkeit getragen war.

Aber in anderer Hinsicht fällt eine Sonderstellung des Jonasmotivs von Anfang an stark auf. Im Gegensatz zu der in der christlichen Katakombenmalerei oft beobachteten Reduzierung der Paradigmageschichte auf ein einziges aussagekräftiges Bild, die beispielsweise an dem zwischen den Löwen betenden Daniel und dem in seinem Kasten stehenden Noe so beeindruckt, scheint eine ähnliche Reduktion bei der Jonasgeschichte nicht gelungen zu sein. Ein aufschlußreiches Beispiel für solche symbolhafte Verkürzung der Daniel- und Noegeschichte neben der größeren Ausführlichkeit der Jonasgeschichte bietet die Decke N 27 in Pietro e Marcellino¹⁹ (s. Taf. 1a). Wir finden hier Daniel zwischen zwei angriffslustigen Löwen betend im Mittelbild und Noe in seinem Kasten die Hände ausstreckend in dem einen Seitenbild darüber. Die übrigen drei Seitenbilder der Decke aber sind der Darstellung der Jonasgeschichte reserviert worden. Zwar beeindruckt auch in den drei Jonasszenen eine gewisse Reduktion. Da ist in der ersten Szene kein Schiff, da sind keine Matrosen sondern ist nur das Ungeheuer zu sehen, das den nackten Propheten schon halb verschlungen hat. In der zweiten Szene bedarf es keines Landes, auf dem der ausgespene Prophet wieder Fuß fassen könnte, sondern in Schwimmerhaltung taucht er aus dem todbringenden Untier wieder ans Licht. Und in der dritten Szene ruht er übergroß^{19a} unter der Laube. Selbst bei einem offensichtlichen Streben nach symbolhafter Vereinfachung scheinen also in diesem Fall drei Szenen nötig zu sein, um das Rettungsparadigma des Jonas zur Darstellung zu bringen. In anderen Fällen hat die Jonasgeschichte sogar vier Szenen. Dann kommt zum Meerwurf bzw. zur Verschlingung, der Ausspeung und der Ruhe noch hinzu wie Jonas aufgerichtet unter der verdorrten Laube sitzt.

¹⁷ J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903) 332.

¹⁸ Th. Klauser, in: Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort (= Antike Kunst Beiheft 3) (Olten 1966) 16 f. Nach Stommel, Beiträge (Anm. 14) 63, sind Jonas, Daniel, die drei Jünglinge im Feuer Typen der Erlösung aus dem Tod. Ähnlich klingen die bei Styger (Anm. 9) 66 f. aufgeführten Meinungen von Achelis, Mitius und Sybel zum Jonasmotiv. Stüber (Anm. 9) 151 meint, daß das Jonasmotiv erst in einer zweiten Phase seiner Entwicklung zu einem Rettungsparadigma wurde.

¹⁹ N 27 der Pietro e Marcellino Katakombe. Wilpert (Anm. 17) 53 hat mehrere Beispiele dieses reduzierten Typs in Pietro e Marcellino festgestellt.

^{19a} Engemann (Anm. 40) 70.

Eine so große Ausführlichkeit bedarf einer Erklärung, die sich auch dadurch nicht erübrigt, daß es auch viele zweiszenige Jonasdarstellungen gibt und sogar öfter auch nur ein einziges Bild, meist von seiner Ruhe, an Jonas erinnert.

Die Jonasgeschichte hat keine leichtererkennbare Standardisierung auf eine bestimmte Zahl von Szenen. Nach Ausschluß von acht schwer oder überhaupt nicht erklärbaren Fällen läßt sich auf der Grundlage von Aldo Nestoris Repertorio und nach eigener Überprüfung sagen, daß alle Grade von Ausführlichkeit der Jonasgeschichte, das heißt das Einzelbild sowohl wie der zweiszenige, dreiszenige und vierszenige Zyklus je zehn bis über ein dutzendmal vertreten sind. Immerhin zehnmal wird die Jonasgeschichte durch ein Einzelbild repräsentiert und mit mindestens neunzehn Beispielen ist der dreiszenige Zyklus die häufigste Komposition. Neben der großen Ausführlichkeit im Vergleich zu anderen Motiven zeichnet die Jonasgeschichte also auch eine große Vielfalt in der Zusammensetzung der Szenen aus.

Noch bevor wir an die nähere Untersuchung dieser Bildkompositionen herangehen, läßt sich schon vorweg sagen, daß die größere Vielfalt und Ausführlichkeit nicht davon herrührt, daß in den Malereien nur erzählend das biblische Jonasbuch wiedergegeben wurde. Daß keine Erzählung des Jonasbuches beabsichtigt sein kann, ist schon festgestellt worden²⁰. Am schwersten wiegt die Tatsache, daß kein Katakombenbild den in Ninive predigenden Propheten zeigt. Damit fehlt in der Malerei der Höhepunkt der biblischen Jonasgeschichte. Was gewiß nicht passiert wäre, wenn man das Jonasbuch hätte nacherzählen wollen. Man kann allerdings fragen, ob nicht die Szene des von der Sonne aufgeschreckten Jonas indirekt doch auf die Pointe des biblischen Jonasbuches, auf die Lektion von der Barmherzigkeit Gottes hinweist, da dem Propheten diese Lektion doch durch die verdorrte Staude erteilt wurde. Aber eine solche selbständige Aussageabsicht darf man der vierten Szene kaum zuschreiben. Es ist von verschiedenen Seiten bemerkt worden, daß diese vierte Szene des Zyklus den Eindruck eines Verlegenheitsbildes macht, das nur deswegen gemalt wurde, weil man aus Platz- oder Symmetriegründen ein viertes Bild brauchte²¹.

Der aufgeschreckte Jonas erscheint erst in der tetrarchischen oder frühkonstantinischen Zeit²² und findet sich in der Regel nur im vierteiligen

²⁰ *Mitius* (Anm. 13) 93. *L. v. Sybel*, *Christliche Antike* 1. (Marburg 1906) 217. *O. Casel*, *Älteste christliche Kunst und Christusmysterium*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 12 (1932) 47. Zuletzt *Stuiber* (Anm. 9) und *Stommel*, *Jonasdarstellungen* (Anm. 9), ferner *ders.*, *Beiträge* (Anm. 14) 42.

²¹ *Wilpert* (Anm. 17) 53. *Sybel* (Anm. 20) 218. Gegen *Sybel* spricht *Styger* (Anm. 9) 81.

²² *Dassmann* (Anm. 3) 387. Auch *Casel* (Anm. 20) 47 und *Stuiber* (Anm. 9) 149 gehen von einer späteren Hinzufügung der vierten Szene aus.

Zyklus. Vierzehn solcher Fälle lassen sich feststellen oder erschließen²³. Nur einmal kommt er dagegen in einem dreiteiligen Zyklus vor²⁴. Von zwei Fällen, in denen er in einer zweiszenigen Darstellung aufträte, ist zumindest einer ungeklärt²⁵. Im Gegensatz zu allen anderen Jonasszenen erscheint der aufgeschreckte Jonas nie allein als einzige Szene des Jonasmotivs. Das bestätigt unmißverständlich, daß allein diese Szene keine Eigenständigkeit als Einzelbild besitzt und keineswegs eine eigene Aussageintention mit ihr verbunden werden kann. Im besonderen scheint die Szene des aufgeschreckten Jonas ein Anhängsel des ruhenden zu sein. In allen Kompositionen der Malereien, in denen der verstörte Jonas auftritt, ist auch der ruhende Prophet dargestellt²⁶. Außer den fünfzehn oder siebzehn Fällen mit beiden Szenen kommt aber der ruhende Jonas noch fünf- und vierzigmal allein oder in Verbindung mit anderen Szenen des Zyklus vor, während der verstörte Jonas nur insgesamt fünfzehn oder höchstens siebzehnmals und zwar immer in Verbindung mit dem ruhenden auftritt. Das einseitige Abhängigkeitsverhältnis und die Übergewichtigkeit der Ruheszene könnte nicht besser als durch diese Zahlen illustriert werden. Von der biblischen Erzählung her müßte es gerade umgekehrt sein. Der ruhende Jonas kommt in der Bibel nur in einer unwichtigen und unselbständigen Übergangsszene vor, die ihren Sinn von dem erschreckten und verärgerten aber auch erkennenden und belehrten Jonas erhält. In der Katakombenmalerei aber ist die Jonasruhe nicht nur von den zwei Szenen unter der Laube die ungleich häufigere, sondern die einzig selbständige, der gegenüber die biblische Hauptszene wie ein Anhängsel erscheint. Daraus ist der Schluß

²³ Coem. Maius N 12. N 16 (*Wilpert* [Anm. 17] 377). Domitilla N 74. Marco e Marcelliano N 5. Pietro e Marcellino N 51. N 58. N 64. N 69. Quattro Oranti N 2 (*Wilpert* [Anm. 17] 379). Tecla N 3. Via Latina N 1. N 11. Auch die vier Szenen an den zwei nebeneinandergelegenen Arkosolien N 8 und N 9 in Via Anapo möchte ich als Viererzyklus ansehen. Ein Viererzyklus kann in Pietro e Marcellino N 34 mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden (*G. P. Kirsch*, in: *RivAC* 9 [1932] 17–35). Aus Callisto haben wir Nachricht von einem verlorengegangenen Viererzyklus (*Wilpert* [Anm. 17] 381 Nr. 53). Von einer vierteiligen Komposition mit anderem Programm in San Sebastiano N 3 wird oben die Rede sein.

²⁴ An der Decke in Pietro e Marcellino N 27. In seiner Beschreibung der Kammer Ig = N 77 berichtet *Ferrua*, in: *RivAC* 46 (1970) 19 von einer vierten Jonasszene, offensichtlich der Ausspeisung, an einer Seitenwand, während er *RivAC* 38 (1962) 19–21 nur von drei Bildern der Decke sprach. *Nestori* (Anm. 16) hat die angebliche vierte Jonasszene in N 77 nicht bestätigt.

²⁵ Gegen *Wilpert* (Anm. 17) 370, muß offen bleiben, ob das Arkosol von Domitilla N 31 eine solche Komposition enthielt. Schon *Sybel* (Anm. 20) 218 hatte Zweifel, ob die Sonne, die ein Anzeichen des verschwundenen aufgeschreckten Propheten hätte sein sollen, zu erkennen war. Mehr gesichert scheint dagegen die Darstellung der dritten und vierten Szene an den sich gegenüberstehenden Bogenansätzen des späten Arkosol von Ermete N 3 zu sein (*Wilpert* [Anm. 17] 380).

²⁶ Daß die Jonasruhe zuweilen ganz fehlt, hat *Dassmann* (Anm. 3) 397 an Sarkophagen festgestellt. Für die Malereien trifft das nicht zu.

zu ziehen, daß das Jonasmotiv der Katakombenmalerei nicht in erster Linie auf die Lektion über die Barmherzigkeit Gottes wie das alttestamentliche Jonasbuch oder auf eine Ermahnung zur Bekehrung wie die altchristliche Apologetik und Theologie hinaus will, sondern ein anderes selbständiges Ziel verfolgt, für das in der Laubenszene die Darstellung des ruhenden Propheten charakteristisch ist. Damit scheinen zwei Dinge klar, erstens, daß über das Jonasmotiv der biblischen und altchristlichen Literatur hinaus neue und eigenständige Formelemente und Aussageabsichten angenommen werden müssen und zweitens, daß für den nicht zu den ältesten Kompositionen zählenden vierszenigen Zyklus nur schwer ein einheitlicher Aussageinhalt angegeben werden kann. Gewiß geht die Hinzufügung der vierten Szene des aufgeschreckten Jonas in die Richtung der Angleichung an das biblische Buch und an die kirchliche Predigt von Bekehrung und Buße²⁷, aber einer überzeugenden Auslegung des gesamten Jonasmotivs von dieser sekundären Entwicklung her stellt sich die gewichtige Szene des ruhenden Propheten mächtig in den Weg.

Die häufigste Komposition der Jonasgeschichte ist der dreiszenige Zyklus mit Meerwurf bzw. Verschlingung, Auspeiung und Ruhe unter der Laube. Wir haben dafür neunzehn bzw. vierundzwanzig Beispiele²⁸. Diese Zahl liegt allerdings nicht wesentlich höher als die Zahl anderer, zum Beispiel der zweiszenigen Kompositionen. Auf diese Zahl allein stützt sich der Eindruck nicht, daß die dreiszenige Komposition den Standard der Jonasgeschichte in der Malerei wiedergibt. Was bei allen Betrachtern trotzdem sofort den Eindruck erweckt, daß die drei Szenen gewissermaßen das Standardprogramm ausmachen²⁹, ist mehr der Umstand, daß Meerwurf, Auspeiung und Ruhe insgesamt ungleich häufiger vorkommen als die vierte Szene und daß sie auch als Einzelszenen auftreten und sozusagen als wesentliche Bestandteile des Ganzen anzusehen sind. Natürlich gibt es Unterschiede bei der Darstellung der einzelnen dieser drei Szenen im drei- und zweiszenigen Zyklus ebenso wie in den Einzelbildern. Vor allem im Hinblick auf eine größere oder geringere Reduktion der Szenen, die für ihren

²⁷ Anders *Dassmann* (Anm. 3), der in den Jonasdarstellungen von Anfang an und durchgehend die Sündenvergebungsbotschaft des Jonasbuches und der alten kirchlichen Predigt finden will. Vgl. aber Anm. 42.

²⁸ Callisto N 2 (*Wilpert* [Anm. 17] 50). N 21 (*Wilpert* [Anm. 17] 368). N 22. N 25. Cava della Rossa, *Wilpert* (Anm. 17) Taf. 265–267. Circo di Massenzio N 1. Coem. Maius N 5. N 15 (*Wilpert* [Anm. 17] 379). N 19. Giordani N 6. Pietro e Marcellino N 15. N 27. N 28. N 29. N 67. Priscilla N 5. N 9. N 15. Dazu kommt Pietro e Marcellino N 77 mit einem abweichenden Dreiszenenprogramm. Ein weiterer Dreierzyklus ist nicht auszuschließen in Callisto N 23 (*Wilpert* [Anm. 17] 369). Pietro e Marcellino N 22 (*Wilpert* [Anm. 17] 374). Prätexat N 8 (*Wilpert* [Anm. 17] 368). Priscilla N 32 (*Wilpert* [Anm. 17] 370 f.). Via Paisiello N 1 (*C. Carletti*, in: *RivAC* 47 [1971] 113 f.).

²⁹ *Mitius* (Anm. 20) 95. *Wilpert* (Anm. 17) 50. *Sybel* (Anm. 20) 217 f. *Casel* (Anm. 20) 47. *Fr. Gerke*, Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst, in: *ZKG* 59 (1940) 33 und 38. *Stommel*, Beitrage (Anm. 14) 42.

Symbolcharakter zu beachten ist, sind diese Unterschiede von Bedeutung. Aber im wesentlichen dürften doch die drei Szenen umschrieben werden können als Verschlungenwerden, Ausgespieenwerden und Gerettetsein³⁰. Eine besondere Erwähnung verdient aber an dieser Stelle die Darstellung in San Sebastiano N 3³¹ (s. Taf. 1b). Der Maler nimmt an zwei Wänden des Cubiculum den Platz für vier Bilder in Anspruch. Er malt aber nicht als vierte Szene, wie man es in ähnlichen Fällen gewohnt ist, den aufgeschreckten Propheten, sondern fügt zwischen Auspeienung und Ruhe eine neue Szene ein, die zeigt, wie Jonas nach der Auspeienung sich an einer Felsenküste hochrankt, während hinter ihm noch dräuend aber schon machtlos das Seeungeheuer sich aufrichtet. Durch diese eingeschobene Szene wird der Vorgang der Rettung weiter als sonst üblich entfaltet. Wie gewohnt aber wird die Darstellung abgeschlossen durch das Bild des ruhenden Propheten. Diese einmalige Komposition sprengt das Verständnis der Standardvorstellung, die dem Jonasmotiv in der Malerei zugrunde liegt, so wenig, daß es eher zu ihrer Erhellung beiträgt. Verschlungenwerden, Rettung und Gerettetsein sind auch dort die drei miteinander verbundenen Grundgedanken. Weil vier Felder zur Verfügung standen, der Maler aber bei den drei Motiven bleiben wollte, hat er den Gedanken der Rettung in zwei Szenen ausgestaltet, dann aber die Geschichte wie üblich mit der besonders herausgestellten Szene der Ruhe als dem Symbol des Gerettetseins abgeschlossen.

So übereinstimmend das Dreiszenenprogramm als Standard des Jonasmotivs in der Katakombenmalerei empfunden wird, so wenig geklärt ist, wie dies mit den vielen zweiszenigen und einszenigen Darstellungen in Einklang zu bringen ist. Diese anderen Kompositionen verdienen schon wegen ihrer Häufigkeit unsere besondere Aufmerksamkeit. Die vierszenigen Zyklen haben wir schon eingangs behandelt. Sie brachten möglicherweise im Lauf der Entwicklung des Jonasmotivs eine sekundäre Angleichung an das biblische Buch und die Verwendung dieses Motivs in der altchristlichen apologetischen und theologischen Literatur. Wie lassen sich aber die *zweiszenigen* Kompositionen mit dem dreiszenigen Programm in Einklang bringen? Oder liegt der zweiszenigen Darstellung ein eigenes Programm zugrunde?

Wir finden mindestens vierzehn zweiteilige Kompositionen, deren Inhalt wir eindeutig feststellen können³². In den meisten Fällen handelt es

³⁰ Die drei Szenen sind nach *Sybel* (Anm. 20) 216 Ausdruck der Rettung aus dem Tod ins Leben und der Seligkeit. Nach *Gerke* (Anm. 29) 38 bedeutet die Jonastrilogie Tod und Schuld, Rettung aus der Todessphäre und Dasein in der ewigen Seligkeit. Ähnlich *Casel* (Anm. 20) 47; s. auch Anm. 18.

³¹ Eine Beschreibung dieses im Programm abweichenden Viererzyklus gibt *Ferrua*, in: *RivAC* 38 (1962) 8–13.

³² Die Kombination von Szene 1 und 2 in *Pietro e Marcellino* N 38 (*Wilpert* [Anm. 17] 376) und in einem Cubiculum im Coemeterium Maius (*Ferrua*, in: *RivAC* 38 (1962) 16 f. = N 5) ist fraglich. Die Kombination von Szene 1 und 3 findet sich in *Via*

sich um Darstellung an Bogennischengräbern, wo die Bogenansätze oder die Stirnwände des Arkosols jeweils zwei Felder boten und damit die Entstehung der zweiteiligen Kompositionen förderten (s. Taf. 2a). Im weitaus größten Teil, nämlich in elf dieser zweiszenigen Darstellungen wird die Rettungsszene mit der Ruheszene kombiniert. In zwei nebeneinandergelegenen Grabkammern in der Via Anapo N 10 und N 11 ist dagegen der Meerwurf mit der Jonasruhe verbunden. Für die Zusammenstellung des ruhenden und des aufgeschreckten Jonas gibt es ein Beispiel in N 3 von S. Ermete³³. Erstaunen macht, daß der von der Geschichte her zusammengehörige Meerwurf und die Ausspeuung als Zweierkombination keine Rolle spielen³⁴. Die von der biblischen Erzählung und von der Verwendung als Zeichen für die Auferstehung des Menschensohnes im Matthäusevangelium her naheliegendste Verbindung von Meerwurf und Rettung zu einem Zweierzyklus ist also von allen vorhandenen Kombinationen am wenigsten vertreten und bildet eine Ausnahme. Bis auf diese einzige und noch dazu nicht einmal gänzlich gesicherte Ausnahme ist in allen übrigen Zweierzyklen die Jonasruhe dargestellt. Sie ist also auch in der zweiszenigen Jonasgeschichte das bei weitem wichtigste Moment. Wie die dreiszenige Darstellung, so will auch die zweiszenige auf den ruhenden Jonas hinaus. Dabei hätte sich, wenn man das Auferstehungszeichen des Jonas nach dem Matthäusevangelium in Betracht zieht, gerade für die zweiszenige Darstellung der Meerwurf und die Rettung aus dem Fisch, also die beiden ersten Szenen, anbieten müssen. Wenn die sich aus der Bibel nahelegende Zweierkombination nicht aufgegriffen wurde, ist dies ein Zeichen, wie stark und unverzichtbar das Motiv der Jonasruhe im Bewußtsein und in der Tradition war. Aus den zweiszenigen Darstellungen darf man den Schluß ziehen, daß die biblischen Szenen von Verschlungenwerden und Rettung im Vergleich zum Motiv der Ruhe sekundär sind. Wir dürfen davon ausgehen, daß die Jonasruhe das wichtigere Bild ist, zu dem für den Zweierzyklus ein anderes gesucht wurde. Wenn als zweites Bild in elf von vierzehn Fällen die Ausspeuungsszene gewählt wurde, dann wurde diese eben als die am ehesten zur Ruheszene passende Darstellung angesehen. Beide Szenen verbindet aber nicht das Jonasbuch miteinander. Auch hält nicht der Gedanke der Buße

Anapo N 10 und N 11. Die Kombination von Szene 2 und 3 in Callisto N 27. Domitilla N 60. Ermete (zerstört vgl. *Wilpert* [Anm. 17] 374 f.). Giordani N 7. N 11. Pietro e Marcellino N 16. N 39. N 45. N 47 (*Wilpert* [Anm. 17] 378). N 49. Prätexitat N 17. Ein weiterer Zweierzyklus in Pietro e Marcellino N 22 ist fraglich (*Wilpert* [Anm. 17] 374). Die Kombination von Szene 3 und 4 in Ermete N 3 (*Wilpert* [Anm. 17] 380). Eine weitere solche Kombination in Domitilla N 31 (*Wilpert* [Anm. 17] 370) ist ungesichert. Einen weiteren Zweierzyklus soll es in Domitilla N 62 gegeben haben (*Wilpert* [Anm. 17] 376).

³³ *Nestori* (Anm. 16) Ermete N 3 macht aber ein Fragezeichen zu diesem Bild und ist nicht sicher, ob es den aufgeschreckten Propheten darstellt.

³⁴ Nach *Nestori* (Anm. 16) gäbe es diese Kombination in den Malereien überhaupt nicht, denn er notiert im Coem. Maius N 5, anders als *Ferrua* (Anm. 32) 33 drei Szenen und kennt auch in N 38 anders als ältere Angaben bei *Ferrua* keine solche Kombination.

und Vergebung die beiden Szenen zusammen. Vielmehr dürfte eine originelle Neuschöpfung vorliegen, deren Aussageintention wir in erster Linie aus den Bildern selbst erheben müssen. Wir dürfen ferner annehmen, daß diese Neuschöpfung durch das Bedürfnis der Ausschmückung von Grabstätten entstanden ist und deswegen auch aus dem Sepulkralzusammenhang heraus seine beste Erklärung findet. Deswegen ist der Inhalt der Kombination von Rettungsszene und Ruheszene vielleicht doch am besten als allgemeiner Ausdruck der Rettung und des Gerettetseins des Lebens aus dem Tode wiederzugeben.

Doch darf man nicht vorschnell die gesamte Zweierkomposition in der Sepulkralsymbolik aufgehen lassen. Es sind ja in den Zweierzyklen zwei Elemente verschiedener Herkunft miteinander verbunden, weswegen man von einer gewissen Zweipoligkeit sprechen kann. Die Jonasruhe hat in der Bibel nur einen geringen Rückhalt³⁵ und verdankt ihr Entstehen wohl in erster Linie den Bedürfnissen der Sepulkralsymbolik³⁶. Das zweite Bild entstammt eindeutiger der biblischen Jonaserzählung. Die Geschichte von Meerwurf (zweimal) und Rettung (elfmal) herrscht dabei eindeutig vor, während die Geschichte von der verdorrten Staude nur einmal anklingt. Das überrascht eigentlich nicht, denn ohne Zweifel war die Geschichte von Meerwurf und Rettung leichter mit dem Sepulkralymbol des ruhenden Jonas zu verbinden als die Gestalt des aufgeschreckten Propheten. Und außerdem war die Geschichte von dem Verschlungenwerden und der Rettung schon im Neuen Testament mit dem Tod, nämlich mit dem Tod und der Auferstehung Jesu in Verbindung gebracht worden. Daß das so verstandene Jonaszeichen keine Nachwirkung gehabt habe, scheint recht unwahrscheinlich. Dagegen spricht nicht, daß in der altchristlichen Literatur an Jonas zunächst mehr als Mahnung zur Bekehrung erinnert wird. Die Erinnerung an Jonas als Zeichen der Auferstehung Christi im Sinne von Mt 12, 40 fehlt nicht völlig³⁷. Von daher besteht keine Schwierigkeit, die beliebte Kom-

³⁵ S. Anm. 9. *Styger* (Anm. 9) 81 gibt zu, daß im allgemeinen der ruhende Jonas „nicht sehr genau“ dem biblischen Text entspricht. Die Künstler hätten offenbar vor allem Wert auf das in der Bibel erwähnte umbraculum gelegt und sich im Anschluß daran die Freiheit genommen, den Propheten in Ruhe liegend statt sitzend wartend darzustellen. Für den liegenden Propheten sei dann das geläufige Schema aus der Profankunst zur Hand gewesen.

³⁶ *Stuiber* (Anm. 9) 136–151. Es sei die Darstellung der friedvollen Ruhe beabsichtigt gewesen, wofür man auf Vorlagen (Endymion) zurückgreifen konnte. *Stommel*, *Jonasdarstellungen* (Anm. 9) 49.

³⁷ Justin, dialog. 107: „Da er am dritten Tag auferstehen wollte, ... (hätte er nach der Forderung eines Zeichens) geantwortet ... , ... kein Zeichen wird ihnen gegeben werden außer dem Zeichen des Jonas“. Ebd. 108: „Trotzdem diese Geschichte des Jonas eurem ganzen Volk bekannt ist, und trotzdem Christus da er bei euch war, mit dem Rufe das Zeichen des Jonas werde er euch geben, ermahnt hatte, daß ihr wenigstens nach seiner Auferstehung von den Toten eure Sünden bereut ... habt ihr, nachdem ihr von seiner

bination der Szene 3 mit Szene 2 (bzw. seltener mit Szene 1) als eine Verbindung der Sepulkralfigur des ruhenden Jonas mit dem biblischen Jonaszeichen für Tod und Auferstehung im Anschluß an das Matthäusevangelium aufzufassen. Nimmt man die Verbindung der sepulkral-symbolischen Szene der Jonasruhe mit dem biblischen Jonaszeichen von Tod und Rettung als den entscheidenden Vorgang bei der Bildung des Jonasmotivs an, dann versteht man nicht nur das zweiszenige Bildprogramm, wie wir es eben ausgeführt haben, sondern auch die Ausgestaltung des Standardprogramms von drei Szenen. Das biblische Jonaszeichen von Verschlungenwerden und Rettung bestand ja aus zwei Szenen. Die Verbindung dieses biblischen Jonaszeichens mit dem Sepulkral-symbol der Jonasruhe ergab deswegen die Standarddarstellung von Meerwurf, Rettung und Ruhen im Gerettetsein. Die Zweibildkombination muß notgedrungen auf eine Szene des biblischen Rettungszeichens verzichten. Die Wahl fällt zumeist auf die dem Sepulkral-symbol der Ruhe im logischen Ablauf des Geschehens und in der Grundstimmung nächstliegende Szene der Rettung.

In den zweiszenigen Darstellungen zeigt sich vermutlich am besten die komplexe Gestalt des Jonasmotivs. Kann man aber diese Komplexität vielleicht auch im Sinn einer Entwicklung auflösen, kann man vielleicht sehen, wie dieses komplexe Motiv aus seinen Einzelementen zusammengewachsen ist? Es gibt doch eine ganze Reihe von *Einzelszenen* der Jonasgeschichte. Können diese vielleicht weiteren Aufschluß geben? Die Einzelbilder spielen im Jonasbildprogramm zahlenmäßig keine große Rolle. Nur in weniger als jedem vierten Fall erscheint die Jonasgeschichte in einem Einzelbild zusammengefaßt. Die dreifache Überzahl von mehrszenigen Kompositionen bestätigt die Komplexität des Jonasmotivs in der altchristlichen Malerei, so daß das Einzelbild schon fast zur Ausnahme wird. Es überrascht ferner nicht mehr, daß auch bei den Einzelbildern die Jonasruhe auf das eindeutigste dominiert. Sie kommt insgesamt achtmal, Meerwurf und Rettung je einmal vor, während der aufgeschreckte Prophet als Einzelszene fehlt³⁸. Die Einzelszene des Ruhenden findet sich wie der dreiszenige Zyklus im ältesten Bildmaterial der sogenannten Sakramentskapellen von San Callisto³⁹ (s. Taf. 2b).

Wegen dieser Überzahl und des hohen Alters wird die Deutung der Ruheszene für die Jonasmotivik noch einmal besonders wichtig. Für ihre

Auferstehung von den Toten erfahren habt, nicht nur euch nicht bekehrt...“. Übersetzung nach BKV² 33 (1917) 173–175 (*Hauser*).

³⁸ Die Ruheszene findet sich als Einzelbild in: Callisto N 6. N 24 (gegen *Wilpert* [Anm. 17] 369). Ciriaca N 3. Coem. Maius N 4. N 13. N 17. Domitilla N 27. Pietro e Marcellino N 53. Die Meerwurfsszene als Einzelbild in Domitilla N 36 und die Auspeisung als Einzelbild in Priscilla N 7. Ofters sind auch Einzelbilder von zerstörten Zyklen erhalten. Diese dürfen hier jedoch nicht mitgezählt werden.

³⁹ Callisto N 24 (Sakramentskapelle A 5) muß doch wohl als Einzelszene gesehen werden, gegen *Wilpert* [Anm. 17] 369.

Herkunft ist auf die Verwandtschaft mit bildlichen Formen in der nichtchristlichen Sepulkralkunst hingewiesen worden. Die Körperhaltung des Ruhens und die idyllische Gestaltung der Umgebung des Ruhenden weist solche Formverwandtschaft zweifellos auf. Es ist auch an ruhende mythologische Figuren wie Endymion erinnert worden, die bei der Entstehung der Ruheszene Pate gestanden hätten⁴⁰. Über selbstverständliche Anleihen in bildlichen Formen hinaus teilten die Maler christlicher Motive sicher auch manche Vorstellungen über den Zustand der Toten mit ihrer nichtchristlichen Umgebung. So dachte man sich verbreitet den Tod als einen Ruhezustand, in dem die Verstorbenen sich befinden. Diese Vorstellung liegt wohl als gemeinsame Grundlage ebenso den ruhenden mythologischen Figuren der nichtchristlichen Sepulkralkunst wie auch der christlichen Jonasruhe zugrunde. Aber wenn man nur das gleiche wie die Verfertiger nichtchristlicher Sepulkralsymbolik hätte sagen wollen, dann hätte man ja nicht ein anderes Motiv suchen brauchen. Der ruhende Jonas wird deswegen nie bloß dasselbe meinen wie zum Beispiel ruhende nichtchristliche mythologische Gestalten. Es ist nicht möglich, den ruhenden Jonas von der ganzen Jonasgeschichte und ihrer Rolle im christlichen Glaubensbewußtsein zu isolieren. Das läßt schon das vorherrschende Eingebundensein in ein mehrszeniges Bildprogramm nicht zu. Wenn das Bild des ruhenden Jonas mit dem christlichen Glaubenszeichen des Jonas verbunden ist, dann hat es mit dem christlichen Glauben etwas zu tun. Dann darf man auch annehmen, daß dieses Bild die Struktur des christlichen Glaubens widerspiegelt. Wie in der Glaubensmotivation das in Jesus Christus geschichtlich konkret gegenwärtige Heil das persönliche Heil der Gläubigen begründet, so führt die Erinnerung an ein Heilsparadigma im Bild dazu, daß ein solches Bild auch die eigene Heilserwartung schon ausdrückt. Erinnerung an die Heilsgeschichte und eigene Heilserwartung scheinen gerade im Bild der Jonasruhe auf eine eindrucksvolle Kurzformel gebracht zu sein. In der Szene der Jonasruhe allein schon konnte sich das Zeichen der Rettung aus der Heilsgeschichte, das auch der ruhende Prophet immerhin deswegen noch darzustellen vermag, weil seine Ruhe in der Bibel erwähnt wird⁴¹, und das Sepulkralzeichen der seligen Todesruhe, das der ruhende Schläfer gut zum Ausdruck zu bringen vermag, in einem Bild darstellen. Die Jonasruhe kann als Doppelsymbol bezeichnet werden. Wie es dem Wesen des Symbols entspricht, ist es als Doppelzeichen losgelöst sowohl von der Jonasgeschichte, die auf die als Ruhe nach der Rettung verstandene Szene reduziert ist, und losgelöst auch von der Wirklichkeit des Todes, die natürlich im Bild des Ruhens ebenfalls

⁴⁰ Sybel (Anm. 20) 217; Styger (Anm. 35); Stommel (Anm. 36); J. Engemann, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit (= JbAC Erg. Bd. 2) (Münster 1973) 70–74.

⁴¹ Bzw. aus dem erwähnten angenehmen Schatten, den die Staupe gab, bereitwillig erschlossen wird; s. Styger (Anm. 9) und Ferrua (Anm. 9).

nur in einem Aspekt geschildert wird. Aber gerade in der Abstraktion und zugleich Konzentration auf die Ruheszene kann das Bild zugleich zu einer Zusammenfassung und Verkündigung des biblischen Rettungszeichens wie zu einem prägnanten Ausdruck der Glaubenserwartung der an Ort und Stelle ruhenden Toten werden. In der Ruheszene wird das biblische Rettungszeichen gleichsam appliziert auf die hier ruhenden Verstorbenen und ausgeweitet zur eigenen Glaubensaussage. So versteht man, daß dem Bild eines ruhenden Jonas in Ciriaca N 2 der Name des Verstorbenen mit einem Wunsch beigeschrieben werden kann: *Zosimiane in Deo vivas*. Das Zeichen des ruhenden Jonas konnte für einen Gläubigen zugleich Erinnerung an das Paradigma der Rettung und Erinnerung an die Auferstehung Christi, für die ja das Zeichen des Jonas ebenfalls stand, wie auch im selben Bild Ausdruck der eigenen Heilserwartung sein.

Der Struktur des christlichen Glaubens entsprechend enthält jedes Bild der Heilsgeschichte eine Bestätigung oder einen Anstoß der Glaubenshoffnung auf eigenes Heil. In diesem Sinn wird jedes Bild der Heilsgeschichte zu einem Symbol der Heilserwartung, wie etwa das Bild Daniels oder Noes. Im Unterschied zu anderen Motiven ist im Jonasmotiv die Bestätigung und der Anstoß eigener Heilserwartung nicht bloß aus dem Symbol als Aussageintention zu erschließen, sondern findet die Heilserwartung neben der Erinnerung an das Rettungsparadigma einen zusätzlichen bildlichen Ausdruck dadurch, daß die Heilserwartung für einen Verstorbenen oder die eigene Heilserwartung bildhaft in das biblische Symbol hineingetragen wird und in der gleichen Szene zum Ausdruck kommt. Deswegen kann man in der Szene des ruhenden Jonas eine Zweipoligkeit annehmen. Sie ist die Reduktion des biblischen Jonasmotivs auf eine Szene und sie ist ein Sepulkralensymbol für die Totenruhe in einem. Aber andererseits widerspricht eine derartig komplexe Gestalt der normalen Einfachheit des Symbols. Deswegen war die zusammengezogene Darstellung zweier Anliegen, der Darstellung der Jonasruhe als Zeichen der seligen Todesruhe und der Darstellung der Jonasruhe als Kurzform des biblischen Rettungsparadigmas in einer Szene, keine befriedigende Lösung. In seiner entfalteten Gestalt gibt das Jonasmotiv klar seine zweipolige Zusammensetzung aus dem biblischen Zeichen der Rettung und dem sepulkralen Zeichen für das Ruhen im *refrigerium interim* zu erkennen. Da das biblische Rettungszeichen die zwei Phasen der Not und der Rettung enthält, stellt sich das volle Jonasbildprogramm in den dreiszenigen Kompositionen am besten dar. Die Integrierung von biblischem Rettungszeichen und Totenruhezeichen ist in allen verschieden umfangreichen Kompositionen voll gelungen. Insbesondere wirkt die Jonasruhe in dem dreiteiligen Zyklus wie der logische Abschluß der Jonasgeschichte selbst. Er war in Not und wurde gerettet und genießt nun in Ruhe sein Gerettetsein. Man merkt nicht mehr, daß dieser logisch scheinende Abschluß vom Jonas der Bibel wegführt und diesen auswechselt mit

den Toten, die dort ruhen, wo der ruhende Jonas gemalt ist. Trotz des Reichtums und der Vielfalt seines Bildprogramms blieb das Jonasmotiv wegen seiner harmonischen Integration von Sepulkralsymbolik und biblischem Rettungsparadigma vor allem im theologischen Umkreis von Tod und Auferstehung sowie allgemein von Heil und Leben. Die Erinnerung an den Bußprediger und an die Barmherzigkeit Gottes bei der Buße scheint weniger aufgenommen zu sein. Die Szene des aufgeschreckten Jonas ist am ehesten als Anhängsel der Ruheszene zu verstehen. Wenn man sich manche Darstellungen des aufgeschreckten Propheten ansieht⁴², ist man versucht anzunehmen, daß sich hier der ruhende Gerettete zur Auferstehung aufrichtet und nicht der unwillige Prophet auf die Zerstörung Ninives wartet. Die Verschmelzung von Sepulkralsymbolik und biblischem Rettungssymbol im Jonasmotiv hat ebensosehr sein ungewöhnlich reiches Bildprogramm verursacht, wie sie die große Beliebtheit der Jonasgeschichte in der Katakombenmalerei verständlich macht.

Wenn man die Entwicklung des Jonasmotivs und sein Bildprogramm in den Katakombenmalereien in einem Satz zusammenfassen wollte, dann könnte man sagen, der Wunsch der friedvollen Ruhe für die Toten ließ die Künstler nach dem Jonaszeichen der Rettung aus dem Tod im Sinne von Mt 12, 40 greifen. Beides bringt vor allem der dreiszenige Jonaszyklus zum Ausdruck. Er ist so alt und ursprünglich⁴³, daß kaum eine Einzelszene als ursprünglicher nachgewiesen werden kann. Diese Schlußfolgerung scheint sich aus der Untersuchung der verschiedenen Einzelszenen und der Kombinationen der Szenen des Jonasmotivs zu ergeben.

⁴² *Mitius* (Anm. 13) 35–41 bringt bei seiner Untersuchung der Szene des Jonas unter der Laube verschiedene Nuancen in der Darstellung der vierten Szene zur Geltung und erinnert an die Ähnlichkeit mit antiken Grabfiguren. Auch *Sybel* (Anm. 20) 218 f. glaubt, daß der Typus des „trauernden“ Jonas seine Vorgeschichte in der Antike hat, also eher dem Sepulkralbereich als dem biblischen Buch zuzuordnen ist.

⁴³ *L. De Bruyne*, *Refrigerium interim*, in: *RivAC* 34 (1958) 87–118; 113. *Engemann* (Anm. 40) 70.

Neue Erkenntnisse zum Handschriftenbestand der Biblioteca Apostolica Vaticana

Von WENDELIN KNOCH

Die bleibende Bedeutung der Vatikanischen Bibliothek für die dogmen-
geschichtliche Forschung soll durch die folgenden Hinweise auf die Ma-
nuscripti Vat. lat. 4304 und Vat. lat. 5046 ein wenig verdeutlicht werden.

1. Codex Vat. lat. 4304

Diese Handschrift enthält fol. 1 bis fol. 69 eine theologische Summe, die – vom Inventario Florio¹ als ‚anonym‘ bezeichnet – von A. M. Landgraf zu Recht Petrus von Capua zugesprochen worden ist², wie ein Vergleich mit Cod. Vat. lat. 4296 beweist. Doch darf nicht übersehen werden, daß Codex 4304 dem Cod. 4296 gegenüber eine eigene Akzentgebung erkennen läßt. Dem Schreiber von Cod. 4304 ist es offensichtlich darum zu tun, die Summe des Petrus v. C. als Lehrbuch vorzustellen. Deshalb kürzt er die ausführlichen Überschriften, die Cod. 4296 bietet, jeweils um den mit ‚et‘ bzw. ‚an‘ beginnenden zweiten Teil³. Wo eine solche Kürzung nicht möglich ist, kann die Überschrift sogar vollständig wegfallen⁴. Umgekehrt ergänzt Cod. 4304 und stellt auch um, sofern es dem Schreiber tunlich erscheint⁵. – Auf diese Weise bestätigt Cod. 4304 also, welche Bedeutung Petrus von Capua für die werdende ‚Scholastik‘ an der Schwelle des 13. Jahrhunderts gehabt hat.

Bisher übergangen sind die als fol. 70–83 dem Codex 4304 beige-
bundenen Sentenzen, in alphabetischer Ordnung zusammengestellt. Erhalten
sind von dieser Sammlung, die nur wenig älter als die Summe des Petrus
v. C. sein dürfte⁶, in Cod. 4304 allerdings nur einige Sentenzen zu den
Buchstaben A und B. Deren Bedeutung kann der Hinweis verdeutlichen,

¹ Inventarium Manuscriptorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae 5 (Inventario Florio) (o. J.) 200.

² Artur M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik (Regensburg 1948) 109.

³ Codex 4304, fol. 59^v bringt als Überschrift: „An Christus in morte fuit homo“, von Codex 4296 noch fortgesetzt: „et an divinitas fuit separata in morte Christi ab eius anima ut carne“ (fol. 62^v). Das gleiche gilt: Codex 4304, fol. 60^r, 61^r, 67^r.

⁴ fol. 60^{r/2}, 69^{r/2}.

⁵ fol. 62^r: ‚de legalibus ceremoniis‘ (als Ergänzung); fol. 67^{r/2} (als Beispiel für eine Umstellung).

⁶ siehe Landgraf, Einführung (Anm. 2) 44.

daß unter der Überschrift ‚de baptismo‘ bereits eine dreifache Taufmöglichkeit vorgestellt wird: „baptismus fluminis, flaminis et sanguinis“⁷.

Schließlich verdient Erwähnung, daß Cod. 4304 als fol. 101 bis 122 r/2 auch die Summe des Präpositinus enthält, gerichtet gegen die Sekten der Katharer und Pasaginer⁸. Das Incipit dieser Summe lautet vollständig: „Inani quidem ac pernicioſa ſcolasticarum quaſtionum ſubtilitate primus poſita eas potius quaſtiones et ſententias que de rebus ſalute neceſſariis fiunt quanta poſſumus diligencia pertractemus“⁹.

2. Codex Vat. lat. 5046

Dieſer Codex iſt biſher offenbar der dogmengeschichtlichen Forſchung entgangen, verdient aber eingehende Beachtung. Vom ‚Inventario S. Ranaldi‘ lediglich als ‚Liber Anonymi‘ ausgewieſen¹⁰, läßt er ſich aber doch mit Hilfe inhaltlicher Kriterien im Hinblick auf Datierung und Autorschaft genauer beſtimmen. So ſoll der Inhalt zunächſt einmal vorgeſtellt werden.

Der erſte Teil des Codex 5046 erweiſt ſich bei näherem Zusehen als Teil einer Sermonessammlung¹¹. Er beginnt: „De ſacramentis eccleſie locutum prius ſacramenta ponamus poſtea vero quod ſignificent prout dominus dederit exponamus. Quando enim eccleſia conſecratur. ſolus diaconus eam ingreditur. ianuas claudit. ibidem exſpectat epiſcopo.“

Die hier angekündigten Sakramentsausſagen ſind verloren¹². Dieſer erſte Teil bricht fol. VIII v ab¹³, iſt aber von einem ſpäteren Schreiber fol. VIII ſinnvoll und, wie dieſer ſelbſt meint, auch hinreichend gründlich zu Ende geführt worden¹⁴. Der nämliche Autor ſchließt Sentenzen an, die – zum 1. Teil inhaltlich paſſend – vor allem die Kirche und ihre Sakramente, kultische Zeremonien und Bräuche, und deren myſtiſch-allegoriſche Deutung beinhalten. Unter der Überschrift ‚Quo tempore eccleſia cepit eſſe‘

⁷ fol. 80 v/2.

⁸ Die Sekten werden prägnant charakteriſiert: „de cataris dicentibus mundum a diabolo factum“ (fol. 101 r), und: „de ſecta paſaginarum. dicunt enim chriſtum eſſe primam et puram creaturam“ (fol. 111 r/2); vgl. dazu *Landgraf*, Einführung (Anm. 2) 113.

⁹ Das Incipit iſt bei *Landgraf*, Einführung (Anm. 2) 113 unrichtig zitiert! – Ebd. 106 weiſt Landgraf noch darauf hin, daß fol. 93–100 v ein Fragment von ‚*Distinctiones ſuper pſalterium*‘ beinhalten.

¹⁰ *Inventarium Manuſcriptorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae 6* (Inventario S. Ranaldi) (1627) 43.

¹¹ 1 Lage à 4 Blätter = 8 Folioſeiten, Format 22,5 x 15, zweispaltig beſchrieben, zwanzigzeilig, gemäß der Paginierung des Gesamtcodex: I–VIII.

¹² Den Fragmentcharakter dieſes 1. Teils unterſtreicht auch die fehlende D-Initiale, für die Platz ausgeſpart iſt (e ſacramentis . . .).

¹³ fol. I r iſt von jüngerer Hand (19. Jh.?) in fahriger Schrift mit ſchwarzer Tinte als Überschrift ergänzt: ‚De conſecratione eccleſie‘.

¹⁴ fol. VIII r: „Hec autem de eccleſie conſecratione dicta ſufficiant“.

lesen wir: „Ecclesia.. domus dei.. est ab eterno. unde apostolus. Nos elegit deus ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius.“¹⁵

Biblich allegorisierende Gedanken bereichern die sich weiter anschließende Ekklesiologie, die eine Ausweitung erfährt in der allegorischen Übertragung menschlicher Körperteile auf den ‚Leib‘ der Kirche. Dazu als Beispiel der Abschnitt ‚De capite ecclesie‘: „Habet quoque ecclesia caput. Caput ecclesie sunt maiora membra in ecclesia. ut episcopi et prelati.“¹⁶ Christus, so fährt unser Text fort, ist der Bräutigam der Kirche. Deshalb scheint es dem Verfasser angemessen, der biblischen Ausdeutung dieses bräutlichen Verhältnisses Christi und der Kirche die allegorische Beschreibung eines irdischen Bräutigams – bis hin zur Hochzeit selbst – folgen zu lassen¹⁷.

Aussagen nämlichen Charakters schließen sich an zum Thema ‚de altare‘, ‚de trono episcopali‘, ‚de cancellis ecclesie‘¹⁸, zu Riten und Kultgegenständen, schließlich auch ‚de quatuor evangelistis et quare sub ceteris formis depinguntur‘¹⁹, sowie ‚de celo‘ und ‚de nubibus‘²⁰.

Darlegungen zur Sakramentenlehre bilden einen eigenen gewichtigen Teil²¹. Auch hier sind der katechetische Akzent und das liturgische Interesse des Verfassers deutlich faßbar. Unter der Überschrift ‚de christianizandis et baptizandis pueris‘ bringt Codex 5046 eine Beschreibung und Deutung des Taufritus. Von besonderem Gewicht aber sind die folgenden Aussagen zur Taufgewalt. „Dominus noster jhesus christus servis babtizandi ministerium dedit. set tamen nulli eorum babtizandi potestatem contulit. set sibi soli eam reservavit. Unde iohannes evangelista ait: Super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum. hic est qui babtizat in spiritu sancto. Set quomodo dicit. hic est qui babtizat in spiritu sancto? Numquit non apostoli omnisque Christi sacerdotes in spiritu sancto babtizantur? Revera quoscumque apostoli christique etiam nunc sacerdotes babtismatis aqua lavant. ipse solus eos in spiritu sancto babtizat. quia ipse tantum solus per spiritus sancti gratiam peccata relaxat. Ipsius quippe solus est peccatorum nexus solvere. sanctique spiritus dona tribuere.“²²

Die nämliche Aufmerksamkeit verdienen auch die Aussagen zum Taufsakrament. Unter der Überschrift ‚De diversitate bapismi‘ lesen wir: „Ait

¹⁵ fol. VIII r.

¹⁶ fol. X v.

¹⁷ fol. XI r/2: „De Christo sponso ecclesie et ubi desponsavit eam“; der Abschnitt endet fol. XIII r.

¹⁸ fol. XIII r–fol. XIII v.

¹⁹ fol. XV v.

²⁰ fol. XVI v/XVIII r.

²¹ fol. XIX r/XXXII r.

²² fol. XIX v/2–fol. XXI r. Dabei ist zu beachten, daß die (römische) Paginierung die Seite XX überschlagen hat! Zur Taufgewalt siehe: Artur M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik 3, 1 (Regensburg 1954) 169–209; bes. 172 f.

enim augustinus in libro de fide ad petrum. Ex illo tempore quo salvator dixit. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto. non intrabit in regnum celorum. absque sacramento bap̄tismatis preter eos qui in ecclesia sanguinem suum fundent aliquis vitam eternam accipere non potest. Item augustinus in libro quarto decimo de civitate dei.“²³ Dies gilt sogar für Bekenner und Katechumenen. Jedoch ist hinsichtlich der Erwachsenen einschränkend hinzuzufügen: „Hec enim sic sunt intelligenda ut soli habentes tempus excipiantur. Si enim aliquis habens fidem et caritatem voluerit bap̄tizari et non potest. necessitate preventus. supplet omnipotentis benignitas quod sacramento defuerat.“²⁴

Für die Kinder hält der Verfasser allerdings an einer rigoristischen Meinung fest. So lesen wir ‚De parvulis sine bap̄tismo morientibus‘: „Parvulis enim non sufficit fides sine sacramento ecclesie. qui si absque bap̄tismo fuerint defuncti etiam cum deferuntur ad bap̄tismum. dampnabuntur. Ait enim augustinus in libro de fide ad petrum: firmissime tene parvulos qui vel in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur vel de matribus nati sine sacramento bap̄tismi de hoc seculo transeunt. eterno supplicio puniendos.“²⁵

Hat Codex 5046 schon dadurch, daß die Schreibweise des Wortes ‚bap̄tismus‘ in den Überschriften von derjenigen des Textes (‚bap̄tismus‘) durchgängig abweicht, eine weitere bearbeitende Hand verraten, so wird diese ganz offenkundig an der den Taufaussagen folgenden Überschrift ‚De confirmatione que datur post bap̄tismum‘. Der Schreiber dieser Worte hat offenbar Aussagen zur Taufsalbung erwartet, während der Text sogleich zur Eucharistielehre übergeht. Hier nämlich lesen wir: „Post sacramentum bap̄tismi et confirmationis. sequitur eucaristie sacramentum. per bap̄tismum mundamur. per eucaristiam in bono confirmamur.“²⁶

Zum Sakrament der Confirmatio nimmt unser Text später Stellung, und dies unter der Überschrift ‚de confirmatione ab episcopis facienda‘. So bezeugt auch unser Codex 5046, daß die von den Priestern vollzogene Salbung nach der Taufe (sacri chrismatis unctio) als abschließender Teil der

²³ fol. XXI v.

²⁴ fol. XXI v/2.

²⁵ a. a. O.

²⁶ fol. XXII r. Unser Text fährt fort: „Non enim bap̄tismus estas vitiorum estinguit eucaristia spiritualiter reficit. Unde et excellenter dicitur eucaristia. hoc est bona gratia . . . ille totus sumitur qui est fons et origo tocius gratie. cuius figura precessit quando manna pluit deus patribus in deserto . . . Sicut ergo in mari rubro figura bap̄tismi precessit. ita in manna significatio dominici corporis. hec duo sacramenta demonstrata sunt ubi de latere Christi sanguis et aqua fluxerunt. quia Christus per sanguinem redemptionis et aquam ablutionis nos redimere a diabolo venit et a peccato.“

fol. XXIII r/2 heißt es weiter:

„Ut ergo in nobis sacramentum dominice passionis non sit otiosum. debemus imitari quod sumimus. et predicare ceteris quod veneramur.“

Taufzeremonie von der den Bischöfen vorbehaltenen Confirmatio zu unterscheiden ist²⁷. „Nunc autem sola confirmatio restat. que ab episcopis fieri iubetur. in qua totius christianae religionis plenitudine completur. In bap- tismo namque per spiritum sanctum datur remissio peccatorum. Hic ipse spiritus sanctus invitatur ut veniat. et domus ipsam quam sanctificavit (sc. in bap- tismo!) defendere et habitare dignetur.“²⁸

Unser Text belegt seine Auffassung mit der Geistbegabung der Apostel und fährt fort: „Nam et ipsi apostoli post bap- tismum acceperunt (sc. spiri- tum sanctum) quem utique in ipso bap- tismo iam acceperant in remissionem peccatorum. Neque enim credendum est eos non bap- tizatos fuisse. qui alios bap- tizabant. et ipsum dominum dixisse audierant. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto. non intrabit in regnum celorum. acceperunt autem et iterum spiritum sanctum. qui ligarent et solverent a peccatis. Insufflavit enim dominus in eos. ut ait ev- angelista. et dixit. accipite spiritum sanctum. quorum remiseritis peccata. remittuntur eis. et quorum retinueritis retenta sunt. Acceperunt autem iterum in die pentecostes ad totius virtutis et scientie perfectionem. ad cuius utique similitudinis per- fectionem hec ultima confirmatio fieri iubetur. In quo manifestum est quod hoc sacramentum non iteratur.“²⁹

Von Bedeutung ist weiter die unter der Überschrift ‚De bap- tismo hereticorum‘ ausgeführte Unterscheidung von ‚forma‘ und ‚virtus‘ in der Sa- kramentenlehre: „forma sacramenti et intus et extra dari potest. virtus autem sacramenti non nisi intra ecclesiam datur. Unde sancti romani ponti- fices spiritus dei pleni ammirabili providentia constituerunt. ut hii que ab hereticis veniunt. quoniam formam bap- tismi habent. nullatenus rebap- tizen- tur.“³⁰

Codex 5046 bietet auch Aussagen zur Ehe, die zwar unter die Sakra- mente gerechnet³¹, deren Sakramentalität aber nicht eigentlich zur Sprache gebracht wird. In der Antwort auf die Frage ‚Quare sponsus et sponsa benedicantur‘ wird vielmehr auf Christus selbst verwiesen, der die Ehe ‚approbiert‘ habe³².

²⁷ Vgl. dazu Hugo v. St. Victor, in: PL 176, 459/61. Zur histor. Entwicklung: F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, histor. u. dogmatisch dargestellt (Wien 1906) bes. 58/70.

²⁸ fol. XXVIII r/2.

²⁹ fol. XXVIII r/2–fol. XXVIII v; erst seit Petrus Cantor begründet allgemein die Verleihung eines ‚character‘ die Unwiederholbarkeit von Sakramenten; dazu: Landgraf, Dogmengeschichte (Anm. 22), 254/278, hier bes. 269.

³⁰ fol. XXVIII v/2; vgl. Decretum Gratiani (Lyon 1543) fol. 445.

³¹ Siehe fol. XXVII v: „Semel tantum et non sepius datur bap- tismus et confirmatio et ordinatio. Sacramentum vero altaris et penitentie et coniugii sepe (!) iterari videtur.“

³² fol. XXVI v/1–2; der Text lautet:

„Sponsus et sponsa a sacerdote benedicentur quod significat dominus nuptias appro- basset et confirmasse. fuerunt tamen quidam heretici. qui nuptiis detraxerunt. et eas non a deo concessas. set a diabolo docuerunt inventas ac traditas. Quid enim dominus de nuptiis

Welche Problematik der ‚institutio sacramentorum‘ gerade auch im Hinblick auf die ‚extrema unctio‘ innewohnt angesichts der Anathematisierung des Konzils von Trient³³ wird erkennbar, wenn Codex 5046 dazu feststellt: „Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Ait enim iacobus apostolus . . . Unde constat eum qui hanc unctionem fideliter devoteque percipit. et in corpore et in anima alleviari. – Sacramentum est ipsa unctio exterior. res sacramenti unctio interior. que peccatorum remissione et virtutum ampliacione perficitur.“³⁴

Schließlich sei auch noch vorgestellt, was Codex 5046 im Rahmen der Aussagen zu den ‚ecclesistiche ordines‘ im Abschnitt ‚De presbiteris‘ ausführte: „Septimus est ordo presbiterorum. Presbiter vero ut ait ysidorus grece. latine interpretatur senior. non pro etate vel de crepita senectute. sed propter honorem et dignitatem quam accipiunt. presbiteri nominantur. . . Hic ordo a filiis aaron initium sumpsit. Summos enim pontifices et minores sacerdotes instituit deus per moysen. qui ex precepto dei aaron in summum pontificem. filios vero eius unxit in minores sacerdotes. Christus quoque duodecim elegit discipulos prius quos apostolos vocavit. Quorum vicem gerunt in ecclesia maiores scilicet pontifices. Deinde alios septuaginta duos discipulos designavit. quorum vicem in ecclesia tenent presbiteri. Unus autem inter apostolos princeps estitit. scilicet petrus. cuius vicarius et successor est summus pontifex. Unde dicitur apostolicus. qui et papa vocatur. scilicet pater patrum. Hoc autem officio usus est Christus. Cum seipsum in ara crucis optulit. hic est sacerdos et ostia. et quando post cenam panem vel vinum in corpus suum et sanguinem comutavit. Christus enim dicitur sacerdos propter unctionem.“³⁵

Den Ausführungen zur Sakramentenlehre läßt Codex 5046 noch Sentenzen überwiegend liturgisch-kirchlichen Inhalts folgen³⁶. Eine Erklärung zum Fest Allerheiligen – von späterer Hand hinzugefügt – mündet ein in den Lobpreis Jesu Christi und ist insofern ein schöner Textabschluß³⁷.

sentiat. ipse demonstrat. Cum interrogatus fuisset a phariseis. si liceret homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa. respondet inter alia. Quod deus coniunxit homo non separet. Patenter insinuans adeo nuptias esse institutas. Hoc est enim quod legitur in genesi. Quam ob rem reliquit homo patrem suum et matrem et adherbit uxori sue. et erunt duo in carne una. Reliquit christus patrem cum dixit. Ego a patre exivi et veni in hunc mundum. Reliquet et matrem. sinagogam. que erat illi mater ex semine david. . . Si enim dominus nuptias non approbasset. numquam ad architrilini (!) nuptias venisset in quibus miraculum quo convivias letificaret facere dignatus est. aquam enim mutavit in vinum.“

³³ Vgl. DS 1601; der Verfasser wird dazu noch eine eigene Untersuchung vorlegen.

³⁴ fol. XXVII r/2 mit wörtl. Zitation von Jac 5, 14 f.

³⁵ fol. XXXI r/1–2 unter der Überschrift: „Quot sunt ecclesiastica (!) ordines.“

³⁶ U. a. fol. XXXII r/2 „de consecrationibus episcoporum“, fol. LX „de vestibus pontificalibus seu sacerdotalibus“.

³⁷ fol. LXXXVIII r, 14. Jh. (?).

Die Rückseite des letzten Folioblattes ist mit einem fragmentarischen Inhaltsverzeichnis beschrieben³⁸.

Nachdem Codex Vat. lat. 5046 nun mit wesentlichen Aussagen vorgestellt ist, bleibt noch die Frage zu beantworten, ob sich aus diesen Texten Ansatzpunkte für eine Datierung dieser Handschrift herauslesen lassen. Parallelen zu den liturgisch – allegorischen Ausführungen von Codex 5046 bietet in vielfacher Hinsicht der posthugonische ‚Liber de ceremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis‘³⁹. Die Betonung der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe (unter alleiniger Anerkennung des Martyriums als ‚Ersatztaufe‘) findet sich – außer bei Abälard und seiner Schule⁴⁰ – auch deutlich in der ‚Summa Sententiarum‘ sowie bei Bernhard von Clairvaux⁴¹. Die Einordnung der Ehe unter die Sakramente ist bei Magister Simon nachweisbar⁴². Und schließlich bietet Hugo von St. Victor offenbar das Vorbild für die Aussagen unseres Codex zur ‚extrema unctio‘⁴³.

Nehmen wir diese Andeutungen, die im einzelnen noch ergänzt werden könnten⁴⁴, zusammen, so ergibt sich, daß die Sentenzensammlung von Codex 5046 dem Victorinerkreis zuzurechnen und etwa um das Jahr 1150 zu datieren ist.

Jeweils aktuelle theologische Fragestellungen fordern auch eine gediegene Kenntnis des jeweiligen dogmengeschichtlichen Werdeprozesses. Für die Sakramentenlehre bedeutet dies die Notwendigkeit einer Beschäftigung namentlich mit der Frühscholastik. Der Blick auf die Codices 4304 und 5046 der Biblioteca Apostolica Vaticana hat die bleibende Bedeutung dieser Bibliothek für die dogmengeschichtliche Erforschung auch diesen Zeitraums erneut bewiesen.

³⁸ fol. LXXXVIII v; Beginn: „Iste sunt Rubrica istius libri. de sacramentis ecclesie I (!) quo tempore ecclesia coepit esse VIII.“ Das Verzeichnis gibt noch weitere Zwischenüberschriften und endet „de eodem“ XIX v.

³⁹ PL 177, 381/456; hier abgedruckt unter dem Namen von ‚Robertus Paululus‘.

⁴⁰ Abälard konnte sich mit seiner rigoristischen Meinung der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe für Kinder und Erwachsene (siehe PL 178, 845) hinsichtlich der Erwachsenen nicht durchsetzen. *Landgraf*, Dogmengeschichte (Anm. 22) 334, Anm. 3 zitiert Magister Udo, der Abälards Meinung anonym referiert (‚dicunt aliqui‘), dann aber hinzufügt: „sed hoc intelligendum est de illis qui utrumque facere possunt sed contempnunt“ (Cod. Bamberg. Patr. 127, fol. 65 v).

⁴¹ *Landgraf*, Dogmengeschichte (Anm. 22) 337 f.

⁴² *Heinrich Weisweiler*, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor, in: *Scholastik* 20/4 (1949) 59/87 und 232/267; hier: 248.

⁴³ PL 176, 577/578.

⁴⁴ Zum ‚forma‘-Begriff: *Landgraf*, Dogmengeschichte (Anm. 22) 112; zum Tauf- ‚ersatz‘ für Erwachsene: DS 741; zur ‚necessitas baptismi‘: der unter dem Namen Augustinus‘ zitierte Text stammt von Fulgentius (PL 40, 767) und wird „in der zeitgenössischen Theologie viel verwertet“ (*Ludwig Ott*, Untersuchungen z. theolog. Briefliteratur d. Frühscholastik [Münster 1937] 512).

Katholische Auslandsarbeit und deutsche Weltpolitik unter Wilhelm II.

Zur Stiftung der Dormition in Jerusalem (1898)

Von ERWIN GATZ

Als Wilhelm II. im Jahre 1898 anlässlich seiner Palästina-reise das Grundstück der sog. „Dormition de la Sainte Vierge“ auf dem Sion erwarb, auf dem nach der Überlieferung das Sterbehaus Mariens gestanden haben soll, und es dem Deutschen Verein vom Hl. Land zur dauernden Nutzung übergab, fand diese Geste ihr wohlkalkuliertes und vom Kaiser dringend erwartetes Echo¹. Denn obwohl die deutschen Katholiken ihm loyal und zunehmend sogar begeistert gegenüberstanden², mußte der Kaiser angesichts der damals neu aufbrechenden Paritätsdebatte³ um ihre politische

Ungedruckte Quellen

1. Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn
Türkei 162: Die diplomatische Vertretung der Türkei im Ausland, Bde. 1–5 (1886 bis 1901), zit.: A 1–5
Türkei 175a: Die Christen in der Türkei (Katholische Kirche), Bde. 1–20 (1886–1901), zit.: B 1–20
Türkei 175g: Das Coenaculum und die Dormition de la Sainte Vierge, Bde. 1–8 (1897–1920), zit.: C 1–8
Die ebenfalls eingesehenen Aktenbände Gesandtschaft Rom–Vatikan 888, 889, 890, 892 enthalten größtenteils parallele Stücke, bieten jedoch nichts Neues.
2. Historisches Archiv des Erzbistums Köln
Cabinettsregistratur
II/19, Konferenz-Verhandlungen Fulda, Bd. XX (1898), zit.: D
3. Stadtarchiv Köln
1006: Nachlaß Bachem
Nr. 13, Palästina-Fahrt des Kaisers Wilhelm II. Okt.–Nov. 1898, zit.: E
4. Bistumsarchiv Trier
108, Nachlaß Korum, Nr. 328, zit.: F
5. Nachlaß L. Janssen im Besitz von E. Janssen, Aachen zit.: G

¹ Zur Orientreise des Kaisers: o. V., Das deutsche Kaiserpaar im Heiligen Lande im Herbst 1898... bearbeitet nach authentischen Berichten und Akten (Berlin 1899); ergänzend: B. v. Bülow, Denkwürdigkeiten 1 (Berlin 1930) 242–260; E. Lindow, Freiherr Marschall von Bieberstein als Botschafter in Konstantinopel 1897–1912 (Danzig 1934) 44–47; zur zeitgenössischen katholischen Sicht vgl.: o. V., Nach Rom und Jerusalem. Erste deutsche Männerwallfahrt im Jubel-Jahre 1900 (Köln 1902) 298–307. Über die Traditionen zum Jerusalemer Mariengrab: C. Kopp, in: ThGl 45 (1955) 81–94.

² Zum Verhältnis Wilhelm II. zu den deutschen Katholiken: R. Morsey, in: HJ 90 (1970) 40–43 (Lit.).

³ Zur Paritätsdebatte: K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparterie 6 (Köln 1929) 7–10.

Unterstützung besorgt sein. Die Motive der großzügigen Schenkung waren jedenfalls vielschichtig und diese bildete mehr als jene generöse Geste, als die die Zeitgenossen sie feierten. In dem Vorgang spiegelte sich zugleich die Problematik des Verhältnisses zwischen den deutschen Katholiken und Wilhelm II., der sich den religiösen Traditionen des Hauses Hohenzollern verbunden fühlte, gleichzeitig aber als Kaiser der Katholiken erscheinen wollte.

Schon die Zeitgenossen haben daneben um die außenpolitische Bedeutung der kaiserlichen Schenkung gewußt. Aber erst die politische Korrespondenz aus dem Auswärtigen Amt in Bonn, auf die unsere Darstellung sich zur Hauptsache stützt, dokumentiert ihre vielfältige Verflechtung mit der internationalen Politik. Daß dies in erster Linie für die Türkei gilt, versteht sich von selbst. Aber auch die Interessen Frankreichs, der traditionellen Protektorsmacht der lateinischen Christen im Orient, wurden durch die wachsende Präsenz des Deutschen Reiches berührt. Die Rücksichtnahme der Kurie auf das von delikaten kirchenpolitischen Problemen belastete Frankreich rief dann wiederum den Protest der Reichsregierung hervor.

Seit der Übernahme des Auswärtigen Amtes durch Bernhard von Bülow (1897) hatte Wilhelm II. sich entschieden der „Weltpolitik“ zugewandt und damit das Kaiserreich der Front der imperialistischen Staaten eingereiht⁴. Die weltweite Expansion des deutschen Einflusses, die vom Ausbau der Flotte begleitet wurde, sollte seitdem nach dem Willen des Kaisers zugleich als nationaler Integrationsfaktor alle politischen Parteien außer der Sozialdemokratie zusammenführen. Das Zentrum ließ sich diesem Konzept freilich nicht ohne weiteres einfügen, gab aber schließlich im März 1898 durch seine Stimme den Weg zum Ausbau der Flotte frei⁵. Wilhelm II. demonstrierte dagegen im Zeichen des deutschen Weltprestiges, das ein entscheidendes Motiv seiner Außenpolitik bildete, den Schutz katholischer Missions- und Auslandsinteressen. Schon 1899 hatte die Reichsregierung im Zusammenhang mit der Antisklavereibewegung katholische Missionsstationen in Deutsch-Ostafrika militärisch geschützt⁶. Als aber im November 1897 in der chinesischen Provinz Süd-Schantung zwei deutsche Missionare ermordet wurden, ging sie viel weiter. Sie erzwang nämlich von China nicht nur eine unverhältnismäßig große Wiedergutmachung sondern benutzte den Vorfall auch als willkommenen Vorwand, die Kiautschou-Halbinsel militärisch besetzen zu lassen und damit dem Reich die schon lange

⁴ Dazu jetzt: *P. Winzen*, Bülows Weltmachtkonzept. Untersuchungen zur Frühphase seiner Außenpolitik 1897–1901 (= Schriften des Bundesarchivs 22) (Boppard 1977).

⁵ Dazu *K. Bachem* (Anm. 3) 5 (1929) 469–481.

⁶ Vgl. *H. Gründer*, „Gott will es“. Eine Kreuzzugsbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 28 (1977) 210–224. Der Autor stellt die bereits früher bekannte Tatsache, daß der deutsche Katholizismus über die Mission den Zugang zur Kolonialpolitik fand, noch einmal betont heraus.

angestrebte Einflußsphäre in China zu sichern⁷. Die Missionsleitung war sich der Problematik des lautstarken Schutzes bewußt, vermied es aber, sich offen auszusprechen. So nahm 1898 auch der Deutsche Verein vom Hl. Land die Hilfe des Kaisers für seine Interessen in Anspruch. Dabei unterstützte ihn der Breslauer Fürstbischof Kardinal Georg Kopp, der das schwierige Instrument der Kirchenpolitik im wilhelminischen Deutschland mit seltener Könnerschaft und Akkomodationsbereitschaft spielte.

Im katholischen Deutschland war das Interesse am Hl. Land um die Mitte des 19. Jahrhunderts neu aufgebrochen⁸. Seinen institutionalisierten Ausdruck fand das in der Gründung des „Verein vom Hl. Grab“ mit dem Sitz in Köln im Jahre 1855⁹. Dieser unterstützte das 1847 von Pius IX. wiederbegründete lateinische Patriarchat von Jerusalem und die Franziskanerkustodie und organisierte Pilgerreisen ins Hl. Land. Eine ganz andere Aufgabe hatte sich dagegen der 1885 ebenfalls im Erzbistum Köln gegründete „Palästina-Verein der Katholiken Deutschlands“ gesetzt¹⁰. Er sah, wie es im Gründungsaufwurf von 1879 hieß, seine Aufgabe darin, „für die Stärkung deutschen katholischen Wesens auf dem geheiligten Boden Palästinas“ Sorge zu tragen¹¹. Dieses Ziel ist auf dem Hintergrund des seit der Reichsgründung gewandelten Nationalbewußtseins zu sehen, das trotz des Kulturkampfes auch die preußischen Katholiken erfaßt hatte, obwohl es hier erst gegen Ende des Jahrhunderts voll zur Auswirkung kam. Die seit der Mitte der 80er Jahre zahlenmäßig anwachsende Gruppe deutscher Katholiken und die Institute des Palästina-Vereins haben sich von Anfang an um den diplomatischen Schutz des Reiches bemüht, womit die Frage nach der Reichweite des französischen Protektorates¹² aktuell wurde. Dieses ruhte z. T. auf einem vom Hl. Stuhl respektierten und bestätigten Herkommen, z. T. auf vertraglichen Vereinbarungen. Es war insofern von großer

⁷ P. Winzen (Anm. 4) 130–139; Fr. Bornemann, Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837–1909 (Steyl 1970) 338 f.; ders., Der selige P. J. Freinademetz 1852–1908. Ein Steyler China-Missionar (= Analecta SVD 36) (Rom 1976) 254–268.

⁸ Dazu V. Cramer, Ein Jahrhundert deutscher katholischer Palästina mission 1855 bis 1955 (= Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 49–51) (Köln 1956). Zu den bereits früher einsetzenden evangelischen Bemühungen vgl.: B. Karnatz (Hrsg.), Palästina und wir. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Jerusalemvereins (Berlin o. J. [1952]); K. Schmidt-Clausen, Die vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841 (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 15) (Berlin 1965); E. Roth, Preußens Gloria im Hl. Land. Die Deutschen in Jerusalem (München 1973) (journalistische Zusammenfassung ohne wissenschaftlichen Anspruch).

⁹ V. Cramer (Anm. 8) 10–24.

¹⁰ Ebd. 25–38. ¹¹ Zit. ebd. 28.

¹² Grundlegend: A. Bertola, Il protettorato religioso in Oriente e l'accordo 4 dicembre 1926 fra la Santa Sede e la Francia, in: ders., Scritti minori 3 (Turin 1967) 253–301; vgl. auch B. J. Slot, Diplomatieke bescherming van de katholieke Kerken in het Osmaanse Rijk 1600–1914, in: Het Christelijk Oosten 27 (1975) 96–112, dessen Interesse jedoch vornehmlich der älteren Zeit gilt.

praktischer Bedeutung, als die lateinischen Christen nicht vom Staatskirchenrecht der Türkei erfaßt sondern rechtlich als Ausländer betrachtet wurden. Ihre Vertretung gegenüber der Pforte nahm die französische Botschaft wahr, während der in Konstantinopel residierende päpstliche Delegat auf innerkirchliche Funktionen beschränkt und ohne amtliche Beziehungen zur Pforte blieb. Das französische Protektorat schloß jedoch nicht das Schutzrecht anderer Staaten für ihre im Osmanischen Reiche lebenden Untertanen aus. Leo XIII. hat angesichts der Zunahme europäischer Einwanderer am 22. Mai 1888 den lateinischen Patriarchen von Jerusalem Ludovico Piavi in einem zunächst streng geheim gehaltenen Schreiben darauf hinweisen lassen, daß die traditionellen Protektorate Frankreichs und Österreichs (für Albanien und Ägypten) fortbestanden¹³. Der deutsche Botschafter in Konstantinopel, Joseph M. von Radowitz, empfahl daher anlässlich einer der üblichen Streitigkeiten zwischen Orthodoxen und Franziskanern an den heiligen Orten, das Reich möge den deutschen Priestern seinen Schutz gewähren, die Rechte und Privilegien ihrer Klöster dagegen außer Betracht lassen¹⁴. Bismarck stimmte dem zu¹⁵. Dennoch bildete sich allmählich ein Schutzverhältnis gegenüber den vom Palästina-Verein unterhaltenen Instituten heraus. Darüber gibt ein Bericht des Jerusalemer Generalkonsuls Paul von Tischendorf vom Herbst 1889 nähere Auskunft¹⁶. Danach sah die Majorität des katholischen Klerus das französische Protektorat ungern, weil es nur noch politischen Zwecken diene. Dies ist auf dem Hintergrund der französisch-russischen Annäherung zu sehen, die 1894 zu einem förmlichen Bündnis führte. Frankreich verzichtete seitdem zugunsten Rußlands, das seit eineinhalb Jahrhunderten den Besitz Konstantinopels anstrebte, auf weitere Expansion im Orient und suchte statt dessen in Afrika und Asien einen Ausgleich. Aus diesen übergeordneten politischen Rücksichten widersetzte Frankreich sich auch nicht der massiven russisch-orthodoxen Mission bzw. Expansion in Palästina und insbesondere auch deren Ansprüchen an den heiligen Stätten. Nach Tischendorf interpretierten der lateinische Patriarch und die lateinischen Klöster das Protektorat lediglich als Schutzfunktion für die Ansprüche der Lateiner an den heiligen Stätten. Der französische Konsul Ledoulx postulierte dagegen ein Protektorat über sämtliche religiösen Institute und Ordensmitglieder, ganz unabhängig von ihrer Nationalität. Unter den in Palästina lebenden Ordensleuten bildeten Italiener die größte Gruppe. In beträchtlicher Zahl waren auch Franzosen vertreten, während Deutsche und Österreicher vergleichsweise wenig zahlreich waren.

Der Anspruch des französischen Generalkonsuls auf ein umfassendes Protektorat über die Anstalten des Palästina-Vereins führte 1892 zu einem

¹³ Abschrift: B 2; vgl. auch ASS 31 (1898/99) 194, Anm.

¹⁴ 15. Oktober 1888 Radowitz an Ausw. Amt; B 2.

¹⁵ 17. Oktober 1888 Bismarck an Radowitz; B 2.

¹⁶ 26. Oktober 1889 Tischendorf an Radowitz; B 3.

Zusammenstoß. Da sich nämlich die in den Anstalten des Vereins tätigen Lazaristen P. Wilhelm Schmidt und P. Heinrich Richen der Anerkennung des französischen Protektorates widersetzen, versuchte die französische Regierung auf den in Paris residierenden General der Lazaristen Druck auszuüben, damit er die beiden Priester abberufe¹⁷. Der Vorsitzende des Palästina-Vereins, Landrat z. D. Leopold Janssen (Burtscheid), wandte sich daraufhin mit einem Hilfsersuchen an den Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Adolf Freiherr Marschall von Bieberstein¹⁸. Janssen hatte im Kulturkampf als dezidiert Katholik schwere Laufbahn Nachteile erfahren, war aber dennoch ein begeisterter Patriot. Die Erfahrungen mit den französischen Ansprüchen haben den begeisterten Liebhaber des Hl. Landes in der Folge in diesem Patriotismus bestärkt. Janssen beklagte jedenfalls in dem erwähnten Schreiben, „daß bislang die Vertretung aller katholischen Angelegenheiten im Orient in der Hand Frankreichs“ liege und die deutschen Katholiken dadurch von der Teilnahme „an der Wiederaufrichtung Palästinas“ zurückgedrängt würden. Deren Absicht sei es, „eine der Würde und Bedeutung ihres Vaterlandes entsprechende Geltung im Hl. Lande zu verschaffen und selbständige Werke christlicher Devotion in Palästina zu errichten.“ Angesichts der französischen Pressionen bat er die Reichsregierung „um Schutz und Hilfe“. „Es handelt sich in der Tat um das Ansehen des deutschen Namens im Morgenland, es handelt sich um den ungehinderten Fortbestand eines Werkes, welches fruchtbringend nach vielen Seiten gewirkt und namentlich das nationale Selbstgefühl der Deutschen im Orient gehoben und ihre Stellung unter den dortigen europäischen Elementen gestärkt hat.“

Marschall erbat sofort Bericht von Tischendorf und wies ihn an: „Lassen Sie dort keinen Zweifel bestehen, daß wir diese ausschließlich deutschen Anstalten auch ferner als unter unserem Schutz stehend betrachten werden.“¹⁹ Für diesen Standpunkt gewann er auch die Unterstützung der Pforte²⁰. Die Reichsregierung leistete jedoch nicht nur in Jerusalem örtlichen Widerstand gegen das französische Drängen, sie versuchte auch auf diplomatischem Weg die Kurie gegen eine Abberufung der beiden gefährdeten Ordensleute zu gewinnen²¹. Der preußische Gesandte beim Hl. Stuhl, Kurd von Schlözer, der in Rom über ausgezeichnete Beziehungen verfügte²², trug Kardinal Mieczyslaw von Ledóchowski, dem als Präfekten

17 Einschlägige Korrespondenzen in B 5 und G.

18 21. Mai 1892 Janssen an Marschall; B 5.

19 2. Juni 1892 Marschall an Tischendorf; B 5.

20 9. Juni 1892 Radowitz an Ausw. Amt; B 5.

21 10. Juni 1892 Marschall an Schlözer; B 5.

22 Dazu: *Chr. Weber*, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B 7) (Mainz 1970) und: *ders.*, *Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 45) (Tübingen 1973).

der Propaganda die Orientmission unterstand, die Angelegenheit vor Ledóchowski, den die preußische Regierung 1874 zwangsweise seines Amtes als Erzbischof von Gnesen und Posen enthoben und der danach eine zwei-jährige Gefängnisstrafe wegen Vergehens gegen die Maigesetze abgebußt hatte, war seit der Versöhnungsära des Reichskanzlers Caprivi zum echten Freund Deutschlands geworden. Nach dem Tode Hergenröthers (1890) war er paradoxerweise mehrere Jahre lang der einzige „deutsche“ Kurienkardinal²³. Ihn also schaltete Schlözer ein und drohte handfest mit der Einstellung deutscher Finanzhilfen für die Missionszentrale in Lyon, falls die französische Forderung nicht aufgegeben werde²⁴. Der General der Lazaristen, bei dem letztlich die Entscheidung lag, war freilich auch nicht ganz frei, denn seine Genossenschaft erhielt von der französischen Regierung bedeutende Zuschüsse für ihre Auslandsarbeit und war daher auf deren Wohlwollen angewiesen. Da Ledóchowski keinen plausiblen Grund für die Abberufung der beiden Ordensleute anerkannte, konnten diese schließlich in Jerusalem bleiben²⁵. P. Schmidt sollte dort noch eine wichtige Rolle spielen.

Ähnlich verlief der Versuch des französischen Vizekonsuls in Haifa, der das dortige Hospiz der Borromäerinnen dazu veranlassen wollte, an Festtagen nicht die deutsche sondern die französische Flagge aufzuziehen²⁶. Auch diese Forderung wurde mit Unterstützung der Reichsregierung abgelehnt. Über die Motive für diese Hilfe gibt ein Telegramm Aufschluß, das Marschall damals an den Botschafter in Paris richtete²⁷. Darin heißt es: „Auf die deutschen Katholiken wird es einen guten Eindruck machen, wenn sie erfahren, daß die Regierung sich der deutschen katholischen Interessen im Orient mit Wärme annimmt.“ In der Ära Caprivi spielte dieser Gesichtspunkt eine wichtige Rolle. Die Pforte hat bei diesen und bei einigen ähnlichen Zwischenfällen stets die Auffassung des Reiches unterstrichen. Auch bei der Kurie konnten die preußischen Gesandten bzw. Kardinal Kopp, die Schlüsselfigur des zeitgenössischen preußischen Katholizismus, diesem Standpunkt stets Geltung verschaffen, obwohl dort das französische Protektorat formell nie in Frage gestellt wurde. Die Reichsregierung verwandte sich bei der Kurie auch wiederholt für den Verbleib des Patriarchen Piavi in Jerusalem, da dieser ein Gegengewicht gegen die Franzosen bildete.

Die Verschmelzung des Vereins vom Hl. Grab und des Palästina-Vereins, die sich 1895 nach schwierigen Verhandlungen zum „Deutschen Verein

²³ Zu Ledóchowski: E. Gatz (Hrsg.), Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914. Aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A 21) (Mainz 1977) Reg.

²⁴ So 16. Juni 1892 Schlözer an Caprivi; B 6.

²⁵ 26. Juni 1892 Schlözer an Caprivi; B 6.

²⁶ 9. Juni 1892 Bertrand an Oberin von Haifa; B 8. Ebd. begleitender Schriftwechsel.

²⁷ [...] August 1892 Ausw. Amt an Münster; B 7.

vom Hl. Land“ zusammenschlossen, hat dann das Gewicht der deutschen Präsenz in Palästina noch gestärkt²⁸. Die Reichsregierung nahm sich der Vertretung des neuen Vereins gern an. Dabei gingen die Verpflichtung zum Schutz der deutschen Auslandsinteressen und die demonstrative Fürsorge für den katholischen Volksteil mit dem Wunsch nach einer möglichsten Zurückdrängung des französischen Einflusses Hand in Hand. Die Entsendung von Staatssekretär Marschall als Botschafter nach Konstantinopel im Jahre 1897 markierte den Beginn einer neuen, vor allem wirtschaftspolitischen Hinwendung Deutschlands zum Osmanischen Reich²⁹. Ausschlaggebend für den weiteren Gang der deutsch-türkischen Beziehungen wurde jedoch erst die Orient- und Palästina-reise Wilhelms II. im Oktober/November 1898, die das Vertrauensverhältnis zwischen dem deutschen Kaiser und Sultan Abdulhamid fest begründete und auch das hohe deutsche Ansehen am Bosphorus, das durch politische Gewinnabsichten unbelastet war, weiter befestigte.

Den unmittelbaren Anlaß zu dieser seit 1897 geplanten primär religiös motivierten Reise bildete die Teilnahme des Kaisers an der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem. Evangelischerseits wollte man die Anwesenheit des Kaisers im Orient naturgemäß zu einer „bedeutsamen evangelischen Manifestation“ gestalten³⁰, und dies ist auch geschehen. Rücksichten auf den katholischen Volksteil ließen es jedoch geraten erscheinen, in Jerusalem auch die katholische Seite angemessen zu berücksichtigen. Dieses Anliegen war schon auf dem Landshuter Katholikentag von 1897 zum Ausdruck gekommen, wo der Vorschlag gemacht worden war, der Kaiser möge sich für eine Rückgabe des für die Christen an Erinnerungen reichen Coenaculum verwenden³¹. Sultan Soleiman II. hatte dieses Gebäude, in dem der Überlieferung nach Christus nicht nur das letzte Abendmahl gefeiert sondern auch das Bußsakrament gestiftet hatte, 1551 den Christen fortgenommen. Seitdem durften diese dort nicht einmal mehr ein Gebet sprechen.

Am 29. November 1897 wiederholte Julius Bachem in der Kölnischen Volkszeitung die Hoffnung auf Rückgabe dieser Stätte³². Der Hl.-Land-Verein wandte sich auch noch mit einem anderen Anliegen an das Auswärtige Amt. Am 12. Dezember 1897 legte Janssen Staatssekretär von Bülow dar, daß der seit 1889 amtierende Piavi, der zuverlässigste Freund der Deutschen in Palästina, gefährdet sei³³. Französische Bemühungen um

²⁸ V. Cramer (Anm. 8) 38. Ausführliche Dokumentation: G.

²⁹ Dazu: E. Lindow (Anm. 1).

³⁰ 27. August 1897 Barkhausen an B. Bülow; B 11.

³¹ Verhandlungen der 44. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Landshut 29. August bis 2. September 1897 (Landshut 1897) 310–315.

³² Ausschnitt: B 11.

³³ 12. Dezember 1897 Janssen an B. Bülow; B 11. Zur Person: A. Perrin, Centenaire du Patriarchat Latin de Jérusalem 1847–1947 (Jerusalem o. J. [1947]) 20–22.

seine Abberufung schienen damals zum Erfolg zu führen. Bülow sagte seine Unterstützung zu und ließ Kopp, der wenig später eine Romreise antrat, bitten, sich für das Verbleiben Piavis einzusetzen³⁴. Außerdem bat er Marschall, sich bei der Pforte im gleichen Sinn zu bemühen³⁵, während eine von dem österreichischen Botschaftsrat Johannes de Montel vorgeschlagene Gemeinschaftsaktion mit Österreich-Ungarn zugunsten des Patriarchen³⁶ nicht zustande kam, da Wien sich am Bosphorus zurückhielt. Als der preußische Gesandte beim Hl. Stuhl, Otto von Bülow, dann am 21. Februar berichtete, Piavi sei bereits abberufen³⁷, ließ der Staatssekretär noch einmal bei der Kurie auf den Verbleib des Patriarchen drängen³⁸, während Marschall einen herben, aber ungerechten Tadel dafür erhielt, daß es ihm nicht gelungen war, sich in dieser Sache bei der Pforte durchzusetzen³⁹. Marschall wies nun zwar diesen Vorwurf mit einleuchtenden Argumenten zurück, lenkte aber die Aufmerksamkeit Berlins zugleich auf die Möglichkeiten eines künftigen kirchenpolitischen Engagements. Am 25. Februar schrieb er an Friedrich von Holstein⁴⁰: „Zu den mannigfachen wichtigen Aufgaben, welche der deutschen Politik in der Türkei gestellt sind, gehört auch die Bekämpfung des Einflusses, den Frankreich sich in den kirchlichen Angelegenheiten der römisch-katholischen Christen in der Türkei und damit indirekt auch in politischen Fragen erworben hat.“ Dieser Protektoratsanspruch, so führte er aus, sei faktisch ausgehöhlt, seitdem sich die deutschen Institute dem Schutz des Reiches unterstellt hätten. „Der Papst selbst wird ja aus politischen Gründen niemals einen positiven Schritt gegen das französische Schutzrecht unternehmen, aber er wird den faktischen Zusammenbruch desselben um so eher anerkennen, als nach manchen Ansichten zu urteilen, ihm die französische Vormundschaft schon öfter unbequem geworden ist, und die schwächliche Haltung der französischen Regierung auch kirchliche Interessen ernstlich bedroht.“ Dank seines politischen Einflusses in der Türkei sei das Reich durchaus in der Lage, für seine Staatsangehörigen an die Stelle der französischen Schutzmacht zu treten. Auf die Personalpolitik der lateinischen Kirche in der Türkei lasse sich freilich wegen deren rechtlicher Sonderstellung über die Pforte kein Einfluß ausüben. Überall, wo kirchliche oder materielle Interessen der in der Türkei lebenden Deutschen zur Debatte stünden, sei die Hilfe der Pforte dagegen möglich.

³⁴ So 21. Dezember 1897 Hatzfeld-Trachenberg an B. Bülow; B 11.

³⁵ 10. Januar 1898 Ausw. Amt an Marschall; B 12.

³⁶ So 26. Januar 1898 O. Bülow an Hohenlohe; B 12.

³⁷ 21. Februar 1898 O. Bülow an Ausw. Amt; B 12.

³⁸ 22. Februar 1898 B. Bülow an O. Bülow; B 12.

³⁹ 23. Februar 1898 Marschall an B. Bülow und 24. Februar 1898 B. Bülow an Marschall; B 12.

⁴⁰ 25. Februar 1898 Marschall an Holstein; B 12.

Die Nachricht von der Abberufung Piavis war bereits in Berlin eingetroffen, als Kopp dem Staatssekretär am 26. Februar persönlich eine Denkschrift über den deutschen Verein vom Hl. Land überreichte, in der er u. a. noch einmal hervorhob, daß der lateinische Patriarch damals die einzige Stütze der deutschen Institute und Geistlichen in Palästina und seine Abberufung somit für diese höchst nachteilig war⁴¹. Es gelang dem einflußreichen Kardinal dann, Leo XIII. während seines Romaufenthaltes für eine Suspension der schon beschlossenen Abberufung zu gewinnen⁴². Bülow ließ daraufhin die Kurie wissen, Wilhelm II. „als politischer Schutzherr der deutschen katholischen Interessen im Hl. Lande“ danke für dieses Entgegenkommen und hoffe, daß man Piavi definitiv auf seinem Posten belasse⁴³.

Während sich die Reichsregierung in diesem personalpolitischen Punkt durchsetzen konnte, gelang ihr das auf einem anderen Gebiet nicht. Am 4. März 1898 telegraphierte Marschall, nach Ankunft von Außenminister Tewfik Pascha habe Leo XIII. vertraulich sondieren lassen, ob der Sultan geneigt sei, einen diplomatischen Vertreter an die Kurie zu entsenden⁴⁴. Der Papst hatte schon ein Jahrzehnt zuvor den Wunsch nach Errichtung einer Nuntiatur am Bosphorus geäußert, um das drückende französische Protektorat auszuhöhlen, doch waren vorsichtige Sondierungen damals auf den energischen Widerstand Frankreichs gestoßen⁴⁵. Marschall erkannte sofort die Tragweite der Angelegenheit und gab Tewfik Pascha zu verstehen, angesichts der vielen Lateiner im Osmanischen Reich seien diplomatische Beziehungen mit der Kurie normal. Gegenüber dem Auswärtigen Amt strich er dagegen die Minderung des französischen Einflusses heraus: „Die Entsendung eines türkischen Vertreters an den Päpstlichen Stuhl würde daher von weittragender Bedeutung für die Stellung der Lateinischen Kirche sein und jene französischen Präntentionen schwer treffen.“

In Berlin verlor man nun kostbare Zeit. Denn obwohl Bülow die Auffassung Marschalls teilte⁴⁶, machte doch erst eine Denkschrift Hol-

⁴¹ B 12 mit Vermerk von B. Bülow: „mir von Kard. Kopp am 26. 2. 1898 übergeben.“

⁴² 20. März 1898 Kopp an O. Bülow; B 12. Einen etwas anderen Zeitablauf nennt: 26. März 1898 Tischendorf an B. Bülow. Danach hatte Piavi schon am 27. Februar 1898 die Weisung erhalten, vorerst nicht nach Rom abzureisen; B 12.

⁴³ 23. März 1898 B. Bülow an O. Bülow; B 12. Piavi behielt das Jerusalemer Patriarchat bis zu seinem Tod am 24. Januar 1905.

⁴⁴ 4. März 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 3.

⁴⁵ Zusammenfassend: 22. März 1898 Holstein; A 3. Über päpstliche Bemühungen zur Herstellung diplomatischer Beziehungen in den Jahren 1847–48: *E. de Leone*, *L'Impero Ottomano nel periodo delle riforme (tanzîmât). Secondo fonti italiani* (Mailand 1967) 157–164. *L. Biskupski*, *L'origine et l'histoire de la représentation officielle du Saint Siège en Turquie (1204–1967)* (Istanbul 1968) ist unbrauchbar.

⁴⁶ 21. März 1898. B. Bülow an Marschall; A 3.

steins klar, wie weiter zu verfahren sei⁴⁷. Danach konnte der Sultan entweder mit den interessierten Regierungen – neben dem Deutschen Reich waren das vor allem Österreich-Ungarn, Italien und Spanien – verhandeln, was naturgemäß viel Zeit in Anspruch genommen hätte, oder er konnte durch die möglichst schnelle Ernennung eines diplomatischen Vertreters Paris überrumpeln. Nach seiner Meinung sollte Wilhelm II. den Sultan in seinem Vorhaben ermuntern. Diese Anregung griff Bülow sofort auf, und einen Tag später konnte er an Marschall telegrafieren, der Kaiser halte „die Einrichtung eines direkten diplomatischen Verkehrs zwischen dem Sultan und dem Papst . . . im Interesse des Sultans für dringend wünschenswert.“⁴⁸ Er empfahl zugleich Beschleunigung, damit Paris die Kurie nicht unter Druck setze. Über den Gesandten beim Hl. Stuhl ließ er auch Kopp und durch diesen den Papst informieren, der sich über die Berliner Intervention erfreut zeigte⁴⁹. Kopp antwortete dem Staatssekretär, „der Papst setzt die größten Hoffnungen auf Ihre leitende und beratende Tätigkeit und glaubt namentlich auch Ihres vollen Verständnisses von seiner schwierigen Lage, namentlich Frankreich gegenüber, sicher zu sein.“⁵⁰

Die Sorge vor französischen Pressionen veranlaßte die Reichsregierung nun, den Sultan noch einmal ganz gegen dessen Tendenz zur dilatorischen Behandlung aller wichtigen Fragen zur schnellen Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu drängen⁵¹. Marschall antwortete darauf, Abdulhamid habe die Errichtung einer diplomatischen Vertretung prinzipiell beschlossen⁵². Diese wichtige Grundsatzentscheidung kommentierte er folgendermaßen: „Der Beschluß des Sultans, sich beim Hl. Stuhle diplomatisch vertreten zu lassen, kann, wenn seine Ausführung nicht noch in letzter Stunde vereitelt wird, von weit tragenden Folgen begleitet sein, die sich keineswegs auf das kirchliche Gebiet beschränken.“ Für die Pforte sei nämlich die fortwährende Einmischung Frankreichs in türkische Angelegenheiten, die unter dem Vorwand des Protektorates geschähen, auf die Dauer unerträglich. Vom juristischen Standpunkt aus sei das Protektorat, soweit es sich auf Nichtfranzosen erstreckt, ein „Unding“, denn „das Recht, die eigenen Untertanen im fremden Lande zu vertreten“, stehe „jedem selbständigen Staate zu . . . Wer die Entsendung eines türkischen Vertreters zum Hl. Stuhl bekämpft, tastet also die Souveränität des Sultans an.“

47 22. März 1898 Holstein; A 3.

48 23. März 1898 B. Bülow an Marschall; A 3.

49 23. März B. Bülow an O. Bülow (B 12) und 24. März 1898 Kopp an O. Bülow (A 3): „Mit nicht geringer Freude nahm seine Heiligkeit die Mitteilung über die Intervention Seiner Majestät bei dem Sultan auf.“

50 28. März 1898 Kopp an B. Bülow; B 12.

51 28. März 1898 B. Bülow an Marschall; A 3.

52 29. März 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 3.

Am 3. April teilte Marschall mit, Abdulhamid habe Morel Bey, derzeit Botschaftsrat in Berlin, für den römischen Posten ausersehen⁵³. Dieser Vorschlag fand jedoch in Berlin keine Gegenliebe, da der Designierte als indiskret galt und überdies als lateinischer Katholik keine ausreichende Distanz gegenüber der Kurie wahren könne⁵⁴. Auch die Reichsregierung schreckte also nicht vor jener Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Türkei zurück, die sie Frankreich vorwarf. Denn obwohl sie dem Sultan natürlich nur einen personalpolitischen „Rat“ geben konnte, erhob sie tatsächlich massiven Einspruch gegen Morel Bey, obwohl ein solcher nur dem Papst zugestanden hätte. Infolgedessen zog sich die Personaldebatte noch einige Zeit hin. Währenddessen hatte O. v. Bülow auftragsgemäß Kardinalstaatssekretär Rampolla über die schwebenden Verhandlungen informiert, doch gab dieser sich äußerst reserviert⁵⁵, während Ledóchowski großes Interesse zeigte⁵⁶. Wenig später sickerte dann die ohnehin erstaunlich lange geheim gehaltene Angelegenheit durch, und am 15. April berichteten mehrere Zeitungen, die Einrichtung der Gesandtschaft stehe unmittelbar bevor⁵⁷.

Unterdessen blieb die französische Regierung nicht untätig. Ihr Botschafter in Konstantinopel wies zunächst nur darauf hin, seine Regierung werde keinen Nuntius am Bosphorus dulden⁵⁸. Davon war freilich bis dahin auch gar keine Rede gewesen. Abdulhamid hatte ja nur daran gedacht, wie Preußen und Rußland einseitig einen Vertreter bei der Kurie zu akkreditieren. Der französische Außenminister G. Hanotaux erklärte dem türkischen Botschafter dagegen unumwunden, seine Regierung werde sich mit allen Mitteln gegen die Entsendung eines türkischen Vertreters an den Hl. Stuhl wenden⁵⁹. Die Reichsregierung wies dagegen die Pforte immer wieder darauf hin, daß das Gesandtschaftsrecht zu den „unveräußerlichen Souveränitätsrechten eines jeden Staates gehöre und daß jede Macht, die dieses Recht bestreite, an die Substanz der Staatlichkeit rühre⁶⁰. Außerdem suchte sie dem Sultan deutlich zu machen, welchen „Zuwachs an Macht und Unabhängigkeit“ er durch das, wenn auch nicht voll ausgebaute Gesandtschaftswesen gewinne. Abdulhamid war denn auch, nachdem er einmal den Beschluß gefaßt hatte, bereit, ihn durchzuführen. Da sein erster Kandidat nicht die Zustimmung Berlins gefunden hatte, benannte er Assim Bey, bis 1897 Gesandter in Athen und vorher lange Generalkonsul

53 3. April 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 3.

54 4. April 1898 B. Bülow an Marschall; A 3.

55 2. April 1898 O. Bülow an Ausw. Amt; A 3.

56 11. April 1898 B. Bülow an O. Bülow und 12. April 1898 O. Bülow an B. Bülow;

A 3.

57 Belege: A 3.

58 16. April 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 3.

59 16. April 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 3.

60 Z. B. 15. April 1898 B. Bülow an Marschall; A 3.

in Budapest⁶¹. Ihn präsentierte er über den Delegaten Agostino Bonetti in Konstantinopel, dessen sich Leo XIII. bereits bei seinen ersten Kontakten bedient hatte, dem Papst.

Während man in Berlin also über die einzelnen Schritte der Pforte und die prinzipielle Reaktion der französischen Regierung gut unterrichtet war, blieb die Haltung der Kurie offen. Denn eine Anregung des Papstes mußte unter Leo XIII. nicht ohne weiteres mit der offiziellen Linie des Hl. Stuhles kongruieren, da dieser Papst häufig unabhängig, ja mitunter gegen seinen Staatssekretär agierte⁶². Am 18. April telegraphierte O. v. Bülow, de Montel halte es „für gänzlich ausgeschlossen, daß türkischer Vertreter hier angenommen werden könnte“⁶³. Nach seinen Informationen hatte sich Leo XIII. seinerzeit durch den türkischen Generalkonsul in Rom dazu bewegen lassen, ohne Wissen seines Staatssekretärs in Konstantinopel zu sondieren. „Kardinal Rampolla, vom französischen Botschafter stark beeinflußt und Verstimmung des höheren französischen Klerus fürchtend, wird unerschütterlichen Widerstand leisten.“ Falls aber – so de Montel – die Kurie wider alles Erwarten dennoch auf die Errichtung diplomatischer Beziehungen mit Konstantinopel eingehe, würde sich die Spannung mit Frankreich noch mehr steigern. Die französische Presse berichtete jedenfalls damals, Leo XIII. sei bzgl. seiner Sondierungen auf einen Vorschlag des türkischen Generalkonsuls hereingefallen. Tatsächlich entsprach die Schaffung solcher Beziehungen jedoch durchaus den Ideen des Papstes, der damit zugleich seinen eigenen Souveränitätsanspruch unterstreichen wollte. Im übrigen hatte de Montel die Lage klar beurteilt. In Berlin wogen seine Äußerungen diesmal jedoch wenig und B. v. Bülow wollte daraus nur soviel entnehmen, daß Österreich keine diplomatischen Beziehungen zwischen der Pforte und dem Hl. Stuhl wünsche, da es um sein eigenes Protektorsratsrecht in Albanien fürchtete⁶⁴.

Nachdem Abdulhamid seinen Kandidaten amtlich präsentiert hatte, lag die Entscheidung in Rom. Und diese suchte Staatssekretär Bülow nun mit allen Mitteln zu beeinflussen. Dazu reichte der normale diplomatische Kanal jedoch nicht aus. Wie so oft wurden daher auch jetzt wieder allerlei Nebenwege eingeschlagen. Den Auftakt machte der Zentrumsabgeordnete Franz Ludwig Prinz von Arenberg, der als Experte auf dem Gebiet der Kolonial- und auswärtigen Politik galt. Am 19. April wandte er sich nach sorgfältiger Abstimmung mit dem Auswärtigen Amt an Ledóchowski⁶⁵. Daß das Reich sich dieses Vermittlungsmannes bedienen mußte, um seinen Einfluß geltend zu machen, zeigt eindrucksvoll, wie schwach seine Position

⁶¹ 16. April 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 3.

⁶² Dazu *Chr. Weber*, Quellen und Studien (Anm. 22) 68–208.

⁶³ 18. April 1898 B. Bülow an Ausw. Amt; A 3.

⁶⁴ 19. April 1898 B. Bülow an O. Bülow; A 3.

⁶⁵ 19. April 1898 Arenberg an Ledóchowski; A 3.

bei der Kurie nach dem Fortgang Schlözers war. Arenberg wies in seinem langen Schreiben vor allem darauf hin, daß Leo XIII. persönlich die Aufnahme diplomatischer Beziehungen gewünscht und die Hilfestellung Deutschlands dafür dankbar begrüßt habe. Sich jetzt von dem Projekt zurückzuziehen, heiße Abdulhamid und Wilhelm II. brüskieren. Aber de Montels Vorhersage, daß Ledóchowski bei Leo XIII. nichts durchsetzen werde, bewahrheitete sich. Der Papst nahm dessen Darlegungen zwar interessiert zur Kenntnis, wollte die Entscheidung aus Opportunitätsgründen jedoch noch hinausschieben⁶⁶. Wenig später wußte der Gesandte zu berichten, Rampolla habe dem französischen Botschafter zugesagt, die Kurie werde einem türkischen Vertreter kein Agrément erteilen⁶⁷.

In dieser fast aussichtslosen Situation unternahm die Reichsregierung einen letzten Versuch, um mit Hilfe Janssens den Papst doch noch in ihrem Sinne zu beeinflussen. Für ihn skizzierte Holstein den Hergang der Verhandlungen noch einmal⁶⁸. Dabei ließ er freilich das außenpolitische Anliegen des Reiches, nämlich die Mehrung seines Einflusses zu Lasten Frankreichs im Orient, ganz außer Betracht und stellte die früheren Bemühungen als unpräzedenhaften Dienst an den kirchlichen Interessen dar. So behauptete Holstein denn auch, der Autoritätsverlust Leo XIII. sei unabsehbar, wenn die von ihm selbst eingeleitete Aktion jetzt im Sande verlaufe.

Als Janssen in Rom eintraf, waren die Erwartungen des Gesandten und seiner Kontaktleute auf den Nullpunkt abgesunken. Die päpstliche Verzögerungspolitik war für sie ein maskierter Rückzug⁶⁹. Am 10. Mai empfing Leo XIII. Janssen in Privataudienz⁷⁰. Er zeigte sich sehr interessiert, wies aber darauf hin, daß er Rücksicht auf Frankreich nehmen müsse, dessen Katholiken sich in schwieriger Lage befänden. Dabei ließ er auch die enormen finanziellen Opfer der französischen Katholiken für die Mission wie für den Hl. Stuhl anklingen. Finanzielle Erwägungen haben in der Tat in diesem Zusammenhang eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt, denn die aus Frankreich eingehenden Spenden waren seit der Hinwendung Leos XIII. zur Republik spürbar zurückgegangen, und eine weitere Verstimmung Frankreichs konnte auch in dieser Hinsicht unabsehbare Folgen haben⁷¹. Der Papst gab Janssen andererseits zu verstehen, er hoffe, bald einen türkischen Vertreter empfangen zu können, doch wünsche er, nicht

⁶⁶ 22. April 1898 Ledóchowski an Arenberg und 23. April 1898 O. Bülow an Ausw. Amt; A 4.

⁶⁷ 24. April 1898 O. Bülow an Ausw. Amt; A 4.

⁶⁸ 27. April 1898 Denkschrift von Holstein; A 4.

⁶⁹ 1. Mai 1898 O. Bülow an Ausw. Amt; A 4.

⁷⁰ Darüber 10. Mai 1898 O. Bülow an Ausw. Amt; A 4.

⁷¹ Am 25. Mai 1898 berichtete O. Bülow an Hohenlohe, der Hl. Stuhl habe einen jährlichen Finanzbedarf von 5 Mio. frs. Davon kämen 2 Mio. aus französischen Spenden. A 4.

gedrängt zu werden. Daraufhin stieg die Hoffnung auf einen günstigen Ausgang bei den deutschen Interessenten wieder⁷². Als Leo XIII. dann gar durch Bonetti dem Sultan mitteilen ließ, er akzeptiere dessen Kandidat Assim Bey, bitte aber darum, mit der Entsendung noch einige Monate zu warten^{72a}, hielt B. v. Bülow die Angelegenheit für durchgestanden. Am 21. Mai schrieb er an Kopp: „Die durch Msgr. Bonetti übermittelte prinzipielle Annahme des türkischen Vertreters macht es unmöglich, daß der Hl. Vater jetzt noch den nicht nur dem Sultan sondern auch S. M. unserem allergnädigsten Herrn gegenüber bekundeten Wunsch nach Herstellung eines direkten diplomatischen Verkehrs mit dem Oberhaupt des Islam etwa aus Rücksicht auf französische Empfindlichkeit desavouiert.“⁷³ Diese Zuversicht wurde freilich einen Monat später wieder getrübt, als O. v. Bülow berichtete, nach de Montel habe Bonetti durchblicken lassen, Rom sei nicht ernstlich gewillt, die diplomatischen Beziehungen zustandekommen zu lassen⁷⁴. Im übrigen sei der französische Botschafter bei der Kurie angewiesen, Rom demonstrativ zu verlassen, falls ein türkischer Vertreter beim Papst beglaubigt werde. Am 25. Juli bat Janssen dann noch einmal, zugleich im Namen von Kardinal Kremenzen, dem Protektor des Hl. Land-Vereins, Leo XIII. um die Aufnahme der erhofften diplomatischen Beziehungen⁷⁵. Am 14. September ließ dieser jedoch durch den Münchener Nuntius Benedetto Lorenzelli antworten, die Frage sei so delikats, daß man ihm volle Freiheit lassen müsse⁷⁶. Im diplomatischen Sprachgebrauch war das eine Absage. Janssen verstand diese jedoch nicht.

Die Vertreter des deutschen Katholizismus hatten in der Frage deutscher Präsenz und deutschen Einflusses im Orient ebenso wie die katholische Presse die Reichsregierung rückhaltlos unterstützt. Daher kam diese ihrerseits den Katholiken entgegen. In der bereits früher erwähnten Denkschrift über den Hl. Land-Verein, die Kopp Staatssekretär Bülow im Februar 1898 vor Antritt seiner Romreise überreicht hatte⁷⁷, war ausführlich von dem geplanten Erwerb des Coenaculum die Rede gewesen: „Daneben aber hält der Verein des Hl. Landes eine Erwerbung für eine Lebensfrage für ihn und zugleich für den größten Triumph des deutschen Prestiges. Es handelt sich um das Coenaculum und den Platz neben demselben, Dormition de la Sainte Vierge. Bereits vor drei Jahren hat der Verein des Hl. Landes mit dem Auswärtigen Amt in Berlin darüber verhandelt, dabei hat sich ergeben, daß wohl der Platz Dormition de la Ste. Vierge zu haben wäre, aber die Zustimmung des Sultans zu dem Ankaufe des Coenaculums

⁷² 20. Mai 1898 Aktennotiz von Holstein; A 4.

^{72a} 20. Mai 1898 Marschall an Ausw. Amt; A 4.

⁷³ 21. Mai 1898 B. Bülow an Kopp; A 4.

⁷⁴ 30. Juni 1898 O. Bülow an Hohenlohe; A 4.

⁷⁵ 25. Juli 1898 Janssen an Leo XIII., nebst weiteren einschlägigen Dokumenten: A 4.

⁷⁶ So 3. Oktober 1898 Janssen an B. Bülow; A 5.

⁷⁷ Vgl. o. S. 31.

kaum zu erreichen sei, da sich unter demselben das Grab Davids, ein muselmännisches Heiligtum befinde.“ Der Verein bitte die Reichsregierung daher um ihre Vermittlung bei dem Ankauf, für den er keine Kosten scheue.

Dieser Bitte hatte Kopp sich nachdrücklich angeschlossen und zugleich auf einige politische Aspekte der bevorstehenden Reise hingewiesen, die die kaiserliche Vermittlung bei dem geplanten Erwerb doppelt wünschenswert machten: „Wenn auch die Reise Sr. Majestät durch die Einweihung einer protestantischen Kirche veranlaßt ist, so darf doch diese weder als der alleinige Reisezweck gelten, noch darf auch dieser Zweck zu sehr hervortreten, weil auf allen Seiten Schwierigkeiten entstehen würden, falls Se. Majestät als protestantischer Fürst lediglich zu einer protestantisch-kirchlichen Feier auftreten würde. Es wäre zu befürchten, daß nicht allein die Schismatiker, sondern auch die Katholiken sich fernhalten und die Franzosen und ihre Freunde diese Situation zum Nachteil des deutschen Einflusses ausnützen würden. Nur dann wird der Nimbus des deutschen Kaisers in gebührendem Maße hervortreten, wenn Se. Majestät die Einweihung der protestantischen Kirche nur als einen Teil des Reiseprogramms betrachten und hinstellen, sonst aber als deutscher Kaiser, als Vertreter von Protestanten und Katholiken nach außen sich kennbar machen und als solcher mit dem denkbar größten Festgepränge von allen Seiten empfangen werden. Ich werde dafür Sorge tragen, daß beim Empfang Sr. Majestät nicht allein der Deutsche Verein des Hl. Landes, sondern auch Se. Majestät der Papst vertreten ist, um Allerhöchstdenselben als den Schutzherrn der religiösen Interessen der deutschen Reichsangehörigen daselbst zu begrüßen. Welch einen tiefen Eindruck würde es aber nicht allein auf die deutschen Katholiken, sowie den Hl. Stuhl, sondern auf die ganze katholische Welt machen, wenn Se. Majestät dann in Allerhöchster Person den Deutschen Verein vom Hl. Lande und also die deutschen Katholiken in den Besitz des Coenaculums einführen würden! Einen größeren Schlag würde man dem französischen Einflusse nicht versetzen können!“

Kopp hatte Leo XIII. über die geplante Rückgewinnung des Coenaculums informiert und dessen Zustimmung gefunden⁷⁸. Als der Kardinal auf der Rückreise in Wien bei Außenminister Graf von Goluchowski sondierte, fand er auch dort grundsätzliche Zustimmung⁷⁹.

Aber auch der Hl. Land-Verein blieb nicht untätig. Am 18. April, also bald nach der Rückkehr Kopp's, der Janssen sofort informiert hatte, wandte dieser sich noch einmal an Bülow⁸⁰. Der Vereinsvorstand, so schrieb er, habe mittlerweile einen förmlichen Ankaufbeschuß gefaßt und

⁷⁸ 20. März 1898 Kopp an O. Bülow; B 12.

⁷⁹ Goluchowski ging davon aus, daß „der Erwerb ein gemeinschaftlicher ‚pro indiviso‘ sei, indem man sich über die näheren Modalitäten leicht werde einigen können.“

^{28.} März 1898 Kopp an B. Bülow; B 12.

⁸⁰ 18. April 1898 Janssen an B. Bülow; B 12.

bitte die Regierung nochmals um ihre Vermittlung. Dabei hob Janssen die nationalen Aspekte des geplanten Erwerbs massiv hervor, verschwieg aber auch nicht, daß einige deutsche Bischöfe „nicht mit ganzer Sache für diese nationalen Bestrebungen des Vereins“ zu gewinnen seien und lieber eine „der Mission zugewandte Tätigkeit desselben“ sähen. „Die Früchte unserer Arbeit würden jedoch rascher reifen, unsere Erfolge würden noch größer und nach außen erkennbarer sein, wenn das Deutsche Reich Tatsachen schüfe, welche in augenscheinlicher Weise die Bedeutung bekundeten, die das Reich der Entwicklung katholischer deutsch-nationaler Werke in der terra sancta beilegt.“

Bülow ließ nun durch Marschall recherchieren, ob ein Erwerb des fraglichen Grundstückes überhaupt möglich sei⁸¹. Dabei ergab sich, daß das Coenaculum nicht zu erwerben war⁸². Religiöse Gründe, so führte der Botschafter aus, machten es dem Sultan unmöglich, in seine Abtretung einzuwilligen. „Es würde in diesem Fall eine solche Erregung durch die ganze islamische Welt gehen, die das Ansehen, ja selbst die Existenz des Sultans gefährden könnte, denn es würde sofort die Frage aufgeworfen werden, ob ein Sultan, der eine solche Handlung begeht, überhaupt noch die Eigenschaften besitzt, um die Würde eines Kalifen zu bekleiden.“ Eine Verletzung des religiösen Gefühls könne sogar die deutsch-türkische Freundschaft schädigen. Wenn nun aber auch das Coenaculum nicht zu erwerben sei, so gelte das nicht von der Dormition, einem unbebauten Grundstück. Evtl. Verhandlungen seien freilich nicht mit den Eigentümern zu führen, da diese einen überhöhten Preis forderten. Statt dessen könne der Sultan das Gelände erwerben und es zum gleichen Preis weitergeben. Bülow griff diesen Vorschlag auf und berichtete dem Kaiser am 4. Juni, wobei er seine Argumentation ausschließlich auf den Machtzuwachs des Reiches abstellte⁸³. Nach seiner Meinung sollte man alles unterstützen, „was einerseits dem französischen Prestige in der Levante Abbruch tun und andererseits den neuerdings mehr hervortretenden Antagonismus der deutschen gegen die französischen Katholiken in Orientangelegenheiten wachhalten kann.“ Falls der Hl. Land-Verein in der Lage sei, den Kaufpreis von 120 000 frs. aufzubringen, möge man ihm beim Ankauf helfen. Die Aufbringung dieser Summe bildete offenbar kein großes Problem⁸⁴, so daß Bülow den Botschafter mit weiteren Verhandlungen beauftragen konnte⁸⁵. Es waren die gleichen Tage, in denen Janssen einen letzten erfolglosen Versuch unternahm, Leo XIII. zur Annahme eines türkischen diplomatischen Vertreters zu bewe-

⁸¹ 23. April 1898 B. Bülow an Marschall; C 1.

⁸² 28. Mai 1898 Marschall an Hohenlohe; C 1.

⁸³ 4. Juni 1898 B. Bülow an Wilhelm II.; C 1.

⁸⁴ 27. Juni 1898 Janssen an Unbekannt nebst 14. Juli 1898 Vorstandsprotokoll Hl.-Land-Verein; C 1.

⁸⁵ 23. Juli 1898 B. Bülow an Marschall; C 1.

gen⁸⁶. Als sich bereits die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen abzeichnete, wurde die Situation durch ein weiteres Ereignis zusätzlich belastet. Der Vorstand des Hl. Land-Vereins hatte nämlich beschlossen, den Kölner Weihbischof Hermann Joseph Schmitz und einige andere Vorstandsmitglieder nach Jerusalem zu entsenden, um bei der Anwesenheit des Kaisers die deutschen Katholiken zu vertreten – von der Anwesenheit eines Kardinals, die Kopp im Februar in Aussicht gestellt hatte⁸⁷, war längst keine Rede mehr⁸⁸. Als Schmitz vorsorglich in Rom anfragte, ob evtl. Bedenken gegen seine Palästina-reise bestünden, erhielt er eine scharfe Absage. Diese ist auf dem Hintergrund jenes Schriftwechsels zu sehen, den Leo XIII. im August 1898 mit dem Erzbischof von Reims, Benoit Marie Kardinal Langénieux, einem der bedeutendsten unter den französischen Kirchenfürsten, geführt hatte. Dieser hatte sich nachdrücklich für den Fortbestand des französischen Protektorates eingesetzt. Am 20. August hatte der Papst dann die Gründung eines entsprechenden Nationalkomitees ausdrücklich begrüßt⁸⁹. Der französische diplomatische Einfluß wurde jetzt wieder so stark, daß Marschall am 11. September besorgt telegraphierte, er fürchte, die deutschen Institute könnten anläßlich der Kaiserreise gezwungen werden, die französische Flagge zu zeigen⁹⁰. „Vor allem fürchte ich, daß die protestantische Geistlichkeit, die an sich gern bereit ist, protestantischen Feiern eine Spitze gegen Rom zu geben, in ihrem Eifer noch erheblich gestärkt werden wird, wenn sie dort deutschen Katholizismus und Franzosentum vereinigt findet.“ Marschall hatte dem türkischen Außenminister erklärt, er werde jeden Versuch, „dem angeblichen französischen Schutzrecht Geltung zu verschaffen . . . nach wie vor als versuchten Eingriff in die Souveränität des Deutschen Reiches mit Entschiedenheit zurückweisen.“

Eine französische Flagge auf deutschen Instituten wäre in der für nationale Symbole besonders empfänglichen Epoche selbstverständlich vom Kaiser wie von der ganzen Bevölkerung als schwere Provokation betrachtet worden. Daher drängte Bülow auf Gegendemonstrationen, u. a. darauf, daß Wilhelm II. die Oberen der deutschen Institute demonstrativ empfang⁹¹. „Die Voraussetzung für diesen Beweis kaiserlicher Gnade ist selbstverständlich, daß die genannten deutschen Anstalten und ihre Leiter sich auf den Boden des deutschen Protektorats stellen und dies auch durch ihre äußere Haltung (Flaggen usw.) dokumentieren . . . Wir werden die dem Deutschen Reich als souveränem Staat zustehenden und unanfechtbaren Rechte und Pflichten gegenüber deutsch-katholischen Anstalten und Unter-

⁸⁶ Vgl. o. S. 35.

⁸⁷ Vgl. o. S. 37.

⁸⁸ Hierzu und zum folgenden 11. August 1898 Aktennotiz C. Bachem und 12. August 1898 Arenberg an Bachem; E.

⁸⁹ Text: ASS 31 (1898/99) 193–195.

⁹⁰ 11. September 1898 Marschall an Ausw. Amt; B 13.

⁹¹ 19. September 1898 B. Bülow an Ausw. Amt; B 14.

tanen wie überall so auch im Orient nicht verkümmern lassen, rechnen aber auf die patriotische Mitwirkung der deutschen Katholiken im Inland.“ Diese ließ sich über Arenberg, der engen Kontakt zum Hl. Land-Verein unterhielt, leicht erreichen⁹². Am 29. September wies Janssen die Leiter der deutschen Institute jedenfalls an, unter keinen Umständen ein französisches Hoheitsabzeichen zu zeigen⁹³. Das Auswärtige Amt drängte gleichzeitig auf Beschleunigung der Verhandlungen um den Ankauf der Dormition und auf strengste Geheimhaltung⁹⁴. Am 2. Oktober gab Abdulhamid schließlich sein grundsätzliches Einverständnis⁹⁵. Marschall, der in Konstantinopel trotz seiner kurzen Amtszeit bereits über beachtlichen Einfluß verfügte, gelang es schließlich, den Ankauf definitiv durchzusetzen⁹⁶. Das Grundstück wurde in der Eile zunächst auf den Namen des Generalkonsuls Tischendorf eingetragen⁹⁷.

Während die Ankaufsverhandlungen also trotz aller Schwierigkeiten erfolgreich endeten, ereignete sich unmittelbar vor Beginn der Reise des Kaisers (12. Oktober) noch einmal ein Eklat, der zunächst beachtliches Aufsehen erregte, dann aber doch keinen ernsthaften Schaden anrichtete. Am 8. Oktober empfing Leo XIII. einen der großen von Léon Harmel (Reims) geführten französischen Arbeiterpilgerzüge. In seiner Ansprache beschränkte er sich jedoch nicht auf eine Stellungnahme zur sozialpolitischen Entwicklung, er nahm die Anwesenheit einiger Mitglieder des Assumptionistenordens, der im Orient arbeitete, zum Anlaß, seinen Brief an Langénieux zu rekapitulieren und das französische Orientprotektorat erneut zu bestätigen⁹⁸. Wilhelm II. empfand die Erklärung zu diesem Zeitpunkt als persönliche Brückierung für ihn als „Schutzherrn“ der deutschen Reichsangehörigen und deutschen katholischen Interessen⁹⁹. Daher verfügte er eine demonstrative Abberufung des Gesandten beim Hl. Stuhl, der sich gerade in Urlaub befand¹⁰⁰. Diese Nachricht erreichte O. Bülow in Karlsruhe, wo er auf der Rückreise nach Rom erkrankt war¹⁰¹. Bereits am 5. Oktober waren in einem Gespräch mit B. Bülow sein Abschiedsgesuch für Ende Oktober und die Abberufung für November vorgesehen worden. Ob Bülow wirklich

⁹² 20. September 1898 Mumm an Arenberg; B 14.

⁹³ 29. September 1898 Janssen an die Leiter der deutschen Institute; B 14.

⁹⁴ 12. September 1898 Ausw. Amt an Marschall; C 1.

⁹⁵ 2. Oktober 1898 Marschall an Ausw. Amt; C 1.

⁹⁶ 7. Oktober und 13. Oktober 1898 Marschall an Ausw. Amt; C 1.

⁹⁷ Die Urkunde über den Erwerb durch den Kaiser in C 3.

⁹⁸ Text: Osservatore Romano 8./9. Oktober 1898. Bericht darüber 9. Oktober 1898 Below an Hohenlohe; B 15.

⁹⁹ Eigenhändiges Marginal Wilhelms II. zum Bericht Belows vom 3. Oktober 1898: Leo XIII. habe „in unverschämter Weise den Langénieux-Brief bestätigt“. B 14.

¹⁰⁰ 9. Oktober 1898 B. Bülow an O. Bülow: „Auf Allerhöchsten Befehl Sr. M. er suche ich Ew. &, bis auf weiteres nicht nach Rom zurückzukehren.“ B 14.

¹⁰¹ Diese und die folgenden Mitteilungen, soweit nicht anders belegt, nach freundlicher Auskunft des Auswärtigen Amtes.

ein so schwacher Gesandter war, wie Chr. Weber behauptet¹⁰², sei dahingestellt. Kopp hatte sich jedenfalls wenige Monate zuvor noch für seinen Verbleib ausgesprochen¹⁰³. Auf Veranlassung des Staatssekretärs schrieb er jetzt sein Abschiedsgesuch¹⁰⁴. Darin begründete der fast 71jährige seinen Schritt selbstverständlich mit seinem Alter und seinem Gesundheitszustand. Er fügte dann aber hinzu: „Endlich leugne ich nicht, daß die neuerliche politische Haltung der Kurie gegenüber der Regierung unseres Allergnädigsten Herrn meine Dienstfreudigkeit beeinträchtigt und mir für absehbare Zeit die Zuversicht auf eine gedeihliche Wahrnehmung meiner bisherigen amtlichen Funktion geraubt hat.“

In der Öffentlichkeit erregte die Bekanntgabe dieser personalpolitischen Entscheidung das beabsichtigte Aufsehen. Die katholische Bevölkerung und das Zentrum standen dabei ganz auf seiten der Regierung. Dafür ist ein wohl von Arenberg inspirierter Artikel charakteristisch, der am 11. Oktober in der *Germania* erschien. Dort hieß es, man vermute, das Auswärtige Amt habe „damit nicht so sehr dem Hl. Vater als dem Kardinalstaatssekretär Rampolla seine Mißstimmung über die Protektoratsfrage... kundgeben wollen, damit aber zugleich betont, daß Deutschland, welches seine eigenen Landeskinder im Orient selbst zu schützen gewillt und imstande ist, kraft seiner Souveränitätsrechte in diesem Punkte von keiner anderen weltlichen Macht, insbesondere nicht von der französischen Regierung mit ihren Protektoratsansprüchen eine Einmischung dulden will.“¹⁰⁵ Die katholische Presse hat diese Version, über die Rampolla äußerst verstimmt war, allgemein übernommen¹⁰⁶. Der Kardinalstaatssekretär hat dagegen versucht, der päpstlichen Verlautbarung jede antideutsche Spitze abzusprechen, da sie lediglich den Status quo bestätigt habe¹⁰⁷. Andererseits wollte freilich die Reichsregierung eine allzu starke Verstimmung Rampollas vermeiden und so führte dann die Einholung des *Agréments* für den neuen preußischen Gesandten Wolfram Freiherr von Rotenhan am 16. Oktober, die Rampolla auch bald aussprechen konnte, das Ende der flüchtigen Verstimmung herbei.

102 „Mit Otto von Bülow sank die preußische Vatikangesandtschaft wirklich zur bloßen Poststelle ab.“ *Chr. Weber*, Quellen und Studien (Anm. 22) 467.

103 28. März 1898 Kopp an B. Bülow: Er halte das Verbleiben O. Bülows in Rom „für unsere Beziehungen noch immer für ersprießlich“. B 12.

104 Es ist datiert vom 10. Oktober 1898. Dazu auch 27. Oktober 1898 O. Bülow an Graf Pourtalès: „Da ich in dieser Anheimgabe den Wunsch erblicken zu sollen glaubte, die gegen den Vatikan geplante Demonstration durch die Nachricht meines Rücktrittes zu verstärken, so gab ich derselben umgehend Folge...“

105 Ausschnitt: B 15.

106 So 12. Oktober 1898 Monts (München) und 13. Oktober 1898 Eisendecker (Karlsruhe) an Hohenlohe, (B 15). Am 13. Oktober 1898 hatte auch Stablewski dem Kardinalstaatssekretär die Erregung des katholischen Volksteiles geschildert. So 15. Oktober 1898 Below an Ausw. Amt; B 15.

107 21. Oktober 1898 Below an Hohenlohe; B 15.

Unterdessen nahm die Orientreise des Kaisers ihren glanzvollen Verlauf und steigerte den Monarchen in eine immer festlichere Stimmung. Daher äußerte er den Wunsch, das Grundstück auf dem Sion nicht nur für den Hl. Land-Verein zu erwerben, sondern das auch in möglichst feierlicher Form bekanntzugeben. Die strenge Geheimhaltung der Ankaufverhandlungen hatten es dem Verein jedoch nicht möglich gemacht, Vorbereitungen für die Entgegennahme der kaiserlichen Erklärung zu treffen. Janssen konnte z. B. nicht mehr rechtzeitig in Jerusalem eintreffen¹⁰⁸. Daher beauftragte er die beiden in den Anstalten des Vereins tätigen Lazaristen W. Schmidt und Z. Bieber, die kaiserliche Erklärung entgegenzunehmen¹⁰⁹. Auch andere Einzelheiten wurden erst in den letzten Tagen entschieden. So riet Arenberg, „es sei besser, das Grundstück nicht aus der Hand zu geben, ehe nicht alle Bedingungen erfüllt seien, um dasselbe unter deutschen Schutz zu stellen, und er rate davon ab, das Grundstück etwa an Piavi zu übergeben.“¹¹⁰ Daher entschloß sich der Kaiser, die für den Ankauf erforderliche Summe persönlich bereitzustellen und es dem Verein zu überlassen, seine eigenen Mittel anderweitig zu verwenden¹¹¹. Wilhelm II. behielt das Grundstück als persönlichen Besitz, stellte es dem Verein aber zur freien Nutznießung zur Verfügung¹¹². Nach seiner Vorstellung sollten dort eine Kirche, wozumöglich mit einer Benediktinerniederlassung entstehen¹¹³. Bis zur öffentlichen Grundstückübergabe sollte die Angelegenheit vertraulich behandelt, dann aber in der Presse auf ihre große Bedeutung hingewiesen werden „unter dem Gesichtspunkt einmal kraftvoller, praktischer Betätigung des Kaiserlichen Schutzes über alle deutschen Katholiken im Auslande wie im Inlande, sodann der Aufrechterhaltung vollster Parität, angesichts der Kircheneinweihung aber auch weiter unter dem Gesichtspunkt energischer Wahrung und Förderung unserer nationalen Interessen.“¹¹⁴

Am Nachmittag des Reformationsfestes, dem 31. Oktober, übergab Wilhelm II. das Grundstück in Anwesenheit Piavis den Vertretern des Vereins¹¹⁵. Neben der glanzvollen Einweihung der Erlöserkirche, die am Vormittag in Anwesenheit der Spitzen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands und anderer europäischer Länder stattgefunden und bei der der Kaiser selbst eine längere Rede gehalten hatte, fiel dieser, wiewohl würdige Akt, vergleichsweise bescheiden aus, was die evangelischen Chro-

¹⁰⁸ So 17. Oktober 1898 Richthofen an B. Bülow (C 1) und 27. Oktober 1898 Aktennotiz von Bachem (E).

¹⁰⁹ 20. Oktober 1898 Janssen an Arenberg und 20. Oktober 1898 Richthofen an B. Bülow (C 1).

¹¹⁰ 17. Oktober 1898 Richthofen an B. Bülow; C 1.

¹¹¹ 25. Oktober 1898 B. Bülow an Richthofen; C 1.

¹¹² 1925 wurde es dann auf den Erzbischöflichen Stuhl Köln übertragen; V. Cramer (Anm. 8) 47 Anm.

¹¹³ 19. Oktober 1898 B. Bülow an Ausw. Amt; C 1.

¹¹⁴ 25. Oktober 1898 B. Bülow an Richthofen; C 1.

¹¹⁵ Das deutsche Kaiserpaar im Heiligen Lande (Anm. 1) 257–268.

nisten der Reise mit Befriedigung konstatierten. Dabei hißten Matrosen auf dem Grundstück die kaiserliche Standarte – ein für die symbolgewohnte Zeit eindruckliches Zeichen, das zugleich gegen die französischen Ansprüche gerichtet war. Die weiteren Schritte folgten einer Anregung von Arenberg¹¹⁶. Der Kaiser hatte die Bereitstellung des Grundstückes bereits am 29. Oktober Leo XIII. und Kopp mitgeteilt, während die Mitteilung an Janssen und Max Graf Droste zu Vischering einen Tag später erfolgt war¹¹⁷. Kopp und Krementz (für den Hl. Land-Verein) dankten zwar umgehend für die großherzige Schenkung, doch erwartete Wilhelm II. eine Adresse des gesamten Episkopates. Am 1. November telegrafierte Bülow daher an das Auswärtige Amt: „Es würde innen- und außenpolitisch für unsere weitere Haltung von großer Bedeutung sein, wenn die deutschen Bischöfe für die Erwerbung der Dormition und ihre Überweisung an die deutschen Katholiken Seiner Majestät in corpore und baldmöglichst ihren Dank darbringen würden. Ich stelle anheim, von dort aus – ganz vertraulich und ohne eine Anregung von hier durchblicken zu lassen – die erforderlichen Schritte zu tun.“¹¹⁸ Arenberg, der als Verbindungsmann zur Bischofskonferenz fungierte, hielt den Erfolg dieser Bitte zwar für fraglich, da Krementz und Kopp ihren Dank ja bereits ausgesprochen hatten¹¹⁹, setzte sich aber über Weihbischof Schmitz bei Krementz doch nachdrücklich dafür ein¹²⁰. Der Kardinal, der zugleich Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz war, war einem solchen Schritt nicht abgeneigt, doch änderte ein vom 1. November datiertes Schreiben Leo XIII. die Situation dann sehr erheblich¹²¹. Darin wies der Papst nachdrücklich darauf hin, daß er den deutschen Katholiken wiederholt – z. B. in der Frage des französischen Protektorats in China¹²² – entgegengekommen sei, daß er andererseits aber auch die wohlerworbenen Rechte anderer Nationen respektieren müsse. Das Schreiben schloß mit dem Ausdruck des Bedauerns über die Haltung der deutschen katholischen Presse, die während der letzten Wochen die päpstliche Autorität nicht genügend respektiert habe. Er hoffe, daß die Bischöfe Abhilfe schafften.

¹¹⁶ Dazu 17. Oktober 1898 Richthofen an B. Bülow; C 1.

¹¹⁷ Schriftwechsel in C 1.

¹¹⁸ 1. November 1898 B. Bülow an Ausw. Amt; C 2.

¹¹⁹ So 2. November 1898 Richthofen an B. Bülow; C 2.

¹²⁰ 3. November 1898 Arenberg an Schmitz, in: *E. Gatz* (Hrsg.), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz 2: 1888–1899* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B 27) (Mainz 1978) Dok. 741.

¹²¹ 1. November 1898 Leo XIII. an Krementz (D). Dieses Schreiben hat Stablewski aus Rom überbracht. So 4. November 1898 Below an Hohenlohe; B 16.

¹²² Das Auswärtige Amt hatte schon 1882 Anspruch auf Schutz der deutschen Steyler Missionare in Shantung erhoben, doch konnte es diesen gegen das traditionelle französische Protektorat erst 1890 definitiv durchsetzen. *Fr. Bornemann*, *Janssen* (Anm. 7) 248–256.

Als diese sich am 8. und 9. November unter dem Vorsitz von Kopp in Fulda zu einer Konferenz zusammenfanden – Kremenz mußte ihr aus Altersgründen fernbleiben – kam die Dankadresse an den Kaiser nur am Rande zur Sprache¹²³. Nach dem päpstlichen Schreiben und weil die beiden Kardinäle dem Kaiser schon gedankt hatten, glaubten die Bischöfe von einer nochmaligen Adresse absehen zu sollen. Den Vorwurf Leos XIII. gegen die katholische Presse nahmen sie jedoch nicht hin. In einem von dem Trierer Bischof M. Felix Korum entworfenen Schreiben wies Kremenz vielmehr im Auftrag der Konferenz darauf hin, daß der verfehlte Ton einiger Zeitungen durch nationalistische Äußerungen französischer Organe provoziert worden sei, die die Pilgeransprache Leos XIII. vom 8. Oktober als nationalen französischen Triumph über Deutschland interpretiert hatten¹²⁴. Im übrigen sei die Papsttreue der katholischen Presse unantastbar.

Obwohl die Bischöfe eine Dankadresse abgelehnt hatten, berichtete die *Germania* am 9. November: „Gutem Vernehmen nach haben die versammelten preußischen Oberhirten eine Dankadresse an den Kaiser für die Schenkung der Dormition zu richten beschlossen.“ Wie es zu dieser Fehlmeldung gekommen war, die man ja faktisch nicht dementieren konnte, ohne größtes Aufsehen zu erregen, ist nie geklärt worden. Als die am stärksten mit der Sache befaßten Zentrumsabgeordneten Arenberg und Bachem über die tatsächliche Entschließung der Konferenz informiert wurden, waren sie bestürzt. Bachem schrieb am 13. November, man müsse jetzt die Sache auf sich beruhen lassen. „Sie ist irreparabel. Gott der Herr muß wissen, warum er das zugelassen hat.“¹²⁵ In dieser peinlichen Situation brachte ein zweites Schreiben Leos XIII. an Kremenz, das im Gegensatz zu dem ersten Schreiben bald danach veröffentlicht wurde, die Lösung. Es war vom 11. November datiert und sprach sich noch einmal höchst anerkennend über das Geschenk Wilhelms II. aus¹²⁶. Der Papst gab zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß viele deutsche Katholiken das Heiligtum als Pilger besuchten¹²⁷. Unter diesen Umständen und weil der Kaiser nach dem Pressebericht eine Dankadresse erwarten durfte, schlug Kremenz sie den Mitgliedern der Bischofskonferenz doch noch vor¹²⁸. Den Entwurf dafür lieferte Kopp. Die meisten Bischöfe akzeptierten ihn ohne Bedenken. Es ist jedoch aufschlußreich, daß Korum, in der Bischofskonferenz der Exponent kritischer

¹²³ Vgl. *E. Gatz*, Bischofskonferenz (Anm. 120) Dok. 743.

¹²⁴ 13. November 1898 Kremenz an Leo XIII.; D.

¹²⁵ 13. November 1898. C. Bachem an Unbekannt; E.

¹²⁶ 11. November 1898 Leo XIII. an Kremenz; D.

¹²⁷ Das Schreiben in deutscher Übersetzung nebst einen Hirtenbrief von Kremenz in: *Kirchlicher Anzeiger Köln* 39 (1899) Nr. 22.

¹²⁸ 14. November 1898 Kremenz an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz; *E. Gatz*, Bischofskonferenz (Anm. 120), Dok. 748. Ebd. die Belege für die folgenden Mitteilungen.

Distanz zur Regierung, eigens für den Beitritt gewonnen werden mußte¹²⁹. Er wünschte jedenfalls, daß man in dem Schreiben jede Anspielung auf eine Art kaiserliches „Protektorat“ im Orient vermeide¹³⁰. Korum hatte sich in der Tat zusammen mit Erzbischof Stablewski von Gnesen-Posen auf der Konferenz gegen das geplante Schreiben gewandt, wo beide, eben aus Rom zurückgekehrt, die „volle Ungnade, in welche die deutschen Katholiken wegen ihrer independenten Haltung im Vatikan verfallen“ waren, geschildert hatten. Diese Information hatte Kopp über de Montel an den preußischen Geschäftsträger gelangen lassen¹³¹. Kremenz ließ jedenfalls den von den Bischöfen akzeptierten Text seit dem 21. November zur Unterschrift zirkulieren¹³². In Berlin hielt man das Schreiben immerhin für so wichtig, daß es am 10. Dezember 1898 im Reichsanzeiger veröffentlicht wurde¹³³.

Wilhelm II. hat an der Dormition und an der Arbeit des Hl. Land-Vereins auch weiterhin lebhaften Anteil genommen. Das beweisen schon die zahlreichen Randbemerkungen, die er zu den einschlägigen Korrespondenzen machte¹³⁴. Dabei entbehrt es nicht der Merkwürdigkeit, daß er mit P. Schmidt in regem, fast freundschaftlichem Kontakt blieb und dessen Anregungen und Empfehlungen sogar aufgriff, obwohl dieser einer im Reich seit 1872 verbotenen Kongregation angehörte.

Der Rückhalt des Reiches war dem Verein noch mehrfach von großem Nutzen, so bei den Verhandlungen um den Bau der Marienkirche auf dem Sion¹³⁵ und bei dem Erwerb eines wertvollen Grundstückes vor dem Damaskustor, auf dem später ein Hospiz entstand¹³⁶. Andererseits fügte sich die Vereinsarbeit, jedenfalls so wie Janssen sie verstand und ein Jahr vor seinem Tod umriß, ganz in das außenpolitische Konzept der Ära Bülow: „Vertrauend auf die Gnade Sr. Majestät des Kaisers und gestützt durch die starke Regierung des Deutschen Reiches werden wir mit Gottes Hilfe eifrigst weiter wirken in Ausbreitung deutschen Einflusses im Palästinaland.“¹³⁷ Sobald die Kirche auf dem Sion und das Hospiz vor dem Damaskustor vollendet seien, sei auch Deutschland an hervorragenden Plätzen der Heiligen Stadt vertreten „und das gepriesene französische Prestige wird sich eine Konkurrenz gefallen lassen müssen, welche die Machthaber der

129 15. November 1898 Kreuzwald an Korum: „Seine Eminenz beauftragen mich . . . Euer Bischöflichen Gnaden ehrerbietigst zu bitten, das bezügliche Rundschreiben, welches heute noch zur Versendung kommen dürfte, in wohlwollende Erwägung ziehen zu wollen.“ F.

130 19. November 1898 Korum an Kremenz; D.

131 20. Dezember 1898 Below an Hohenlohe; C 3.

132 E. Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 120) Dok. 750.

133 6. Dezember 1898 Wilhelm II. an Kremenz: Dank für die Adresse; E. Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 120) Dok. 751.

134 Verschiedene Korrespondenzen: C 3 ff.

135 Dazu V. Cramer (Anm. 8) 49–53.

136 Ebd. 54–56.

137 30. November 1899 Janssen an Mühlberg; B 19.

Republik bewegen dürfte, den ... hohen Ton stark herabzustimmen.“ Auch Weihbischof Schmitz betonte die nationalen Aspekte der Vereinsarbeit in auffällig starker Weise¹³⁸, während P. Schmidt abgewogener über die deutschen Möglichkeiten in Palästina berichtete. Er plädierte vor allem für eine völlige Abstinenz von den immer wieder aufflackernden Auseinandersetzungen um die Rechte der Lateiner an den heiligen Stätten und empfahl statt dessen eine Konzentration auf die sozialen Einrichtungen, womit er auch den Intentionen des Kaisers entsprach. Dieser wandte sich freilich zu Anfang des Jahres 1899, als es in der Geburtskirche wieder zu Zusammenstößen kam und der französische Generalkonsul die Interessen der Lateiner nicht ausreichend vertrat, direkt an Zar Nikolaus II., damit dieser mäßigend auf die Orthodoxen einwirkte¹³⁹. Dieser Weg erwies sich als erfolgreich. Die eigentliche Protektoratsfrage wurde dagegen auf den ausdrücklichen Wunsch Leos XIII. nicht mehr debattiert, weil dieser Prinzipienstreit sich als unfruchtbar und in der damaligen Situation als unlösbar erwiesen hatte¹⁴⁰. Statt dessen konzentrierte der Hl. Land-Verein sich unter dem diplomatischen und moralischen Schutz des Reiches auf den Ausbau seiner Institute.

¹³⁸ So 8. Juni 1899 Schmitz an Unbekannt (im Ausw. Amt): Der Verein gewähre keine Hilfe, wo sich französischer Einfluß geltend mache. B 18.

¹³⁹ B 17.

¹⁴⁰ So 8. November 1898 Below an Hohenlohe (A 5) und 19., 20. Dezember 1898 ein Beitrag im Osservatore Romano.

Der „Fall Spahn“, die „Weltgeschichte in Charakterbildern“ und die Görres-Gesellschaft I

Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion
im ausgehenden 19. Jahrhundert

Von CHRISTOPH WEBER

Motto: „So wenig es einen allwissenden,
so wenig gibt es auch einen allgerechten Historiker.“

A. Schulte, Nov. 1901

(M. Braubach, Aloys Schulte, 105)

Abkürzungen

- KVZ = Kölnische Volkszeitung
StML = Stimmen aus Maria Laach

Ungedruckte Quellen

- AA = Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn
BAT = Bistumsarchiv Trier
NL Bachem = Nachlaß des Reichstagsabgeordneten Carl Bachem im Historischen Archiv der Stadt Köln (= Abt. 1006), zitiert mit Angabe der Faszikel
NL Hertling = Nachlaß des Reichskanzlers Georg Graf von Hertling im Bundesarchiv in Koblenz, mit Angabe der Nummern
NL Korum = Nachlaß des Bischofs Korum von Trier im Bistumsarchiv in Trier (= Abt. 105), zitiert mit Angabe der Nummern

Mehrfach zitierte gedruckte Quellen und Literatur

- Andernach, Norbert*: Der Einfluß der Parteien auf das Hochschulwesen in Preußen 1848–1918 (= Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert 4) (Göttingen 1972).
- Bachem, Karl*: Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914, 9 Bde. (Köln 1927 bis 1932).
- Baum, Wilhelm*: Emil Michael (1852–1917). Persönlichkeit, Leben und Werk, in: Zeitschrift für katholische Theologie 93 (1971) 182–199.
- Bornhak, Conrad*: Die Begründung der katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 12 (1933) 249–269.
- Braubach, Max*: Aloys Schulte – Kämpfe und Ziele, in: HJ 78 (1959) 82–109.
- vom Brocke, Bernhard*: Kurt Breysig. Geschichtswissenschaft zwischen Historismus und Soziologie (= Historische Studien 417) (Lübeck–Hamburg 1971).
- Brücke, Anton Ph.*: Briefe des Bonner Kirchenhistorikers Heinrich Schrörs an den Mainzer Prälaten Friedrich Schneider, in: AHVNrh 174 (1972) 162–197 (zitiert: *A. Ph. Brücke, Schrörs-Briefe*).

- Brücke, Anton Ph.:* Briefe des Freiherrn Georg von Hertling nach Mainz, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde 30 (1962) 312–322 (zitiert: *A. Ph. Brücke, Hertling-Briefe*).
- Brücke, Anton Ph.:* Friedrich Schneider (1836–1907). Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 9 (1957) 166–192.
- Cardauns, Hermann:* Aus dem Leben eines deutschen Redakteurs (Köln 1912).
- Cardauns, Hermann:* Die Görres-Gesellschaft 1876–1901. Denkschrift zur Feier ihres 25jährigen Bestehens nebst Jahresbericht für 1900 (Köln 1901).
- Cardauns, Hermann:* Fünfzig Jahre Kölnische Volkszeitung. Ein Rückblick zum goldenen Jubiläum der Zeitung am 1. April 1910 (Köln 1910).
- Drerup, Engelbert:* Aus versunkenen Tagen. Jugenderinnerungen (Paderborn 1939).
- Ehrhard, Albert:* Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Zweite und dritte, vermehrte Auflage (Stuttgart-Wien 1902).
- Ferber, Walter:* Der Weg Martin Spahns. Zur Ideengeschichte des politischen Rechtskatholizismus, in: Hochland 82 (1970) 218–229.
- Finke, Heinrich:* Die Anfänge des Historischen Jahrbuchs. Ein Gedenkblatt für Georg Hüffer, in: HJ 45 (1925) 477–494.
- Finke, Heinrich:* Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft. Vier Briefe: Bäumker und Scheler an Hertling. Korrespondenz Grauert – Heigel 1901 (= Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, o. Nr.) (Köln 1932).
- Goetz, Walter:* Historiker in meiner Zeit. Gesammelte Aufsätze (Köln-Graz 1957).
- Hertling, Georg von:* Erinnerungen aus meinem Leben. Zweiter Band, hrsg. von Karl Graf von Hertling (Kempten-München 1920).
- Hertling, Georg von:* Reden, Ansprachen und Vorträge des Grafen Georg von Hertling. Mit einigen Erinnerungen an ihn gesammelt von Adolf Dyroff (Köln 1929).
- Hertling, Georg Freiherr von:* Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlaß einer Tagesfrage. Zweite und dritte, unveränderte Aufl. (Freiburg i. Br. 1899).
- Jedin, Hubert:* Joseph Greving (1868–1919). Zur Erinnerung an die Begründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ im Jahre 1905 (Münster 1954).
- Kaufmann, Georg:* Die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten im neunzehnten Jahrhundert (Leipzig 1898).
- Kosch, Wilhelm:* Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon, 3 Bde. (Augsburg 1933–1939) (Bis Schl.).
- Krill, Hans-Heinz:* Die Rankerenaisance. Max Lenz und Erich Marcks. Ein Beitrag zum historisch-politischen Denken in Deutschland 1880–1935 (= Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin 3) (Berlin 1962).
- Kuhlmann, Alfred:* Das Lebenswerk Benedict Schmittmanns (= Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 19) (Münster 1971).
- Lenhart, Ludwig:* Dr. Heinrich Brück (1831–1903). Der Kirchenhistoriker auf dem Mainzer Bischofsstuhl (1900–1903), in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 15 (1963) 261–333.

- Lossen, Wilhelm:* Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramt in Preußen. Nach statistischen Unterlagen (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland. Zweite Vereinskchrift für 1901) (Köln 1901).
- Lossen, Wilhelm:* Meminisse juvat. Rückblick auf den Fall Spahn, in: HPBl 130 (1902) 1–17.
- Mai, Moritz:* „Der Fall Lenz“, in: HPBl 129 (1902) 81–104.
- May, Georg:* Die Errichtung von zwei mit Katholiken zu besetzenden Professuren in der philosophischen Fakultät der Universität Straßburg 1902/03, in: Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald Plöchl zum 60. Geburtstag (Wien 1967) 245–281.
- May, Georg:* Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Breslau von 1811–1945. Ein Beitrag zu dem Ringen um Parität in Preußen, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanon. Abt. 53 (1967) 155–272 und 54 (1968) 200–268.
- Morsey, Rudolf:* Zwei Denkschriften zum „Fall Martin Spahn“ (1901), in: Archiv für Kulturgeschichte 38 (1956) 244–257.
- Müller, Karl Alexander von:* Zwölf Historikerprofile (Berlin 1935).
- Oppersdorf, Graf von:* Eine Gewissensfrage: Ist Martin Spahn Zentrumsmann? (Berlin 1910).
- Oestreich, Gerhard:* Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland, in: HZ 208 (1969) 320–363.
- Pastor, Ludwig Freiherr von:* Tagebücher, Briefe, Erinnerungen, hrsg. von *Wilhelm Wühr* (Heidelberg 1950).
- Rossmann, Kurt:* Wissenschaft, Ethik und Politik. Erörterung des Grundsatzes der Voraussetzungslosigkeit in der Forschung. Mit erstmaliger Veröffentlichung der Briefe Theodor Mommsens über den „Fall Spahn“ und der Korrespondenz zu Mommsens öffentlicher Erklärung über „Universitätsunterricht und Konfession“ aus dem Nachlaß Lujo Brentanos (Heidelberg 1949).
- Sachse, Arnold:* Friedrich Althoff und sein Werk (Berlin 1928).
- Schiel, Hubert:* Ludwig von Pastors Briefwechsel mit Franz Xaver Kraus, in: Rheinische Vierteljahresblätter 19 (1954) 191–233.
- Schreiber, Georg:* Westfälische Wissenschaft, Politik, Publizistik im 19./20. Jahrhundert. Franz Hülskamp (1833–1911) und sein Kreis, in: Westfälische Forschungen 8 (1955) 74–94.
- Schulthess'* Europäischer Geschichtskalender, hrsg. von *Gustav Roloff*. 1901 (München 1902).
- Sechs Briefe* zum Universitätsstreit, in: Die Zeit, Nr. 11, 12. Dezember 1901, S. 329–337 [Briefe von Bousset, C. J. Fuchs, Lotz, Paulsen, Rade, Titius].
- Spael, Wilhelm:* Die Görres-Gesellschaft 1876–1941. Grundlegung. Chronik. Leistungen (Paderborn 1957).
- Spael, Wilhelm:* Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890–1945 (Würzburg 1964).
- Spahn, Martin:* Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung (Berlin 1898).
- Srbik, Heinrich Ritter von:* Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart 2 (München–Salzburg 1951).
- Trippen, Norbert:* Zur Geschichte des Collegium Albertinum in Bonn 1885–1903, in: AHVNrh 176 (1974) 172–227.
- Trippen, Norbert:* Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland (Freiburg 1977).

Einleitung

Unter allen „causes célèbres“ der deutschen Universitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts nimmt der „Fall Spahn“ eine hervorragende Stellung ein. Mehrere Monate beherrschte er die geistige Diskussion in Deutschland. Er war aber selbst nur Teilstück einer kaum unterbrochenen Serie von „Fällen“, in denen sich die Welt der Professoren und der Staat sowie, wenn es sich um Theologieprofessoren handelte, auch die kirchliche Obrigkeit gegenüberstanden¹.

Die Tradition, bestimmte akademische Streitigkeiten als „Fälle“ einer breiteren Öffentlichkeit vorzuführen und den Streit, wie privat oder partikulär sein Anlaß immer gewesen sein mag, als Ausdruck eines großen Prinzipienkampfes zu betrachten, der an diesem „Fall“, an dieser Universität zu voller begrifflicher Klarheit gelangt sei, ist alt und reicht wohl bis ins Mittelalter zurück. Schon die Kämpfe an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert oder die konfessionellen Auseinandersetzungen der Theologieprofessoren sowohl an den deutschen protestantischen Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert als auch die Kämpfe um Jansenismus und Jesuiten in Paris oder Löwen weisen eine ähnliche Struktur auf wie die „Fälle“ des 19. Jahrhunderts. Stets wurde auch die staatliche und kirchliche Aufsichtsgewalt mit hineingezogen, stets drohte bei allem bitteren Ernst des Streites das Abgleiten ins Gezänk, stets faszinierte aber auch die Mit- und Nachwelt jene eigentümliche Mischung ganz privater, individueller und allgemeiner Probleme, das oft hohe intellektuelle Niveau, besonders aber auch das oft spielerische Element dieser „Geisteskämpfe“, bei der trotz manch tragischen Ausgangs für einige Beteiligte letztlich doch meist nur Tinte und kein Blut floß. Für den Historiker kommt es bei solchen „Fällen“ wesentlich darauf an, daß er das Allgemeine im Privaten und Menschlichen, oft Allzuprivaten und Allzumenschlichen dieser Konflikte deutlich macht. Beim „Fall Spahn“ ist dies bislang noch nicht geschehen.

Die deutschen Universitäten befanden sich um 1900 in einem Zustand wachsender Nervosität. Die staatlichen Eingriffe, besonders in Preußen,

¹ Eine Gesamtdarstellung der verschiedenen „Fälle“ der deutschen Universitätsgeschichte gibt es nicht, da bislang das Gemeinsame dieser Vorgänge nicht ins Auge gefaßt wurde. Für unsere Zeit vgl. besonders N. Andernach 110 ff. Zu den zahlreichen „Fällen“ in den ev.-theol. Fakultäten der Zeit vgl. die Jahrgänge der „Christlichen Welt“, deren Herausgeber Rade ein Freund Harnacks war. Wichtig auch: G. Wolf, Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kulturkampf, theol. Diss. (Bonn 1968). – Neuere katholische „Fälle“: Th. Kampmann und R. Padberg, Der Fall Wittig fünfzig Jahre danach (Paderborn 1975) und: A. Kolping, Der „Fall Küng“. Eine Bilanz (Bergen-Enkheim 1975). Zu den modernistischen „Fällen“ vgl. Norbert Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland (Freiburg 1977). Paradigmatisch: P. E. Hübinger, Heinrich von Sybel und der Bonner Philologenkrieg, in: HJ 83 (1964) 162–216. – Kurze Nennungen bei K. Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert (= Die Kirche in ihrer Geschichte 4, Lieferung R, 2. Teil) (Göttingen 1966) 88 ff.

häuften sich, ja es schien, als wollte Ministerialdirektor Althoff aus der Korporation Universität eine bloße Staatsanstalt machen². Aber auch inhaltlich schien Anlaß zu größter Sorge: Die Freiheit der Wissenschaft war in Gefahr! Da hatte der „Fall Arons“ gezeigt, daß die Regierung ihre schwere Hand auf die Freiheit der Privatdozenten legte, daß sozialdemokratische Gedanken prinzipiell ausgeschlossen bleiben sollten, da hatte der Angriff des Großindustriellen Freiherrn von Stumm-Halberg auf die sog. Kathedersozialisten gezeigt, daß die Regierung nicht bereit war, mit letzter Konsequenz den Machtanspruch wirtschaftlicher Kreise auf die Universität abzuwehren, da hatten besonders die ewigen und stets bitteren Reibereien in den evangelisch-theologischen Fakultäten sogar zur Errichtung der sog. Strafprofessuren geführt, mit denen liberale Theologen, welche die Bibel historisch-kritisch unter die Lupe nahmen, durch orthodoxe Parallellehrstühle „bestraft“ wurden: drei Vorgänge aus den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts, die für die Freiheit der Wissenschaft tatsächlich sehr beunruhigend waren und besonders das linksliberale Lager unter den Professoren betrafen³. Der „Fall Spahn“ bildete innerhalb weniger Jahre das vierte Glied in der Kette einer Einschränkung der absoluten Selbstgestaltungsmöglichkeit der Ordinarien-Fakultäten: einer Autonomie, wie sie unter Verdrängung des tatsächlich bestehenden Rechtes des Staates von vielen Professoren als unbeschränktes Recht auf Kooptation aufgefaßt wurde. Von der Genealogie dieser Konflikte aus betrachtet, war der Alarmruf Mommsens völlig verständlich und eine logische Antwort auf die Herausforderung des Ministerialdirektors, welcher es gewagt hatte, im September 1901 der philosophischen Fakultät in Straßburg einen Katholiken als Professor für Geschichte aufzuzwingen, den sie niemals von sich aus berufen hätte.

So betrachtet, bedürfte der „Fall Spahn“ keiner neuen Behandlung; z. T. vorzügliche neuere Literatur unterrichtet uns über die Universitätsprobleme dieser Zeit⁴. Die Sache hatte aber noch andere Seiten, die von die-

² Vgl. dazu das Kapitel über die Ära Althoff bei *N. Andernach* 110–184. Einen guten Einblick in die Situation der Universitäten um 1900 bietet *F. Paulsen*, Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium (Berlin 1902) 575 S., in dem ein allseitiges Bild, auch bezüglich der Lehre und der Studenten geboten wird.

³ *N. Andernach* 110–126.

⁴ Zum Fall Spahn im engeren Sinne vgl. die beiden Arbeiten von *K. Rossmann* und *R. Morsey*. Da der Fall in sehr vielfältiger Weise ein Echo in der Publizistik und den Professoren-Memoiren oder -Briefeditionen fand, seien hier nur noch einige wichtige Anhaltspunkte gegeben. Am wichtigsten folgende Stellen, die einen Einstieg in die Publizistik vermitteln: *M. Mai*, „Der Fall Lenz“; *Anonym*: Der sogenannte Fall Spahn. Erste Hälfte (= Kirchliche Aktenstücke 10) (Leipzig 1902) (ausführliche Zeitungsreferate); *H. Schell*, Religion und Offenbarung (= Apologie des Christentums 1) (Paderborn 1902) V–XXXVII (darin weitere kleine Lit.); wichtigste Aussage der Mommsen-Brentano-Gruppe in: *Lujo Brentano*, Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands (Jena 1931) 217–226; unter den publizistischen Stimmen seien hervorgehoben: *Sechs Briefe*; *J. M. Pernter* [Prof. d. Physik in Wien], Voraussetzungslose Forschung, Freie Wissen-

sem Problemfeld allein nicht in den Blick fallen. Auf das zentrale Motiv Althoffs – die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg und die dadurch zu bezweckende Eindeutung des elsässischen Klerus – wird noch einzugehen sein. Hier soll vorerst auf eine allgemeine, klimatische Vorbedingung des „Falles Spahn“ hingewiesen werden, die im Verhältnis der Konfessionen in Deutschland begründet lag: Dieses Verhältnis war wiederum auf einem kaum überbietbaren Tiefpunkt angelangt. Es wäre eine eigene Aufgabe, den Gründen dafür nachzugehen; Tatsache ist, daß um 1900 kaum irgendeine Spur von ökumenischer Gesinnung in der veröffentlichten Meinung aufzuspüren ist⁵.

Besonderes Aufsehen erregte von 1899 bis 1901 die Schrift des Stettiner Schriftstellers Robert Graßmann, die den Titel trug: „Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die römisch-katholische Kirche sanktionierten Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker“, als Manuskript gedruckt, Stettin 1899. Da der Nachhall dieses Werkes bis in den Herbst 1901 hinein spürbar war, muß hier kurz darauf eingegangen werden⁶. In dieser Schrift wurde versucht, die

schaft und Catholicismus (Wien u. Leipzig 1902) (32 S., gegen Mommsen); *M. Harden*, Professore, in: *Die Zukunft* 38 (1902) 49–54 (vom 11. I. 1902); Voraussetzungslos. Ein ehrliches Wort zum „Falle Spahn“, in: *Die Grenzboten* 60. Jg., Bd. 4 (1901) 513–521; *D.* [= *H. Delbrück*], Die katholische Geschichtsprüfung in Straßburg, in: *Preußische Jahrbücher* 106 (1901) 384–387. Eine Rede des *Kard. Kopp* zum Thema in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1902 (Köln 1903) 41–45 (vom 7. X. 1902). Weitere Quellen im folgenden.

⁵ Eine Darstellung der schlechten Beziehungen zwischen den beiden christlichen Hauptkonfessionen in Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts gibt es nicht. Das Thema selbst ist noch geradezu tabuisiert. Der Ökumenismus, moralisch wertvoll, steht hier der wissenschaftlichen Forschung sehr stark im Wege. So verzeichnet das ökumenisch gesinnte Buch von *Manfred P. Fleischer*, *Katholische und lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts* (Göttingen 1968) leider die Realität. Hier nur einige Hinweise: *E. W. Zeeden*, *Die katholische Kirche in der Sicht des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert*, in: *HJ* 72 (1953) 433–456; *A. Lindt*, *Protestanten – Katholiken – Kulturkampf. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts* (Zürich 1963). Zur politischen Dimension vgl. *Ernst Bammel*, *Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus* (Erlangen 1973); *R. Wittram*, *Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert*, in: ders. *Das Nationale als europäisches Problem* (Göttingen 1954) 109–148. Auf das Persistieren des Konfliktes verweist *M. Salewski*, „Neujahr 1900“ – Die Säkularwende in zeitgenössischer Sicht, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 53 (1971) 335–381, hier 363 ff., 378. Eine ausgesprochene Verschlechterung wurde schon damals ausführlich kommentiert, vgl. z. B. den Theologen und Redakteur der KVZ *Philipp Huppert*, *Der deutsche Protestantismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts* (Köln 1902) 137–152.

⁶ Zu Graßmann vgl. *K. Bachem*, IX, 275 f.; *Schultheß'* *Europäischer Geschichtskalender*, 1901 (München 1902) 76 f. – In der Schrift des Marburger Professors *W. Herrmann*, *Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit* (Marburg 1899) tritt der Gegensatz der Anschauungen scharf zutage. Der Verf. polemisierte hier vorwiegend gegen den Jesuiten Cathrein.

Moraltheologie de Liguoris als äußerst unsittlich – und zwar gerade auf sexuellem Gebiet – hinzustellen. Katholische Priester waren demnach sehr oft Sittenstrolche der schlimmsten Art. Es gab um diese Schrift, die nach Angaben des Verfassers in mehr als 100 000 Exemplaren verkauft wurde, eine Reihe von Prozessen, die mit der endgültigen Bestätigung des Verbotes durch das Reichsgericht am 10. Juni 1901 abgeschlossen wurden. Im österreichischen Reichsrat gab es eine von Liguori-Gegnern veranlaßte Parlamentsdebatte über die Unsittlichkeit der katholischen Moral, natürlich auch viele Entgegnungen – man kann davon ausgehen, daß die erste Hälfte des Jahres 1901 nicht ohne die allgemeinen klimatischen Bedingungen dieser Vorgänge vorstellbar ist. In Duisburg verlor die Zentrumspartei eine Reichstags-Nachwahl, weil, wie Carl Bachem meinte, der nationalliberale Kandidat die Frage der „Unsittlichkeit“ katholischer Moral geschickt nach Graßmann ins Feld geführt hatte ⁷.

Solche Vorkommnisse, wie sie sich in unregelmäßigen Abständen wiederholten, hatten in weiten katholischen Kreisen eine tiefe Skepsis auch gerade gegen die Wissenschaftlichkeit der deutschen Universitätsgeschichtsschreibung hervorgerufen. Denn das, was Graßmann kolportierte – ein sonst unbekannter Mann –, war doch nur der Bodensatz dessen, was in etwas feineren Worten seit Jahrzehnten von vielen deutschen Lehrkanzeln der Geschichte verkündet wurde. So sagte der Zentrumsabgeordnete Gröber auf dem Katholikentag in Osnabrück am 28. August 1901 absolut nichts Neues, als er sich mit der ihm eigenen Derbheit gegen die deutschen Universitäten wandte und in bewegten Worten den hl. Alphons, die katholische Moraltheologie, die Unauflöslichkeit der Ehe, den Zölibat der Priester und das Beichtinstitut verteidigte. Dann aber führte er die Rede auf den Evangelischen Bund und die liberalen protestantischen Theologen. Er entrüstete sich über die Absicht des Ev. Bundes, in Österreich eine eigene „Evangelisations-Gesellschaft“ zu gründen, und fuhr fort: „(Wir) geben der Evangelisationsgesellschaft den wohlgemeinten Rath, ihre Bibeln zunächst bei den protestantischen Professoren der deutschen Hochschulen unterzubringen (stürmischer Beifall). Es wäre

Die Erklärung ist, dass die Regierung nichts tun wolle, um die Obszönitäten beim Beichtverhör von Frauen und Kindern zu verhindern; scharfe, z. T. geheime Debatte. – Unter den Gegenschriften sei genannt: *Franz Meffert*, Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts (Mainz 1901); *A. Lehmkuhl*, Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben, in: StML 61 (1901) 1–20; *ders.*, ebd. 275–287. – Mausbach griff damals stark in die Debatte ein. Für den Fall Spahn ist es wesentlich, zu berücksichtigen, daß die Meinung bestand, Katholiken hielten es leicht für erlaubt, zu lügen, besonders im kirchlichen Interesse; ihre Moral sei überhaupt opportunistisch und unernst. Der Übergang zum Vorwurf mangelnder wissenschaftlicher Seriosität war hier ganz leicht; vgl. *Hillebrand*, Katholische und protestantische Wahrheitsliebe, in: Der Katholik 79, 2 (1899) 1–20, 117–135, 227–234.

⁷ *Schultheß* (Anm. 6) 183: Interpellation der Alldeutschen im österr. Reichsrat am 23. II. 1901, ob die Regierung nichts tun wolle, um die Obszönitäten beim Beichtverhör von Frauen und Kindern zu verhindern; scharfe, z. T. geheime Debatte. – Unter den Gegenschriften sei genannt: *Franz Meffert*, Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts (Mainz 1901); *A. Lehmkuhl*, Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben, in: StML 61 (1901) 1–20; *ders.*, ebd. 275–287. – Mausbach griff damals stark in die Debatte ein. Für den Fall Spahn ist es wesentlich, zu berücksichtigen, daß die Meinung bestand, Katholiken hielten es leicht für erlaubt, zu lügen, besonders im kirchlichen Interesse; ihre Moral sei überhaupt opportunistisch und unernst. Der Übergang zum Vorwurf mangelnder wissenschaftlicher Seriosität war hier ganz leicht; vgl. *Hillebrand*, Katholische und protestantische Wahrheitsliebe, in: Der Katholik 79, 2 (1899) 1–20, 117–135, 227–234.

dort ein sehr großes Feld gegeben für die Evangelisation ungläubiger Professoren (Bravo). Wenn aber die Evangelisationsgesellschaft durch diesen freundlichen Rat sich nicht bestimmen lassen sollte, von ihrem Vorhaben uns gegenüber abzulassen, so möchte ich wenigstens bitten, uns eine Frage zu beantworten und sich dann später darauf einzurichten: Welches Evangelium wollen uns denn eigentlich die Herren von der Evangelisationsgesellschaft bringen? Etwa das Evangelium des Professors Dr. Luther oder des Dr. Calvin oder das Evangelium von Professor Haeckel oder das Evangelium von Professor Harnack? Darüber sollten uns doch die Herren vorher Auskunft geben . . .“⁸

Das Chaos theologischer Lehrmeinungen, das Gröber im Protestantismus feststellte, war für ihn eindeutig auf das Prinzip der freien Forschung zurückzuführen. Wo jeder Professor das Recht hatte, die Bibel nach seinem Geschmack auszulegen, da mußte völlige Verwirrung einziehen. Am Ende stünde dann notwendigerweise die Vorherrschaft atheistischer Professoren: Das war, stark kondensiert, die Meinung, wie sie im August 1901 auf dem Katholikentag nicht nur Gröber, sondern auch Dr. Schaedler, ebenfalls Reichstagsabgeordneter und Domdekan von Bamberg, ausdrückte⁹. Letzterer beschäftigte sich ausführlich mit dem Bildungsdefizit der Katholiken, besonders dem Mangel an katholischen Professoren: Diese sollten schließlich die Wissenschaft wieder in christliche Bahnen zurücklenken. Schaedlers Ausführungen sind eine charakteristische Stimme in der großen Debatte zum Verhältnis von Katholizismus und Wissenschaft, wie sie auf verschiedenen Ebenen im letzten Jahrfünft des 19. Jahrhunderts ausführlich geführt wurde und die selbst ein Teilaspekt der Debatte um Kirche und Kultur in dieser Zeit ist. Auf protestantischer Seite entsprach dem die Frage nach den Kulturwirkungen des Protestantismus sowie die Frage nach dem „Wesen des Christentums“, das breite Kreise allen Relativierungen zum Trotz noch festzuhalten beabsichtigten¹⁰.

⁸ Verhandlungen der 48. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Osnabrück vom 25. bis 29. August 1901 (Osnabrück 1901) 341. Die Rede Gröbers 330–349. Diese Äußerung rief scharfe Entgegnungen prot. Kreise hervor sowie Protestveranstaltungen; vgl. *K. Wippermann*, Deutscher Geschichtskalender für 1901 Bd. 2 (Leipzig 1902) 48–53 (mit Pressereferaten).

⁹ Rede Schädlers in: Verhandlungen (Anm. 8) 220–231. Zur allgemeinen Ablehnung der deutschen Universitäten in strengkirchlichen Kreisen vgl. *L. v. Hammerstein S. J.*, Die deutschen Universitäten der Gegenwart, in: *StML* 55 (1898) 12–28; *V. Cathrein S. J.*, Das Heidentum im evangelischen Deutschland, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 55 (1902) 13–25 (über den Unglauben in den ev.-theol. Fakultäten, z. B. Troeltsch, und unter den bekanntesten Philosophen, z. B. Zeller, Paulsen, Ziegler, Wundt u. a.).

¹⁰ Die Literatur zur „Kulturbedeutung“ des Protestantismus ist im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts außerordentlich reichhaltig, ja sie stellt vielleicht das Hauptgewicht der Bemühungen dar. Die abschließenden Werke von Troeltsch und Max Weber waren aber 1901 noch nicht erschienen! Hier sei nur auf den Umstand verwiesen, daß Harnack 1883 aus Anlaß des Luther-Jubiläums die Festrede in der Universität Gießen so formulierte: „Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und Bildung“ – gleich-

In der folgenden Untersuchung soll der „Fall Spahn“ nicht in allen seinen weitreichenden Beziehungen und Verästelungen untersucht werden. Im Vordergrund soll ganz allgemein das Ringen um das Geschichtsbild und die Geschichtsforschung im deutschen Katholizismus, wie es im Zusammenhang mit diesem Skandal deutlich wird, stehen. Demgegenüber braucht der Aufruf Mommsens und Lujo Brentanos nicht mit gleicher Ausführlichkeit dargestellt zu werden, da es dazu wesentlich mehr Literatur gibt. Immerhin steuere ich dazu manches bei, was bislang ignoriert wurde oder unzureichend bekannt war. Ein umfassende Behandlung aller Stimmen zum Streit um die Voraussetzungslosigkeit der Forschung ist nicht beabsichtigt. Der „Fall Spahn“ selbst stellt aber nicht nur eine Episode im größeren Streit der Universitäten gegen die ausgreifende Bürokratie, nicht nur eine Episode im Konfessionskampf, sondern auch eine Episode im Prozeß der Aussöhnung der deutschen Katholiken mit dem Bismarck-Reich dar, innerhalb dessen die Gründung der Straßburger theologischen Fakultät¹¹ ein Teilstück höchster Bedeutung war. Durch diese Stelle im Schnittpunkt verschiedener Kreise ergibt sich die Vielschichtigkeit dieses „Falles“, der doch nicht länger dauerte als vom September 1901 bis zum Februar 1902. Und doch bestand er aus einer Kette von Einzel-„Fällen“, die sich aneinanderreihen und überschneiden. Die Wirkung der einzelnen Vorgänge ist dann mit der Wirkung von Steinen vergleichbar, die, nacheinander in einen Teich geworfen, Wellenschläge hervorrufen, die sich überlagern und überschneiden, aber auch gegenseitig paralisieren. Langfristige und momentane Entwicklungen in ihrer Verkettung machen eine streng chronologische Reihenfolge der Darstellung unmöglich und unnötig.

Im einzelnen bestand der „Fall Spahn“ aus folgenden Episoden:

1. dem „Fall Hoensbroech“,
2. dem „Fall Spahn“ im engeren Sinne, d. h. die Protestaktion Mommsens und Brentanos, also der „Voraussetzungslosigkeits-Streit“,
3. dem „Fall Lenz“,
4. dem „Fall Pastor“,
5. dem „Fall Lehmann“.

Die „Fälle“ von Hoenbroech, Lenz und Pastor werden hier so genau wie möglich dargestellt. Der „Fall Spahn“ im engeren Sinne ist für den jetzigen

zeitig, als er sich mit der Niederschrift des 1. Bandes seiner Dogmengeschichte von der luth. Orthodoxie lossagte; vgl. *A. von Zahn-Harnack*, Adolf von Harnack (Berlin 1936) 123, 131 f. – Ein wichtiges Dokument für das Bemühen, religiöse Werte in säkularisierter Form weiterzuführen, bilden die Werke *R. Euckens*, z. B. sein: *Geistige Strömungen der Gegenwart* (5Leipzig 1916) (zuerst unter dem Titel: *Die Grundbegriffe der Gegenwart*). Vgl. hier weiter Anm. 51. Ferner: *M. Wichelhaus*, Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im neunzehnten Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch (Heidelberg 1965).

¹¹ Die Lit. zur Straßburger Gründung im 2. Teil dieses Beitrages.

Stand der Forschung noch genügend gut bekannt und wird daher ebenso wie der „Fall Lehmann“, der mehr den Charakter eines Nachhutgefechtes trägt, hier aus Raumgründen nicht nochmals behandelt. Für diesen Beitrag wurden die Nachlässe Hertlings, Bachems und Korums sowie das Politische Archiv des Auswärtigen Amtes eingesehen. Der Ertrag dieser Bestände ist ein doppelter: einmal einige wirklich merkwürdige Briefe (besonders von Pastor, Julius und Karl Bachem, Spahn, Porsch, Schrörs u. a.) und dann der Zugang zu Zeitungs-Ausschnitten, die sonst nur viel mühsamer oder gar nicht zugänglich gewesen wären. Die Briefe, von denen die interessantesten im Anhang des 2. Teils veröffentlicht werden, betreffen im wesentlichen den Hauptabschnitt „Fall Pastor“, d. h. die unglaublichen Verwicklungen dieses Gelehrten in diesen Vorgang.

1. Der „Fall Hoensbroech“

Wenige Tage, nachdem die Ernennung des a. o. Professors in Bonn Martin Spahn¹² zum Ordinarius für mittelalterliche und neuere Geschichte in Straßburg bekanntgeworden war, brachte die nationalliberal gesinnte „Bonner Zeitung“ eine Notiz, die den „Fall Spahn“ in seiner ersten Phase auslöste. Sie lautete – nach einleitenden Bemerkungen über die „sehr unangebrachte Nachgiebigkeit gegen das Centrum“ und die „große Rücksichtslosigkeit gegen die philosophische Facultät“ in Straßburg – folgendermaßen:

„Ist aber, wenn man die Persönlichkeit des Herrn Spahn betrachtet, die Freude der Ultramontanen begründet? Wir glauben, nein. Spahn gehört zu jenen Katholiken, die *innerlich anti-ultramontan sind*, deren wissenschaftliches Gewissen sich gegen die Unwahrheit des ultramontanen Systems auflehnt. In Berliner Kreisen ist es ganz bekannt, daß, als Spahn Privatdozent in Berlin war, er sich *wiederholt zustimmend zu dem anti-ultramontanen Vorgehen des Grafen von Hoensbroech ausgesprochen* und sogar, als Graf Hoensbroech Mitherausgeber der Täglichen Rundschau¹³ war, *ihm seine Mitarbeit angeboten hat*. Spahns Gesinnung ist also durchaus nicht sattelfest im ultramontanen Sinn. Freilich scheint Spahn zu jenen anti-ultramontanen Katholiken zu gehören – es gibt deren leider so viele –, die nicht den *rechten Mut* haben, ihrer anti-ultramontanen Gesinnung *offenen* Ausdruck zu geben. Wie Schell und andere fürchtet er die ultramontane Verfolgung. Nach keiner Richtung hin wird also Straßburg etwas an ihm gewinnen.“¹⁴

¹² Zu Spahn (1875–1945) vgl. W. Ferber (Lit.).

¹³ Zu dieser dem Evang. Bund nahestehenden Zeitung vgl. Lotte Adam, Geschichte der „Täglichen Rundschau“ (phil. Diss. Berlin 1934), darin 40–43 zu H.s. Mitherausgeberschaft.

¹⁴ Bonner Zeitung vom 22. IX. 1901. Zitiert nach KVZ, 5. X. 1901, Nr. 890, 2. Bl., und Germania, 5. X. 1901, Nr. 230, 1. Bl., letztere mit einem ausführlichen Leitartikel „Prof. Martin Spahn und Paul Graf von Hoensbroech“.

Eine ganze Weile war die Öffentlichkeit nach dieser Notiz starr vor Erstaunen. Erst als Spahn sich in einem Leserbrief ausführlich gegen die Behauptung der „Bonner Zeitung“ verwahrte, brachen die „Kölnische Volkszeitung“ und die „Germania“ ihr Schweigen. Irgendwie mußte man ja Stellung beziehen¹⁵:

„Paul v. Hoensbroech und Martin Spahn! Wer hätte glauben sollen, daß zwischen diesen Männern von grundverschiedener Auffassung auch nur die allergeringste Verbindung bestanden habe? Wir hielten es einfach für absolut ausgeschlossen, daß Professor Spahn *auch nur in beschränktem Maße* dem unsern Lesern aus seiner Heirathsangelegenheit sattsam bekannten Exjesuiten seine Zustimmung ausgesprochen hätte. Wir glaubten es aber unseren katholischen Lesern schuldig zu sein, der Sache auf den Grund zu gehen und die Thatsachen festzustellen. Heute nun liegt uns die nachstehende Erklärung vor, welche Herr Professor Dr. Spahn gleichzeitig an uns und die Redaction der Bonner Zeitung übersandt hat.“¹⁶

Die Erklärung Spahns konnte nur die gemischtesten Gefühle erwecken. Sie lautete im Kern dahingehend, daß er zugab, im Jahre 1898 mit Hoensbroech in dessen Mitherausgeber-Eigenschaft bei der „Täglichen Rundschau“ brieflichen Kontakt aufgenommen zu haben: „Ich habe bei dieser ersten Begegnung mit dem Herrn Grafen bemerkt, daß ich sein Vorgehen gegen das ‚Ultramontane‘ in der Kirche, also gegen gewisse Erscheinungen des kirchlichen Lebens, nicht gegen die Kirche und die Kirchenlehre selbst, in ‚vieler Beziehung‘ als berechtigt und wünschenswerth anerkannte. Auf einen höflichen Brief von ihm habe ich geantwortet, daß ich gegebenenfalls meine Anschauungen auch in der Täglichen Rundschau vertreten würde . . .“ Doch sei es zu solcher Mitarbeit nie gekommen¹⁷.

Germania und KVZ waren über diese Enthüllung entsetzt. Denn Paul Graf von Hoensbroech war seit Jahren die bête noire des deutschen Katholizismus¹⁸. Als Sohn des Marquis und Reichsgrafen Franz Egon und einer von Loe, mit den Stolberg-Stolberg und Ketteler verwandt, im Jahre 1852 auf Schloß Haag im Geldrischen geboren, war er frühzeitig dem Jesuitenorden nahegekommen, dem er 1878 beigetreten war. Nach schweren inneren Kämpfen – die er später ausführlich schilderte – „floh“ er 1892 aus dem Orden, trat 1895 zum Protestantismus über, heiratete, wandte sich, aber ohne auszutreten, auch vom Protestantismus ab, beschäftigte sich aber un-

¹⁵ Dies war um so nötiger, als sich die kath. Presse völlig hinter die Oktroyierung Spahns in Straßburg gestellt hatte; vgl. den Leitartikel der Germania vom 18. IX. 1901, Nr. 215, 2. Bl.

¹⁶ Germania, 5. X. 1901, Nr. 230, 1. Bl. Bemerkenswert ist das Schweigen der Presse vom 22. IX. bis 5. X. 1901. Erst als Spahn seine Gegenerklärung veröffentlichte, wurde es aufgegeben.

¹⁷ Die Gegenerklärung Spahns erschien am 4. X. 1901 in der Bonner Zeitung. Abgedruckt in den beiden in Anm. 14 genannten Artikeln der KVZ und Germania.

¹⁸ Zu Hoensbroech vgl. W. Kosch I, 1642 (Lit.).

ermüdlich mit antikatholischer Propaganda. Seine Hauptwerke – er entwickelte sich zum Vielschreiber – waren: „Mein Austritt aus dem Jesuitenorden“ (1893, 12. Aufl. 1905), „Der Ultramontanismus, sein Wesen und seine Bekämpfung“ (1897, 2. Aufl. 1898) und „Vierzehn Jahre Jesuit“, 2 Bände (1909, 4. Aufl. 1911). Es kann hier nicht Aufgabe sein, Leben und Denken dieses problematischen Mannes, dessen Schicksal durchaus tragische Elemente enthält, zu bewerten – je länger er polemisierte, je mehr haß-erfüllte Pamphlete gegen Papsttum, Jesuiten und Zentrumsparterie er heraus-schleuderte, je mehr er verbrannte, was er angebetet hatte, desto isolierter stand er da, desto geringer wurde sein Erfolg. 1901 jedenfalls war er bereits so stark diskreditiert, daß die offiziellen protestantischen Stellen ihn mieden und etwa ein Mommsen nur ungern in den Kampf um Spahn eingriff, weil ihm die Bundesgenossenschaft des Grafen peinlich war¹⁹. Seine Autobiographie vermittelt übrigens doch tiefe Einblicke in die Psychologie sowohl der hochkonservativen katholischen Adelswelt zur Zeit des Kulturkampfes als auch des „Antiultramontanismus“ und stellt so eine beachtliche Quelle dar.

Es gehörte zu den Aufgaben der beiden großen katholischen Zeitungen, ihrem Publikum und auch den nachgeordneten Blättern in der Provinz in heiklen Fragen eine „Wegweisung“, um nicht zu sagen, eine Sprachregelung zu geben. So auch im peinlichen Falle, der hier anstand. „Zum Fall Spahn – Hoensbroech“ hieß also ein großer Leitartikel der „Germania“ vom 8. Oktober 1901²⁰. Hier Klarheit zu schaffen, war um so nötiger, als die „Tägliche Rundschau“ und Hoensbroech selbst in die Diskussion einzugreifen sich anschickten. In verschiedenen Zuschriften an andere Zeitungen versuchte der Graf den Verdacht von sich zu lenken, daß nur er es gewesen sein konnte, welcher der „Bonner Zeitung“ von seinen Kontakten zum jungen Spahn berichtet hatte²¹. Der Verdacht wurde bald unabweisbare Gewißheit. „Die ‚Bonner Zeitung‘ ist ein von den liberalen Professoren der Universität Bonn gegründetes und protegiertes Blatt. Wie könnte ein solches dazu kommen, eine Notiz über den außerordentlichen Professor Dr. Martin Spahn, die diesen in der Öffentlichkeit bloßzustellen bezweckte, zu einer Zeit zu veröffentlichen, wo Dr. Spahn noch offiziell dem Lehrkörper der Universität Bonn angehörte?“²² fragte die „Germania“ und erinnerte sich, daß Hoensbroech schon früher namentlich gezeichnete Artikel in der „Bonner Zeitung“

¹⁹ Mommsen an L. Brentano, 30. X. 1901, in: *K. Rossmann* 23 f.

²⁰ *Germania*, 8. X. 1901, Nr. 232, 3. Bl. – Mit diesen Tagen setzt auch der Bestand an Korrespondenzen im NL Bachem ein: Am 8. X. 1901 schrieb Carl Bachem ausführlich an F. X. Bachem und Porsch, im wesentlichen aber ganz beschwichtigend und darum bemüht, ein Fallenlassen Spahns durch die maßgeblichen Zentrumsleute zu verhindern; NL Bachem, Nr. 134.

²¹ So eine Entgegnung auf Spahns Erklärung, die am 6. X. 1901 in der *Täglichen Rundschau* erschien. Abgedruckt in: *KVZ*, 7. X. 1901, Nr. 895, 1. Bl., und *Germania*, 8. X. 1901, Nr. 232, 3. Bl.

²² *Germania*, 8. X. 1901, Nr. 232, 3. Bl.

veröffentlicht hatte: „Herr Graf Paul von Hoensbroech wird sich also wohl darüber mit einem klaren Ja oder Nein zu erklären haben“, ob er selbst Spahn preisgegeben hatte oder nicht.

Daß Hoensbroech selbst es war, der das Redaktionsgeheimnis der „Täglichen Rundschau“ gebrochen und die Meldung von seinen Beziehungen zu Spahn in das Bonner Blatt lanciert hatte, wurde bald zur vollen Gewißheit. Aber alle Attacken gegen Hoensbroech waren doch nur Gefechte am Rande und konnten nicht vom Skandal Spahns selbst ablenken. Hoensbroech selbst veröffentlichte eine Briefstelle Spahns, in der dieser ihm geschrieben hatte: „Es wird Sie in Erstaunen setzen, daß ich Ihrem Vorgehen in vieler Beziehung hin meine Anerkennung und Sympathie ausspreche. Das Ultramontane im Katholicismus ist ein Übel, das die katholische Religion und die katholische Wissenschaft belastet. Für die Annahme des Artikels setze ich die Bedingung, daß mein Name nicht genannt werde.“²³ Es war dies eben jene Kontaktaufnahme, die an sich ohne weitere Folgen geblieben war, die nun aber, nach Bekanntwerden des für katholische Ohren unerträglichen Wortlautes, die schwersten Folgen für den (damals nur 23jährigen) Schreiber hatte.

Die Parole, mit der man in der katholischen Presse die Entrüstung über Spahn abfangen wollte, lautete dementsprechend: „Jugendliche Übereilung einer Sturm- und Drangperiode, wie sie fast bei jedem Menschen vorkommt“²⁴. Das war ja an sich ganz richtig, und es war schon eine besondere Gemeinheit gewesen, diesen einen Brief des jungen Mannes nunmehr drei Jahre danach zu veröffentlichen – aber inzwischen hatte Spahn eine akademische Blitzkarriere gemacht, und die Frage des Ultramontanismus, d. h. die Frage, ob es im Katholizismus eine beherrschende extreme, staats-, kultur- und bildungsfeindliche Richtung gäbe, war zu virulent, zu allgemein umstritten und mit zu vielen persönlichen und politischen Reminiszenzen erfüllt, als daß bei einem frisch gebackenen o. ö. Professor die „exceptio juvenutis“ hätte durchschlagen können²⁵.

In denselben Tagen, als die Enthüllung Hoensbroechs wachsendes Interesse beanspruchte, fand in Breslau die 14. Generalversammlung des Evangelischen Bundes statt (8.–11. Oktober 1901). Seine Hauptthematik war die „Los-von-Rom“-Bewegung in Österreich, eine Hintergrundfolie, die man ebenfalls beim ganzen „Fall Spahn“ nicht aus den Augen verlieren darf. Es ist daher nötig und lohnend, kurz auf die Ideenwelt, die sich in Breslau und

²³ Wörtliches Zitat eines nicht datierten Briefes Spahns von 1898 in der Erklärung Hoensbroechs (Anm. 21).

²⁴ Leitartikel „Der Fall Spahn“ der Germania, 10. X. 1901, Nr. 234, 3. Bl.

²⁵ Carl Bachem schrieb am 8. X. in seinen Briefen (Anm. 20), „der Fall Spahn ist gewiß das widerwärtigste, was uns passieren konnte“ (an F. X. Bachem), und: „Die Affaire mit Martin Spahn ist geradezu scheußlich“ (an Porsch); in letzterem Brief auch die Ablehnung der exceptio juvenutis für Spahn.

allgemeiner im „Anti-Ultramontanismus“ manifestierte, einzugehen. Besonders konzentriert findet man sie im Schlußwort des Superintendenten Meyer aus Zwickau:

„Die beiden großen Bewegungen des Gustav-Adolf-Vereins und des Evangelischen Bundes haben in diesem Jahr in Köln und Breslau das deutsche Vaterland umspannt; sie sollen die Adlerflügel werden, die uns hinaustragen aus dem Dunstkreis des Ultramontanismus und der religiösen Trägheit. Im Ultramontanismus schwingt das romanische Wesen seine Keule gegen das germanische Wesen. Man will Deutschland um seinen weltgeschichtlichen Beruf bringen; gelänge es, dann wären die Kämpfe von 1870 vergebens gewesen. Daß dies nicht geschehe, dafür kämpft der Evangelische Bund, indem er sein Geistes Schwert schwingt gegen die Macht jenseits der Berge. 14 Jahre haben wir in Stürmen gekämpft und können nun vom deutschen Volke erwarten, daß es ihn kennt und ihm zustimmt. Im Jahre 1813 ging von Breslau die Erhebung des deutschen Volkes aus. Jetzt droht uns der Niedergang der heroischen Arbeiten unserer Väter und das Joch des Ultramontanismus; möge von Breslau aus eine starke Bewegung dagegen erstehen. Der Deutsche würde den Befähigungsnachweis als Führer der Nationen nicht erbringen, wenn er dem Ultramontanismus die Kraft gäbe, auf Deutschlands Stärke die Weltherrschaft zu erringen. Das wäre schlimmer als das Jena von 1806. Es muß von hier der Weckruf ergehen: Zerschlagen wir das Streben nach der Hegemonie des Ultramontanismus in Deutschland. Haben wir kein besseres Los, als vom *Jesuitismus vernichtet zu werden? Auf unsere Lehrstühle steigen die Priester, wie Festungen bauen sie Kloster um Kloster auf! Rom ist auf dem Weg zur Macht in Deutschland.*“ Meyer drückte seine Befürchtung aus, der Ultramontanismus wolle die evangelische Kirche „mit Gewalt zu unterdrücken“ suchen, und meinte: „Das Centrum ist ein Kaufmann nicht von Venedig, sondern von Rom, das Stück für Stück ausschneidet von dem Fleische am Herzen des deutschen Volkes.“ – „Los vom Centrum“ muß das Schlußwort sein, mit dem von nun an alle Versammlungen des Evangelischen Bundes zu enden haben. „Der Romanismus ist der Rebell wider Gottes Walten in der Geschichte. Die germanische Welt ist zur Führung des Protestantismus bestimmt.“²⁶

Der „Ultramontanismus“ war ein publizistischer Dauerbrenner, an dem sich die Federn ungezählter deutscher Professoren und Pastoren erprobten. Es existiert noch keine Bibliographie in dieser Hinsicht; fest steht nur, daß seit der Gründung des Evangelischen Bundes durch Prof. Beyschlag aus Halle dieses Thema wieder enorm breite polemische Behandlung fand²⁷. Die er-

²⁶ Ausführliche Referate in: *Germania*, 12. X. 1901, Nr. 236, 3. Bl. (hier das Zitat), und 15. X. 1901, Nr. 238, 3. Bl.

²⁷ Dazu nur einige Titel: *Carl Mirbt*, *Der Ultramontanismus im 19. Jahrhundert* (= Flugschriften des Evangelischen Bundes 204) (Leipzig 1902); *E. K. Zelenka*, *Wesen und Wirken des römischen Systems und die Mittel zu seiner Abwehr* (Halle 1902); *C. Scholl*,

staunlichen Pamphlete der Professoren Carl Mirbt, Friedrich Nippold, R. A. Lipsius, Gustav Warneck, Hans von Schubert, aber auch von Reinhold Seeburg und Karl Sell verdienten einmal systematische Behandlung²⁸. Besonderes Interesse verdient das Schriftchen „Die internationale Seite der päpstlichen Politik und die Mittel ihrer Abwehr“, von Professor Dr. F. Nippold aus Jena, der allen Ernstes ohne eine Spur von Ironie die These aufstellte, daß das Papsttum auch in diesen Tagen noch unverändert an der Errichtung einer universalen Weltherrschaft – nicht etwa bloß geistig gemeint – festhielte. Er meinte, in der Papstkirche „die Herrschaft der consequentesten Tyrannei, wie kein heidnisches Zeitalter sie kannte“, erkennen zu müssen²⁹. Es gibt wohl viele Hunderte solcher Broschüren – so die etwa 300, die allein als Flugschriften des Evangelischen Bundes unter das Volk geworfen wurden –, die ein solches Bild vermittelten. Es war im Grunde das Bild der Polemiken des 17. Jahrhunderts, nur im Sprachgewand der veränderten Zeit angepaßt. Auf katholischer Seite hatte F. X. Kraus alleine noch eine Theorie des Ultramontanismus vertreten³⁰. Hier war dieses Phänomen nicht mehr identisch mit der katholischen Kirche, sondern bildete eine bestimmte Partei in ihr. Völlig unbefangen benutzte auch H. Schell diesen Begriff³¹. Es stand jedenfalls fest: Ein Katholik, der den „Ultramontanismus“ als eine Realität und eine Gefahr ansah, stand außerhalb des Festungsringes des Zentrums und mindestens mit einem Fuß im Feldlager des Feindes. Nicht näher eingegangen werden kann hier auf eine wichtige Weiterentwicklung des Anti-Ultramontanismus, die durch die „Los-von-Rom“-Bewegung³² gefördert wurde: die Tendenz zur germanischen Rassenreligion. Auf dem Breslauer

Gegen Rom und römische Anmaßung! Zur Abwehr und Warnung (2^{te} Berlin 1891) 291 S.; *Leopold Karl Goetz*, Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus quellenmäßig dargestellt (Bonn 1905) 371 S. Der Verf. dieses Buches, das „Der national-liberalen Fraktion des preußischen Abgeordnetenhauses gewidmet“ war, war Prof. der altkathol. Theologie in Bonn; *Joseph Leute*, Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis (Berlin 1911) 486 S.

²⁸ Zu Nippold, der eine Art Sonderstellung als Fachmann in ultramontanis einnahm, bislang nur einige interessante Hinweise bei *A. Lindt* (Anm. 5) 96 ff. – Ansonsten fehlt es an einer Gelehrten-geschichte des Antiultramontanismus, der sich an den norddeutschen Universitäten, besonders Jena, Marburg, Halle, einer langen Tradition erfreute, völlig. Einige Hinweise in: Erneuerung der einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde. Festschrift Bornkamm, hrsg. von *J. Lell* (Göttingen 1966) VII (Vorwort).

²⁹ *F. Nippold*, Die internationale Seite der päpstlichen Politik und die Mittel der Abwehr (Leipzig 1895) 18. – *Karl Sell* (Prof. theol. in Bonn), Die Entwicklung der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert (Leipzig 1898); *H. v. Schubert*, Roms Kampf um die Weltherrschaft (Halle 1888).

³⁰ Vgl. dazu jetzt: Liberal und integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck, hrsg. von *K. Schiel* (Mainz 1974).

³¹ *H. Schell*, Kleinere Schriften, hrsg. von *K. Hennemann* (Paderborn 1908) passim.

³² Vgl. *Lothar von Albertin*, Nationalismus und Protestantismus in der österreichischen Los-von-Rom-Bewegung um 1900 (Phil. Diss. Köln 1953).

Bundestag wurden auch österreichische Beiträge angeboten, die sich wie folgt ausnahmen:

„Zum Kampf gen Rom laß Heimdalls Horn erschallen,
zum Kampf gen Rom laß Luthers Banner wallen,
ein Volk in Waffen stehn, trutzig, stark,
All deutsches Volk auf Gottes weiter Erden,
All deutsches Volk muß romfrei, lutherisch werden,
Die Führerschaft sei dein, ostdeutsche Mark!“³³

Dieses von einem „Ostmärker“ verfaßte Lied fiel noch stark auf, sowie auch andere Polemiken gegen „Lockis Höllensaat“ und Berufungen auf das „Herrenvolk“ in „Alldeutschland“. Aber von der Schwelle gewiesen wurden die Vertreter dieser Tendenzen von der Leitung des Evangelischen Bundes doch auch nicht.

Der Evangelische Bund^{33a} war nicht gleichbedeutend mit dem deutschen Protestantismus, aber wohl seine lautstärkste Formation. Die „Kreuzzeitung“ z. B. stellt hier ein Gegengewicht im Sinne des konfessionellen Friedens dar, das wegen der hochkonservativen Politik dieses Blattes noch nicht recht gewürdigt worden ist. Ganz im Sinne der antijunkerlichen Polemik der liberalen Presse wird die Bemühung der „Kreuzzeitung“ um die innere Befriedung Deutschlands auf diesem so dornigen Gebiete ignoriert. Zum „Falle Hoensbroech“ nahm das strenggläubige Blatt in eindeutiger Weise Stellung: voll Ekel wandte es sich von dem Grafen ab, der sich so wenig vornehm benommen hatte und den Haß zwischen den Konfessionen schürte³⁴. Auch ein Mann ganz anderer Richtung, Walter Köhler, schrieb im Sommer 1901 – also kurz vor dem Skandal – in der angesehenen Zeitung „Die christliche

³³ Germania, 12. X. 1901, Nr. 236. – Völlig ausgeklammert bleibt in diesem Beitrag ein anderer wichtiger Komplex, der gleichzeitig den Reichstag beschäftigte, der „Toleranzantrag“ des Zentrums und die darum sich entspinnde Polemik. Hier sind die gedruckten Reden Porschs und die Ablehnung des Toleranzantrages durch Mirbt heranzuziehen, die im Okt.–Nov. 1901 aktuell waren. Gegenstand des Antrages war die freie Religionsausübung der Katholiken in Mecklenburg und Braunschweig, die damals noch nicht bestand.

^{33a} Der Evang. Bund hat, im Besitz eines eigenen Verlagshauses, sehr viel publiziert und, da von Professoren geleitet, viel zu seiner eigenen Geschichte veröffentlicht. Vgl. W. Beyschlag, Zur Entstehungsgeschichte des E. B. (Berlin 1926); ders., Aus meinem Leben, 2 Bde. (Halle 1896/99); H. Bornkamm, W. Beyschlag und der Geist des E. B., in: Die Wartburg 35 (1936) 189–200; ders., Der E. B. 1886–1936, in: Die Wartburg 35 (1936) 337–353, und andere Aufsätze in diesem Jubiläumsband. Eine neuere, die jüngere Forschung zu dem Vereinswesen des 19. Jahrh. berücksichtigende Darstellung fehlt, obwohl seine relativ hohe Mitgliederzahl (1903: 170 000) sowie seine Leitung durch den konservativen Reichstagsabgeordneten Graf von Witzingerode ihn auch unter rein politischen Gesichtspunkten als interessant erscheinen lassen, z. B. im Vergleich mit dem Volksverein oder dem Bund der Landwirte.

³⁴ Auszüge aus der „Kreuzzeitung“ in: Germania, 15. X. 1901, Nr. 238, 3. Bl., hier Abdruck eines Briefes H.s vom 13. X. 1901 an die „Kreuzzeitung“; „Kreuzzeitung“ vom 16. X. 1901, zitiert in Germania, 16. X. 1901, Nr. 139, 2. Bl.

Welt“ – einer gemäßigt liberalen, intellektuell hochstehenden, sehr einflußreichen evangelischen Wochenzeitung – einen Artikel „Über wahre und falsche Polemik gegen Rom“³⁵. Er nahm Anlaß, sich gegen das „bekannte Wort (des Pfarrers) Thümmel: ‚Wir werden nicht eher aufhören, bis wir im Kölner Dom „Eine feste Burg ist unser Gott“ singen können“ zu verwehren, und zu einer prinzipiellen Umkehr der protestantischen Polemik aufzurufen. Am 1. August 1901 rezensierte er Hoensbroechs neues Buch „Das Papstthum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit“ (1900) und tadelte es sehr scharf. Er hielt das ewige Ausgraben von Skandalgeschichten und Geschichtchen aus der Geschichte der Päpste für sinnlos und rief abermals zu einer tieferen Schau des Katholizismus auf: nur sie vermöchte die unbezweifelhaften Gefahren, die von ihm drohten, recht zu erfassen. Ob die letzte Aussage Köhlers – daß nämlich die Bekämpfung des Katholizismus auf jeden Fall eigentliches Ziel bleiben müsse – ernst gemeint war oder nur eine Konzession an die Lesegewohnheiten des Publikums der „Christlichen Welt“, muß offenbleiben, bemerkenswert bleibt auf jeden Fall die intellektuelle Überwindung des Standpunktes der konfessionellen Greuelpropaganda. Auch eine Replik Hoensbroechs bekräftigte Köhler nur in seiner Ansicht³⁶.

Die Polemik Hoensbroechs mit der „Kreuzzeitung“ bildet gewissermaßen den logischen Schluß dieser ersten Phase der Auseinandersetzung. In den Augen aller „anständigen Menschen“ war der Ex-Jesuit gerichtet. Als dann auch die „Frankfurter Zeitung“ sich zur These bekannte, daß er einen schwerwiegenden Verrat des Redaktionsgeheimnisses begangen habe, um einen amtlichen Korrespondenten nachträglich zu ruinieren, war die öffentliche Meinung Deutschlands ziemlich abschließend gebildet³⁷. Abgeschlossen war der „Fall“ aber natürlich noch lange nicht. Denn inhaltlich war die Enthüllung Hoensbroechs ja unbestritten und zutreffend. Das katholische Deutschland mochte zusehen, wie es mit dem „antiultramontanen“ Professor Spahn zurechtkam.

2. Der junge Martin Spahn

Es kann hier nicht der intellektuelle Werdegang Martin Spahns in allen Einzelheiten analysiert werden. Ein kleiner Aufsatz von W. Ferber gibt dazu eine gute erste Information. Wie es dazu kam, daß Spahn schon vor dem Ersten Weltkrieg zu einem aggressiven Vertreter der prinzipiellen Demokratie-Feindschaft wurde, wie sich ganz unzweideutig aus seinem 1914 erschienenen Buch „Deutsche Lebensfragen“ ergibt, in dem er noch vor Aus-

³⁵ Die christliche Welt, Nr. 30, 25. VII. 1901, Sp. 693–698 (Zitat 696).

³⁶ Köhlers Rezension in: Die Christliche Welt, 1. VIII. 1901, Sp. 720–726. Dagegen Hoensbroech ebd., 22. VIII. 1901, Sp. 798–804; Replik Köhlers ebd., 29. VIII. 1901, Sp. 822–827.

³⁷ „Der Vertrauensbruch des Grafen Paul von Hoensbroech“, in: Germania, 16. X. 1901, Nr. 239, 2. Bl.

bruch des Krieges mit Erbitterung gegen jede Parlamentarisierung der deutschen Regierung polemisierte³⁸, das muß einer näheren Erforschung seiner Straßburger Tätigkeit überlassen bleiben. Spahn selbst hat 1925 in dem von H. v. Arnim und G. v. Below herausgegebenen Sammelband „Deutscher Aufstieg“ – ein Repräsentationsdokument der deutschen Rechten – eine kurze Autobiographie beigezeichnet, die über sein Denken genügend vorläufigen Aufschluß gibt (allerdings nichts zum „Fall Spahn“ bietet)³⁹.

Spahn war ein überzeugter Verfechter der Antithese zwischen der deutschen monarchisch-konstitutionellen Staatsform und dem westeuropäischen Konstitutionalismus. Allenfalls wollte er die Monarchie im Sinne eines autoritären und sozialen Kaisertums verstärken und popularisieren. Erzberger warf er vor, er hätte im Zusammengehen mit der Linken „unsere Verfassung westeuropäisieren“ wollen. „Demgegenüber betonte ich (1909) . . ., daß wir als deutsche Katholiken nur rechts unsere Stellung nehmen könnten.“⁴⁰ Er stand der spezifischen Zentrumstradition, für die der Staat nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel war, kritisch gegenüber. Diese Partei war in seinen Augen schon deshalb eine problematische Größe, weil sie dem Gesamtpotential der Rechten wichtige Teilkraft entzog, z. B. die katholischen Landwirte, und sie durch ihre Verbindung mit der Linken neutralisierte. Ohne Zentrum wäre das konservative Lager in Deutschland stärker – dies war seine interessante Kalkulation, von der wir allerdings 1901 noch keine Spur besitzen, die sich vielmehr wohl erst im Lauf seiner Konflikte mit der Partei herauskristallisierte⁴¹.

Spahn hat sich ganz deutlich von der Staatsphilosophie der Zentrums- partei, so wie sie in den Schriften Hertlings und im „Staatslexikon“ der Görresgesellschaft niedergelegt war, distanziert. In seiner Autobiographie schreibt er zu dieser Staatslehre: „Es war ein orleanistischer Konservatismus, der darin zum Ausdruck gelangt war, eine schein-konservative Gesinnung. Die Wurzeln des Hertlingschen Denkens lagen durchaus im gemäßigten Konstitutionalismus des Romanentums. Er stand der Anschauungswelt der deutschen Konservativen, ob sie katholisch oder evangelisch waren, so kühl und

³⁸ *M. Spahn*, Deutsche Lebensfragen (Kempten 1914); dieses tagespolitische Werk gipfelt S. 141 in dem Ausfall: „Die Demokratie hat sich in den großen Staaten unfähiger als jede andere Regierung erwiesen, volkstümlich zu wirken“, und S. 144: „Die parlamentarische Demokratie ist deshalb von allen Regierungsformen die denkbar schlechteste.“

³⁹ *M. Spahn*, Selbstbiographie, in: Deutscher Aufstieg. Bilder aus der Vergangenheit und Gegenwart der rechtsstehenden Parteien, hrsg. von *Hans v. Arnim* und *Georg v. Below* (Berlin 1925) 479–488.

⁴⁰ Ebd. 482.

⁴¹ Ebd.; vgl. dazu die interessante Broschüre von *Graf von Oppersdorff*, die in ihrer Art – einer öffentlichen „Hinrichtung“ eines Zentrumsabgeordneten durch einen Fraktionskollegen – ein absolutes Unikum wenigstens in der Zentrumsgeschichte darstellt. Die Konflikte Spahns mit dem Zentrum sind noch weitgehend unerforscht.

fremd wie nur irgendein demokratischer Parteigänger des Zentrums gegenüber.“⁴²

Dieser scharfen Betonung des Nationalstaatlich-Autoritären, die bei einem G. v. Below innerlich ehrlich wirken konnte, bei dem Sohn eines rheinländischen Zentrumsabgeordneten aber unweigerlich einen Beigeschmack des Aufgesetzten, um nicht zu sagen Opportunistischen an sich hatte, entsprach auch eine Ablehnung des kirchlichen Einflusses in der Zentrumspartei. Dieses Thema spielte schon im Zusammenhang des „Falles Hoensbroech“ eine Rolle. Hier hatte er sich gegen den „zu großen Einfluß des Klerus“ gewandt. Dieser Punkt und auch Veröffentlichungen, wie z. B. seine 1905 erschienene, streckenweise den Charakter eines Pamphlets annehmende Biographie Leos XIII.⁴³, haben ihm bald jede Vertrauensbasis in der Partei entzogen. So weit diese wenigen Bemerkungen zu seinem politischen Denken.

Über seinen akademischen Werdegang sind wir im einzelnen nicht genau unterrichtet. Die interessantesten Hinweise sind bislang aus den Tagebüchern Pastors zu entnehmen. Daraus geht vor allem hervor, daß er etwa 1896 – also 21jährig – zu Pastor nach Innsbruck zum Geschichtsstudium kam und von dem schon sehr angesehenen Professor gut aufgenommen wurde, sicherlich im Hinblick auf die bedeutende Stellung seines Vaters in der Zentrumsfraktion in Berlin. Er durfte den Meister auf einer Italienreise begleiten, und Pastor schrieb von ihm als seinem Schüler. Pastor überließ ihm seine Berichterstattung in der „Revue des questions historiques“ und offenbar reichliches wissenschaftliches Material⁴⁴. Doch sobald Spahn in Berlin war und bei den dortigen Professoren weiterstudierte, mußte Pastor feststellen, daß er ihm mehr und mehr entglitt⁴⁵. Darauf wird noch eingehend zurückzukommen sein.

In Berlin studierte Spahn bei Schmoller, Lenz und wohl auch schon bei Breysig. Von Pastor zu Lenz! Einen schneidenderen Kontrast konnte man in der deutschen Geschichtsforschung dieser Zeit, wenn man einmal den Lamprecht-Streit⁴⁶ beiseite läßt, nicht finden. Die tiefe Kluft, die zwischen ihnen stand, war die Reformation, und das, was diese Kluft völlig unüberbrückbar macht, waren Name und Werk Johannes Janssens⁴⁷ und damit das Problem

⁴² Ebd. (Anm. 39) 484.

⁴³ *M. Spahn*, Leo XIII. (München 1905); dazu *Graf von Oppersdorff* 45–55; ausführliche Entgegnung.

⁴⁴ *L. v. Pastor* 292 f.

⁴⁵ Ebd. 298.

⁴⁶ Dazu *G. Oestreich*.

⁴⁷ Die ältere, recht umfangreiche Lit. zu J. bei *Kosch* I, 1871–1873; ferner: *H. Engelskirchen*, J. J. – Lebenswerk und Persönlichkeit (Frankfurt 1935). – Beachtung verdienen folgende ungedruckte, maschinenschriftliche Dissertationen: *Robert Hippe*, J. J. (1829–1891) als Geschichtsschreiber (phil. Diss. Jena 1950); *Joachim Schüffler*, J. J. im Spiegel der Kritik. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichtsschreibung des ausgehenden 19. Jahrhunderts (theol. Diss. Jena 1966); *Wilhelm Baum*, J. J. (1829–1891). Persönlichkeit, Leben und Werk. Ein Beitrag zur Theologie- und Geistesgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert

der wissenschaftlichen Bewertung der Reformation: War sie ein irgendwie „notwendiges“ Ereignis (ein mehrdeutiger Begriff!), oder war sie „vermeidbar“ oder gar „unnötig“ gewesen? Eine kaum mehr streng wissenschaftliche Frage, aber strenge Wissenschaftlichkeit im Sinne klaren Verzichts auf Fragen und Antworten, die sich dem Bereich des strikt Beweisbaren entziehen, gab es unter den deutschen Historikern dieser Generation auch nicht viel öfter als zur Zeit der kämpfenden Historie der Jahrhundertmitte, wengleich sich gerade auf diesem Sektor wichtige Entwicklungen in Richtung auf Abkühlung, Distanzierung und Objektivierung anbahnten. Pastor und Lenz aber ging es um die Apologie ihrer Konfessionen, ihrer Kulturkreise, mit allen oft nicht ausgesprochenen sozialen und politischen Annexen.

Von der gegenwärtigen Beschäftigung mit der Historiographie des Bismarckreiches wird kaum noch Kenntnis genommen von einem der leidenschaftlichsten Kämpfe, der – weit über den Kreis der Fachhistoriker hinausgehend – die allgemeine Öffentlichkeit beschäftigte: dem Kampf um Janssens „Geschichte des deutschen Volkes“. Vergessen ist die Episode jenes Frankfurter Volksschullehrers, der seiner Stellung enthoben wurde, weil er Janssen – gelesen hatte⁴⁸. Von allen Kritikern Janssens – über den einige neuere ungedruckte Dissertationen genügend unterrichten – war Max Lenz der schärfste unter den eigentlichen Historikern. Seine Rezensionen der ersten beiden Bände in der Historischen Zeitschrift 1877 und 1883 umfassen fast 60 Seiten und verraten seine tiefe Empörung⁴⁹. Gerade der zweite Band, der die Reformation selbst behandelte, schien ihm, dem nationalliberalen Protestanten, absolut unannehmbar: entwickelte Janssen doch hier seine Grundthese, daß das Jahrhundert vor der Reformation, wie Srbik es zusammenfaßte, eine Epoche „der höchsten Blüte des religiösen Lebens, des bewegtesten Geistes und der Sitte des deutschen Volkes, der christlich-germanischen Welt“ gewesen sei⁵⁰.

Gerade den nicht mehr dogmatisch gläubigen Protestanten, die ihr konfessionelles Selbstbewußtsein auf die Kulturwirkung der Reformation gründeten, war diese These unerträglich⁵¹. Interessant ist es immerhin, daß die

(phil. Diss. Innsbruck 1971). Letztere Arbeit (502 S.), auf reichhaltigen Archivalien aufbauend, hätte es gewiß verdient, gedruckt zu werden. Die Arbeit von Schüffler ist nützlich für die Rezeptionsgeschichte des Werkes Janssens. Vgl. auch: W. Baum, Der Historiker J. J. Seine Prägung durch die Tübinger Schule und seine Haltung zum Vatikanum I, in: ThQ 152 (1972) 269–274.

⁴⁸ *Johannes Janssens Briefe*, hrsg. von L. Freiherrn von Pastor, Bd. 2 (Freiburg 1920) 350.

⁴⁹ M. Lenz in: HZ 37 (1877) 523–529 und HZ 50 (1883) 231–284.

⁵⁰ H. v. Srbik II, 61.

⁵¹ Eine Darstellung zum sog. Kulturprotestantismus existiert nicht einmal in Ansätzen. Die gesamte Aufmerksamkeit wird entweder vom Naumann-Kreis oder vom Rechts-Protestantismus absorbiert – die breite, dominierende Mitte bleibt unbekannt. Vgl. Manfred Schick, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozial-

eigentlich theologische Frage in der Reformation, die Rechtfertigung, hierbei auf beiden Seiten verblaßt war – vom streng religiösen Standpunkt aus wäre es ja für beide Seiten unwichtig gewesen, welche kulturellen Folgen Reformation und Gegenreformation allenfalls hatten. So gesehen, lag auch schon bei Janssen ein, wenn auch unsichtbarer, Übergang zu kulturgeschichtlichen Kriterien in der Religionsgeschichte vor.

H.-H. Krill hat dem Denken Lenz', das sich in dem Titel einer seiner Aufsatzsammlungen, „Von Luther zu Bismarck“, konzentrieren läßt, eine gute Analyse gewidmet. H. v. Sybel hatte Lenz auf die Reformationsgeschichte gewiesen, und später bekannte dieser: „Vor allem ein Problem hat mich immer gefesselt, das uralte und ewig sich Wandelnde, das auch auf dem Grunde der heutigen Kämpfe ruht: die Stellung der weltlichen Macht zur Kirche, der Begriff selbst, der deren Ansprüche begründet, und das Recht des Staates, der ihr entgegentritt.“⁵² Krill sieht in dieser programmatisch-rückblickenden Formulierung, die er bei seiner Antrittsrede vom 1. VII. 1897 vor der preußischen Akademie der Wissenschaften hielt, den Einfluß von Ranke wirksam – aber Lenz spielt hier m. E. doch an das bekannte Diktum von Bismarck über den ewigen Kampf der beiden Gewalten an⁵³, ein Diktum, das seinerseits wieder auf Bismarcks Geschichtsbild zurückverweist. Krill arbeitet gut die Lenzschen Methoden der Geschichtsbehandlung heraus: „Bei der Behandlung des für ihn zentralen Problems wird Lenz immer wieder auf die Reformationen zurückgreifen. Zugleich drängt ihn die Fragestellung nach dem Wechselverhältnis von Politik und Religion zum Aufsuchen von ‚Analogien‘ und Parallelen. Hier nun deutet sich das zweite bestimmende Motiv an, das – mit einem Wort Rankes zu sprechen – als ‚Impuls der Gegenwart‘ Lenz an die Epoche der Reformation fesselte: der Kulturkampf, von dem sich entscheidende Züge seines Gesamtwerkes herleiten.“⁵⁴ K. A. v. Müller nannte Lenz denn auch „streitbar“, „eigenwüchsig, ja einzelgängerisch, scharfzüngig, gelegentlich von schroffem

ethik, vornehmlich in der Zeit der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890–1914) (Tübingen 1970); *Horst Zilleßen* (Hrsg.), *Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus* (Gütersloh 1970) (darin besonders die Aufsätze von *W. Tilgner* und von *K. Kupisch*); *Karl Hammer*, *Deutsche Kriegstheologie (1870–1918)* (München 1971); *Günter Brakelmann*, *Das „Heilige evangelische Reich deutscher Nation“*, in: *Evangelische Kommentare* 4 (1971) 11–15; *F. Fischer*, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in: *HZ* 171 (1951) 473–518. Als Beispiel der zeitgenössischen Auffassung: *Karl Sell*, *Die Religion unserer Klassiker. Lessing, Herder, Schiller, Goethe* (Tübingen–Leipzig 1904).

⁵² *H.-H. Krill* 6 f. (hier alle andere, durch Krill überholte Lit.); *Max Lenz*, *Von Luther zu Bismarck* (= *Kleinere historische Schriften* 2) (München u. Berlin 1920) (darin interessant für die Auffassung: „Die Bedeutung der deutschen Geschichtsschreibung seit den Befreiungskriegen für die nationale Erziehung“, 275–295).

⁵³ Rede Bismarcks im Herrenhaus des preußischen Landtages, in: *Bismarck*, *Die gesammelten Werke* 11 (Berlin 1929) 290.

⁵⁴ *H.-H. Krill* 7.

Freimut“, und betonte nachdrücklich seine „Kampfbereitschaft und Kampfeslust seiner Natur“, hebt aber auch sein begeisterndes Ethos und seine warme Menschlichkeit hervor⁵⁵. Von irgendwelcher charakterlicher Eigenart abgesehen, bleibt aber das Urteil von Krill bestehen, daß er letztlich doch weit eher ein Schüler Treitschkes als Rankes war. 1914 sprach er dann in krasser Weise von dem „deutschen Gott“⁵⁶.

Weit mehr wirklichen Einfluß auf den jungen Spahn dürfte Schmoller ausgeübt haben, der zwar als Lehrer spröder und distanzierter, dafür aber ruhiger und speziell konfessionell bei weitem nicht so intolerant war wie Lenz, wie noch zu sehen sein wird⁵⁷. Bei ihm promovierte er, unter seiner und Lenz' Ägide wurde er habilitiert, und seine Grundanschauung, die unter Absehen aller überflüssigen Polemiken Preußens und Deutschlands Größe suchte – auch um den Preis weltanschaulicher Kompromisse –, hat Spahn nachhaltig beeinflußt. Alles weist darauf hin, daß er in Schmoller seinen eigentlichen Lehrer erblickte (was sich auch aus seiner engen Zugehörigkeit zu anderen Schmoller-Schülern ergibt).

Produkt seiner Berliner Studien war die Dissertation über die pommerische Geschichte des 16. Jahrhunderts und die als Habilitationsleistung verwertete Schrift über Cochläus⁵⁸. Während die erste Arbeit ihn auf ein konfessionell halbwegs ungefährliches Gebiet führte, stellte ihn die zweite mitten in die Auseinandersetzung um den Wert der Reformation. In dieser Untersuchung, zu der er noch von Pastor überlassenes Material verwerten konnte⁵⁹, kommt Cochläus schlecht und Luther gut weg, um es einmal so kurz zu sagen. Spahn stellte sich, ohne es je expressiv verbis zu sagen, auf den Standpunkt der lutherischen Reformation, im Sinne einer kulturell-geistig-religiösen „Notwendigkeit“ derselben, und verurteilte von daher Cochläus als verfehlten Polemiker. Professor H. Schrörs, der Spahn damals schon kannte und freundlich förderte, schrieb über dieses Buch an seinen Bekannten, den Mainzer Domherrn Schneider – wie er von konfessionell irenisch, antiultramontaner Gesinnung –: „Es befanden sich doch manche schiefe Urteile darin [in dem „Cochläus“] und noch mehr jugendliche Un-

⁵⁵ K. A. v. Müller 21–27.

⁵⁶ Vgl. dazu den Artikel „Der deutsche Gott“ vom August 1914, in: Max Lenz, Wille, Macht und Schicksal (= Kleinere historische Schriften 3) (München u. Berlin 1922) 115 bis 117.

⁵⁷ Zu Schmoller vgl. die Lit. bei G. Oestreich 339 Anm. 75, und bei B. vom Brocke, Reg.

⁵⁸ M. Spahn, Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung (Berlin 1898); ders., Die innere politische Entwicklung des Herzogtums Pommern von 1478 bis 1627 (Leipzig 1896) (seine phil. Diss.), weiter: ders., Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Herzogtums Pommern von 1478 bis 1625 (= Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen 14, Heft 1) (Leipzig 1896).

⁵⁹ Dies behauptete wenigstens – und wohl ohne zu lügen – L. Pastor in dem später ausführlicher zu besprechenden Artikel in der Zeitung: Der Elsässer, 16. X. 1901, Nr. 335 („Zum Fall Spahn“).

besonnenheiten im Ausdruck. Mir schien es wirklich mitunter, als hätte ich die Arbeit eines katholikenfreundlichen Protestanten vor mir.“ – „Der Einfluß seiner Berliner Lehrer scheint mir, was die prinzipiellen Fragen angeht, keineswegs spurlos an ihm vorübergegangen zu sein.“ Es sei ein Fehler, so schloß er, so jung schon Reformationsgeschichte zu betreiben, „die kein Tummelplatz für junge katholische Historiker und erst recht nicht für theologisch nicht gebildete Laien ist. Namentlich der Cochläus hätte einen ganzen Theologen gefordert.“⁶⁰ Tiefe Entrüstung scheint der „Cochläus“ schon damals bei Pastor ausgelöst zu haben. In sein Exemplar, das sich heute in der Bibliotheca Vaticana befindet, trug er auf den ersten 25 Seiten zahlreiche, manchmal erregte Notizen ein⁶¹. Man möchte ihnen öfters recht geben. Der Stil Spahns ist schon hier schwülstig und gedrechselt. Später, im Zusammenhang des „Falles Spahn“, veröffentlichte Pastor einen Artikel, in dem er das Opus des jungen Professors genau unter die Lupe nahm und allerlei zweifellos merkwürdige Zitate aus dem „Cochläus“ vorführte⁶². Daß Spahn Luther als den „größten Deutschen seiner Zeit“ bezeichnet hatte, wurde ebenso getadelt wie die Bezeichnung Cochläus' als „niederer Geist“ oder des Erasmus als „der genialste Deutsche seiner Zeit“⁶³.

3. Der Stein des Anstoßes: Johannes Janssen

Die Beschäftigung Spahns⁶⁴ mit Cochläus gehörte ganz in die ununterbrochen fortdauernde Debatte um Janssen und die Bewertung der Reformation⁶⁵. Schon am 1. XII. 1896 hatte Spahn an den Domherrn Schneider diesbezüglich geschrieben: „Zwei Gegenstände könnten mich reizen: eine ‚europäische‘ Geschichte der Kirchenspaltung 1400–1600 unter Hineinziehung der ganzen wirtschaftlichen, geistigen, künstlerischen *Entwicklung*, nicht der *Zustände* (wie bei Janssen), sodann eine Geschichte der katholischen

⁶⁰ Schrörs an Schneider, 30. I. 1898, in: *A. Ph. Brück*, Schrörs-Briefe 164 f.

⁶¹ Auf Grund von Stempeln und Ex-Libris geht hervor, daß dieses Exemplar von L. Pastor seinem Schüler Dengel geschenkt wurde, der es 1947 der Bibliotheca Vaticana hinterließ.

⁶² Siehe Anm. 59.

⁶³ *M. Spahn*, Cochläus, 8 und 84. Ausführliche Blütenlese protestantisierender Wendungen bei *Graf von Oppersdorff* 40–44.

⁶⁴ Allerdings hatte er schon in seinen ersten Arbeiten von 1896 Formulierungen gebraucht, die aufmerksamen Katholiken nicht entgehen konnten, wie etwa die Formulierung von der „Freigabe des Evangeliums“ in Pommern; *Graf von Oppersdorff* 40.

⁶⁵ Vgl. dazu: *Paul Wunderlich*, Die Bedeutung der Vorreformation in der deutschen Geschichtsschreibung seit Ranke (Erlangen 1930); *P.-G. Gieraths*, Das heutige Luther-Bild. Bilanz und Ausblick, in: *Angelicum* 44 (1967) 409–448; *Hans Vollstedt*, Die Darstellung der Reformation und der Gegenreformation in deutschen Schulgeschichtsbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts (Wiesbaden-Dotzheim 1969); *H. Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (Heidelberg 1955); *Wandlungen des Lutherbildes* (= Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 36) (Würzburg 1966).

Geistesbewegung von etwa 1780 ab bis zum Ende unseres Jahrhunderts. In beiden Fällen würde ich mich nicht im Gegensatz zu unserer hl. Kirche, aber in um so schärferen Gegensatz gegen alle von der Kulturkampfpresse beherrschten Katholiken, übrigens auch zu meinem Lehrer Pastor setzen, denn in meinem Kopf sieht das alles grundverschieden und anders aus als bei Janssen und Brück.“⁶⁶

Mit solchen Worten sprach der junge Mann dem liberalen Domherrn voll aus dem Herzen, um nicht zu sagen, nach dem Munde, und erfreute sich tatsächlich seitdem dessen in liberalgouvernementalen Kreisen einflußreicher Protektion. Denn Schneider⁶⁷ hatte zu jener wenig beachteten, aber wichtigen innerkatholischen Opposition gegen Janssen gehört, auf die jetzt näher einzugehen ist. Janssen war lange mit Schneider befreundet gewesen; als er aber im 6. Band seiner „Geschichte des deutschen Volkes“ die Kunst der Renaissance in Bausch und Bogen verwarf und als heidnisch-verderbt ablehnte, ließ Schneider 1889 einen „Brief an einen Freund“ über „Gothik und Kunst“ als Manuskript drucken und an Einzelpersonen versenden. Auch mündlich hatte er Janssen seine Meinung gesagt. Er lehnte den gotischen Exklusivismus ab und verteidigte die Renaissance-Kunst vor dem generellen Verdikt. Insbesondere tadelte er den Umstand, daß Bischöfe und kirchliche Behörden der Neugotik mit amtlicher Gewalt zur Alleinherrschaft im kirchlichen Bereich verhalfen⁶⁸.

Heinrich Schrörs, der ebenso wie Schneider an Historie und Kunst gleichermaßen interessiert war, stimmte dieser Kritik Schneiders an Janssen vollinhaltlich zu. Als Schneider 1899 eine zweite Auflage seines Manuskriptes „Gothik und Kunst“ versandte, antwortete ihm der Bonner Professor: „Namentlich stimme ich lebhaft dem Tadel der Janssen'schen Geschichtsschreibung – wenn sie diesen Namen verdient – zu. Es ist subjektive Geschichtsbaumeisterei.“⁶⁹ Der Hauptzorn Schrörs richtete sich allerdings gegen den Mainzer Kirchenhistoriker Heinrich Brück, der kurz darauf Bischof von Mainz wurde, und dessen Werke vornehmlich über das 18. und 19. Jahrhundert⁷⁰.

⁶⁶ *A. Ph. Brück*, Schneider 184.

⁶⁷ Zu Friedrich Schneider (1836–1907), Liturgiker, Kunsthistoriker, Archäologe, 1891 Domherr in Mainz und „liberaler“ Katholik ziemlich im Sinne von F. X. Kraus, vgl. den gründlichen Aufsatz von *A. Ph. Brück*, Schneider.

⁶⁸ *A. Ph. Brück*, Schneider 177.

⁶⁹ *A. Ph. Brück*, Schrörs-Briefe 167.

⁷⁰ So im Brief vom 25. VIII. 1901 an Schneider, in dem er der Kirchengeschichte Brücks „positive Irrtümer“, „einseitige Verschweigungen“, „Geistlosigkeit der Auffassung“ und „Beschränktheit des Urtheils“ vorwirft; *A. Ph. Brück*, Schrörs-Briefe 178. Am 29. VII. 1901 hatte er schon geschrieben: „Welch ein beschränktes Machwerk! Fleißig, aber über den Horizont der trockenen Aktenstücke nicht hinausreichend, ohne eine Spur, ich will nicht sagen, von Geist, sondern von historischer Auffassung“; ebd., 177. Zu Brück vgl. *Ludwig Lenhart*.

Auch der Braunsberger Kirchenhistoriker und Landtagsabgeordnete Dittrich, der in Fraktion und Görres-Gesellschaft einflußreich war, zählte zu den Ablehnern von Janssens Grundgedanken. Im Historischen Jahrbuch hatte er 1882 die ersten drei Bände ausführlich rezensiert und allerhand Wertvolles in ihnen gefunden. Aber in der Hauptsache, der Gesamtbewertung, dissentierte er offen. „Ich urtheile also“ – so schloß er ab –: „Janssen verschweigt nicht die Schäden und Gebrechen der Kirche ums Jahr 1500, er nennt sie gelegentlich alle; aber er läßt sie doch in der Darstellung nicht so hervortreten, daß sie in ihrer ganzen Bedeutung für die Folgezeit richtig erkannt und geschätzt werden könnten.“ Janssen „vermag das Auftreten Luthers und seine Erfolge nicht überzeugend genug zu erklären“⁷¹.

Ähnlich war die Meinung von Hermann Cardauns, dem früheren Bonner Privatdozenten und jetzigen Chefredakteur der KVZ. „Ich konnte mich von Anfang an nicht überzeugen, daß seine Geschichte des deutschen Volkes ohne alle und jede, wenn auch unbewußte Tendenz geschrieben sei, und habe namentlich bei der Besprechung des ersten einleitenden Bandes die Antwort auf die pragmatische Frage vermißt: Wie ist es möglich gewesen, daß sich aus den hier so sonnig, wenn auch nicht schattenlos geschilderten Zuständen Deutschlands im 15. Jahrhundert die furchtbare kirchliche, politische und soziale Umwälzung der Reformationszeit entwickelte? Janssen war davon nicht angenehm berührt . . .“⁷²

Der badische katholische Parlamentarier Reinhold Baumstark widmete in seinen 1885 erschienenen Memoiren einen ausführlichen Abschnitt der Kritik an Janssen. Er verglich sein Werk mit Rottecks berühmter Weltgeschichte und sah die Ähnlichkeit in ihrer Eigenschaft als parteilicher Kompilation. Baumstark hatte 1875 Janssens Aufforderung, eine mehrbändige Weltgeschichte „vom katholischen Standpunkt aus“ zu verfassen, die der Verlag Herder in Ermangelung eines solchen Werkes gerne übernommen hätte, abgelehnt. Für Baumstark, der F. X. Kraus nahestand, ging es um den Gegensatz zwischen „vorgefaßter Meinung“ und „voraussetzungsloser Wis-

⁷¹ Rezension in: HJ 3 (1882) 660–690. Das Zitat hier S. 674 f. schließt den allgemeinen Teil der Rezension ab. – Franz Dittrich (1839–1915) war seit 1868 Prof. für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Braunsberg, 1903 Dompropst von Frauenburg. Wichtig war seine Tätigkeit seit 1893 im Landtag, wo er maßgeblich im Finanzausschuß wirkte und daher auch für Kultusminister nicht zu umgehen war; *Kosch* I, 463. – Er war ein guter Kenner der Reformationszeit und Nuntiaturredakteur. In dieselbe Kategorie von Kritiken gehören die ausführlichen Rezensionen des Tübinger Kirchenhistorikers F. X. Funk, in: ThQ 58 (1876) 698–706; ebd. 60 (1878) 691–698; ebd. 62 (1880) 660–679. Sie waren nach breiter salvatorischer Anerkennung – an der damals kein Katholik vorbei kam – im Kern völlig ablehnend, indem gerade die Frage, ob Janssen die Proportionen richtig gesetzt habe, verneint wurde.

⁷² Hermann Cardauns (1847–1925), 1872 Privatdozent für Geschichte in Bonn, von 1876–1907 Chefredakteur der KVZ; *Kosch* I, 307 f. Zitat hier: *H. Cardauns*, Erinnerungen 185.

senschaftlichkeit“ – ein Beleg dafür, daß im historischen Bereich die Terminologie des „Falles Spahn“ schon längere Zeit im Gebrauch war⁷³.

Ein stiller, aber einflußreicher Gegner der Janssen-These war Hermann Grauert. Sein Denken war nicht nur bewußt auf eine Versöhnung der Konfessionen ausgerichtet, auch wissenschaftlich betonte er seine Distanz zur romantischen Mittelalterverehrung, die im deutschen Katholizismus noch hoch im Schwange war⁷⁴. Sein Schüler Heinrich Günter schrieb 1903 im Historischen Jahrbuch einen heute noch interessanten Grundsatzartikel über das Mittelalter in der späteren Geschichtsbetrachtung, in dem der Abstand zur Generation eines Janssen und Reichensperger deutlich wird⁷⁵. Wissenschaftsgeschichtlich dürfte die Stellungnahme von Heinrich Finke gegen Janssen die folgenreichste gewesen sein. In seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Das ausgehende Mittelalter. Ergebnisse und Lücken der Vorreformationsforschung“ (1899), die er in der „Allgemeinen Zeitung“ und als Broschüre veröffentlichte, stellte er ein richtungweisendes Programm auf, bei dem die Janssen-These schon überwunden war⁷⁶. Nachdem sein enger Freund G. v. Below 1916 in der Historischen Zeitschrift im wesentlichen den Finken-schen, rein wissenschaftlichen Standpunkt einer differenzierten Einzelanalyse von Licht und Schatten im 15. Jahrhundert übernommen hatte, war die Janssen-Fehde erloschen⁷⁷. Der Frankfurter Historiker hatte sich als mächtiger Anreger erwiesen – steht es doch außer Zweifel, daß auch die protestantische Reformationsforschung, durch ihn aufgerüttelt, erstmals streng wissenschaftlich und den Standpunkt der Heldenverehrung allmählich ver-

⁷³ Reinhold Baumstark, Plus ultra! Schicksale eines deutschen Katholiken 1869–1882 (2^o Straßburg 1885) 120–133, hier 121. Zu R. Baumstark (1831–1900), badischer Jurist und Parlamentarier, Freund von F. X. Kraus: *Kosch* I, 126 f.

⁷⁴ H. v. Srbik II, 64 f.; W. Goetz 168; K. A. v. Müller 80–87. Einen guten Einblick in die Entwicklung der Mittelalter-Auffassung des von Grauert geleiteten HJ gibt: Werner Mägdefrau, Die Auffassung vom Mittelalter im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (phil. Diss., masch., Jena 1955).

⁷⁵ H. Günter, Grauert; und H. Günter, Das Mittelalter in der späteren Geschichtsbetrachtung, in: HJ 24 (1903) 1–14. Vgl. auch Rudolf Stadelmann, Grundformen der Mittelalterauffassung von Herder bis Ranke, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9 (1931) 45–88.

⁷⁶ H. Finke, Das ausgehende Mittelalter. Ergebnisse und Lücken der Vorreformationsforschung. Antrittsvorlesung, gehalten in der Aula der Univ. Freiburg i. Br. am 25. Januar 1900 (München 1900). Zuerst in: Allgemeine Zeitung. München. Beilage zu Nr. 32/33 vom 8./9. Febr. 1900. Vgl. H. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Eine Kritik seiner „Deutschen Geschichte“ (= Römische Quartalschrift, Supplementheft 4) (Freiburg 1896); zu seiner Stellung zu Janssen vgl. Heinrich Finkes Autobiographie in: Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellung, hrsg. von S. Sternberg, Bd. I (Leipzig 1925) 91–128, hier 115; W. Goetz 252; W. Baum (Anm. 47), 223–226. Zu ihm allg.: M. Braubach, Zwei deutsche Historiker aus Westfalen. Briefe Heinrich Finkes an Aloys Schulte, in: Westfälische Zeitschrift 118 (1968) 9–113 (Lit. S. 10).

⁷⁷ G. v. Below, Die Ursachen der Reformation, in: HZ 116 (1916) 377–458.

lassend, sich des Themas annahm⁷⁸ –, in seiner Hauptthese war er aufgegeben worden.

Auf einer allgemeineren Ebene spielte sich die Auseinandersetzung zwischen den konfessionellen Geschichtsbildern im Streit um den Wert des Mittelalters und der Neuzeit im ganzen gesehen ab. Hier sei nur auf die interessante Kontroverse zwischen Ehrhard und H. Grisar auf der historischen und zwischen F. Paulsen und O. Willmann auf der philosophischen Ebene hingewiesen. Ehrhard relativierte in seiner Ende 1901 erschienenen Reformschrift „Der Katholizismus und das XX. Jahrhundert“ den universalhistorischen Wert des Mittelalters, und zwar dahingehend, daß trotz aller Kulturblüte diese Epoche an Begrenzungen gelitten habe, die erst die Neuzeit durchbrochen hätte, nämlich am „Klerikalismus“ seiner Kultur sowie an dem Fehlen von „Innerlichkeit“ und „Nationalismus“, den beiden wichtigsten Äußerungen des entscheidend-neuzeitlichen Individualismus⁷⁹. Pater Grisar wies diese Vorwürfe zurück: In keiner anderen Epoche habe die von Gott offenbarte Religion stärker das reale Leben geprägt, und daher sei dem Mittelalter der erste Rang und der Vorrang vor der Neuzeit nicht abzusprechen. Der modernen Kultur konnte Pater Grisar nicht viel Gutes abgewinnen. Insbesondere der Forderung Ehrhards, die letzten mittelalterlichen Reste aus der Kirche zu eliminieren, widersprach er entschieden⁸⁰.

Die Kontroverse Paulsen – Willmann drehte sich zur gleichen Zeit um den Wert der Scholastik und des deutschen, besonders kantischen Idealismus. Willmann entwarf in seiner mehrbändigen Philosophiegeschichte die Entwicklung der Philosophie derart, daß sie von der vollen Mittagshöhe des

⁷⁸ W. Friedensburg, Fortschritte in Kenntnis und Verständnis der Reformationsgeschichte seit Begründung des Vereins, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jg. 27 (Vereinsjahr 1909–1910) Jubiläumsheft 100 (Leipzig) 1–59. Trotz kleiner, unvermeidbarer Plänkeleien – Leo XIII. öffnete das Vatikanische Archiv, „wie er hoffte und voraussetzte, in majorem Dei, d. h. papatus et ecclesiae catholicae, gloriam“ (S. 3) – anerkannte F. die Tatsache, daß Janssen das alte Schema vom finsternen Spätmittelalter und dem „strahlenden Sonntag der Reformationsepoche“ wesentlich erschüttert habe (S. 5).

⁷⁹ A. Ehrhard 43–54 „Die Stellung des Mittelalters in der Geschichte der kath. Kirche“; ebd. 55–74 „Die Entstehung der modernen Zeit und deren Grundfaktoren“. Ganz wie Ehrhard interpretierte später Troeltsch den Individualismus als das Distinktivum der Neuzeit. Auf die Frage: „Welches sind die charakteristischen Grundzüge der modernen Welt?“ antwortete er: „Der Individualismus mit der verstärkenden Reizung durch den Gegensatz gegen die in Erziehung und Leben fortdauernde Autoritätswelt, der Individualismus als sittliche Forderung der Wahrhaftigkeit und Eigenheit: das ist die Formel der modernen Welt, soweit sie überhaupt eine Formel verträgt.“ In seinem Aufsatz: Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt, in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 1 (1907) 200–209, hier 208.

⁸⁰ H. Grisar S. J., Historische Vorträge. Erstes Heft: Das Mittelalter einst und jetzt. Ein Wort zu Ehrhards Schriften über Katholizismus und moderne Kultur (Freiburg 1902) (zuerst in: HPBl 129 [1902] 737–771 und 821–869). Bei aller Hochschätzung des Personencharakters des Menschen durch die katholische Theologie wird hier die Grenze gegen den „Individualismus“ deutlich.

wirklichen, echten Idealismus der Hochscholastik herabgestiegen sei zum verderblichen Kritizismus Kants, der notwendig zum Skeptizismus und Atheismus und zur Auflösung jeglichen Wertgefüges führe⁸¹. Paulsens Reaktion darauf ist interessant: Er verteidigte Kant als den „Philosophen des Protestantismus“, indem er – bezeichnenderweise – die religiöse Skepsis Kants stark zugunsten eines stärker positiv theistisch denkenden, jedoch undogmatisch-innerlichen, kritisch prüfenden, aber doch auch gläubigen Philosophen interpretierte⁸². Ob er damit recht hatte oder nicht, entzieht sich der Beurteilung des Verfassers, aber der Kant Paulsens erscheint hier auf den Gebrauch des gebildeten, gutbürgerlichen protestantischen Hauses, in dem man zwar nicht orthodox, aber doch noch irgendwie gläubig sein wollte, zugeschnitten, während Willmann mit seinem Werk dem Leser gewissermaßen die Pistole auf die Brust gesetzt hatte mit der unausweichlichen Alternative: entweder katholische Hochscholastik – oder verzweiflungsvoller, hoffnungsloser Skeptizismus. Dieses Vorgehen hatte Paulsen, der sonst recht irenisch dachte, so geärgert, daß er dagegen in auffallend harter Weise polemisierte. Für Paulsen führte ein direkter Weg von Luther zu Kant, zwar nicht in unmittelbarer Tradition der philosophischen Lehre, wohl aber in der Tradition des selbständig denkenden Menschen, der keinen priesterlichen Mittler und keine vorgeschriebene philosophische Autorität benötigte⁸³.

⁸¹ O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 3 Bde. (Braunschweig 1894–1897). Der 3. Bd. behandelte die Neuzeit.

⁸² F. Paulsen, *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus* (3./4. Aufl. Berlin 1908). Es ist ein Sammelband früherer Aufsätze. Unter ihnen sind hier heranzuziehen: Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie (1–27, zuerst 1898), und: Kant, der Philosoph des Protestantismus (29–83, zuerst in: *Kantstudien* 4 [1899]). In zwei Nachschriften (75 ff.) Polemik mit R. von Nostiz-Rieneck S. J., der Paulsen in den *StML* 1899 mehrfach angegriffen hatte. Von Interesse ist die Rezension, die Troeltsch diesem Aufsatz widmete (*Deutsche Literaturzeitung* 21 [1900] 157–161, vom 6. I. 1900), in der er implizit schon ganz von seiner Unterscheidung in Alt- und Neuprotestantismus ausgeht. Im Grunde war es T. völlig klar, daß zwischen Luther und Kant eine essentielle Identität herbeizuführen ein Unding war – aber von der auch von T. sehr scharf betonten Polemik gegen den Ultramontanismus her gesehen, schien ihm das Bemühen Paulsens als volkspädagogisch brauchbar – vorausgesetzt, daß damit das Tor zu einem völlig liberalen Protestantismus aufgestoßen werde. Der stark antikatholische Ton von Troeltsch in dieser Rezension paßt zu seiner Stellungnahme zum Fall Spahn (vgl. 2. Teil dieses Beitrages).

⁸³ Aus dem Nachwort Paulsens gegen v. Nostiz-Rieneck ergibt sich nur ein unklares Bild der Polemik, die mehrere Jesuiten gegen ihn in diesem Zusammenhang richteten. Vgl. R. von Nostiz-Rieneck, Die „sociale Decomposition“ und die „culturelle Ueberlegenheit“ des Protestantismus, in: *StML* 57 (1899) 17–31 und 139–149; V. Cathrein, Kant, der Philosoph des Protestantismus, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 53 (1900) 495–507; ders., Ein Kantianer und sein Christentum, in: *StML* 61 (1901) 132–150; Ph. Kneib (Theologe in Mainz), Die Gründe des Widerspruchs zwischen Glauben und Wissen nach Paulsen, in: *Der Katholik* 80, 2 (1900) 123–138. Die Gestalt Kants übte – in der Ära des Neukantianismus – auch eine starke Wirkung auf die Reformkatholiken aus. Vgl. Peter Wust, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: *Die Rückkehr aus dem Exil. Dokumente der Beurteilung des deutschen Katholizismus der Gegenwart*, hrsg. von

Hertling scheint in diese Kontroverse nicht selbst eingegriffen zu haben, fest steht aber auch von ihm, daß er sich von Janssen zu distanzieren wünschte. Es scheint festzustehen, daß er es war, der den jungen Joseph Greving dazu veranlaßte, entgegen dessen ursprünglichen Absichten sich der Reformationsgeschichte zuzuwenden. Greving schilderte selbst lebhaft die Szene, wie Hertling auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft von 1901 zu ihm sagte: „Ja, was haben wir denn an neuerer Literatur über Luther auf katholischer Seite! Was ist seit Döllingers Reformation darin geschehen? Eine wahrheitsgetreue Biographie Luthers wäre dringend nötig. Auf unserer Seite scheut man sich, an Luther heranzutreten.“⁸⁴ Das war eine starke Aussage! Zu sagen, daß seit Döllingers Reformationsgeschichte keine wesentliche Leistung auf dem Gebiet katholischerseits erfolgt sei, hieß mit unerhörter Kälte Janssen abzuschreiben. Kein Wunder, daß Pastor, der sich als einzigen legitimen Erben Janssens ansah und damit als alleinberechtigten katholischen Historiker in Sachen Reformation, Greving allerhand Steine auf seinem Weg zum „Corpus Catholicorum“ in den Weg legte. Pastor war Herausgeber der Reihe „Erläuterungen und Ergänzungen zu J. Janssens Geschichte des deutschen Volkes“, um 1900 der einzigen katholischen Publikationsreihe speziell für reformationsgeschichtliche Studien. In der Nachfolge Onno Klopps lehnte Pastor es ab, das Wort „Reformation“ zu gebrauchen, weil der Abfall Luthers keine solche gewesen sei. Als nun Greving dieses Wort in den Titel seiner geplanten Editionsreihe setzen wollte, setzte ihn Pastor unter massiven persönlichen Druck, davon Abstand zu nehmen⁸⁵. Aber so wie Pastor eine Idiosynkrasie gegen die „Reformation“ hatte, so gab es in Berlin Idiosynkrasien gegen Janssen. Im Dezember 1897 wandte sich Spahn jr. brieflich an Pastor – der gerade vor dem Anlaufen seiner Serie „Erläuterungen und Ergänzungen etc.“ stand – und warnte ihn davor, diesen Titel zu gebrauchen, weil „diese Bezeichnung einen Sturm der Entrüstung bei den Liberalen erregen würde, weil es ganz unerhört sei, daß ein Forscher eine Sammlung herausgeben lasse, deren Titel schon den Verdacht erzeuge, er halte sein Werk für den Gipfelpunkt der geschichtlichen Erkenntnis und daher nur noch ‚Erläuterungen‘ dazu für nötig“. Diese Warnung Spahns mißfiel Pastor schon. Er schrieb – gleichzeitig oder später – auf den Brief seines Schülers: „Erstes Anzeichen von Spahns Wendung zum liberalen Katholizismus.“⁸⁶

K. Hoerber (Düsseldorf 1926) 16–35, hier 23: Kant lag der jungen Generation um 1900 schwer auf der Seele, und die neuscholastische Philosophie schien keineswegs mehr fähig, seine dunkle Faszination zu brechen.

⁸⁴ H. Jedin, Greving 8 ff.

⁸⁵ Ebd. 13.

⁸⁶ L. v. Pastor 298 (vom 30. XII. 1896).

4. Historische Apologetik – ein Defizit im deutschen Katholizismus?

In den Zusammenhang des Ringens um das Bild der Reformation gehört auch eine bislang unbekannte Auseinandersetzung bei der Gründung des „Volksvereins für das katholische Deutschland“. Es ist zwar längst bekannt, daß ursprünglich das Projekt bestand, einen apologetischen Verein als Gegenposition gegen den Evangelischen Bund zu gründen, der 1886 gegründet worden war, und daß Windthorst dieses Projekt verhinderte, indem er den neuen Verein auf die „soziale Frage“ als wichtigeres und allein zukunftsträchtiges Arbeitsgebiet festlegte⁸⁷ – aber die Zusammenhänge mit dem Kampf um die Geschichtsauffassung werden erst durch einige Dokumente aus dem Nachlaß des Bischofs M. F. Korum von Trier deutlich. Auch gibt es hier einige alte Irrtümer zu korrigieren.

Ausgangspunkt war ein Hirtenschreiben der preußischen Bischöfe aus dem Jahre 1889, in dem verschiedenen Angriffen des Evangelischen Bundes entgegnet worden war. Dazu schrieb Windthorst am 24. IX. 1889 an Professor Alexander Reuß nach Trier:

„Verehrter Herr Professor!

Das am Sonntag publizierte Hirtenschreiben unserer Bischöfe ist ein Wort zur rechten Zeit. Man wird gegnerischerseits vielleicht versuchen, thunlichst still darüber hinwegzugehen, das wird aber nicht gelingen, das Hirtenschreiben wird der Ausgangspunkt weiterer Debatten sein und es wird unmittelbar dadurch die Frage angeregt werden, ob die Katholiken in irgend welcher Form dem ‚evangelischen Bunde‘ gegenüber einen ‚katholischen Bund‘ zu bilden hätten. Diese Frage bildete bereits in Bochum den Gegenstand vertraulicher Erörterungen und wurde derselben einstweilen keine weitere Folge gegeben, weil man zunächst die Äußerungen der Bischöfe erwarten wollte. Ich bin *jetzt* noch nicht für die Bildung eines ‚katholischen Bundes‘, weil eine solche formelle Institution in Deutschland gleichsam zwei Heere gegeneinanderstellt. Ich meine, daß die bereits bestehenden Vereine, die katholischen Versammlungen und die parlamentarischen Vertretungen genugsam im Stande wären, die Angriffe der Gegner zu signalisieren und zu bekämpfen.“ Windthorst fuhr fort, daß auch die Presse ausreichen würde und ein eigenes Organ für konfessionelle Streitfragen überflüssig sei, da es von den „Gegnern“ doch kaum gelesen würde. Die Polemik könne ganz gut von den theologischen Zeitschriften und Fakultäten bewältigt werden. „Ich wäre am meisten dafür, im Görresverein eine besondere Abteilung zur Abwehr ungebührlicher Angriffe zu schaffen, bin nur zweifelhaft, ob die contemplativen Herren dieses Vereins geneigt sein werden, eine solche streitbare unmittelbar praktische Abteilung zuzulassen. Es kommt dann noch darauf an, die jedenfalls erheblichen Kosten zu beschaffen. Ungern möchte

⁸⁷ Zum Volksverein vgl. jetzt: *Ursula Mittmann*, Fraktion und Partei. Ein Vergleich von Zentrum und Sozialdemokratie im Kaiserreich (Düsseldorf 1976) 173 ff. und Reg. (Lit.).

ich wieder einen Verein, der wieder Geld sammelt, wir haben ihrer zu viele.“^{87a}

Auf diese Anregung antwortete Reuß dem Zentrumsführer, daß Freiherr von Loe es gewesen sei, der bereits bei Bischof Korum die Frage eines besonderen Bundes gegen den „evangelischen Bund“ angeregt hätte. Korum habe sich ablehnend gezeigt, weil durch einen solchen Bund nur den Katholiken Norddeutschlands Unannehmlichkeiten entstünden. Reuß wußte zu berichten, daß neben Korum und Professor Mosler (einem der Trierer Geistlichen Räte) auch Erzbischof Krentz und dessen enger Mitarbeiter Heuser gegen einen besonderen Verein seien, ebenso aber auch gegen den Anschluß einer Art polemischer Abteilung an einen speziellen Orden, an eine theologische Fakultät oder an die Görres-Gesellschaft: „Die ganze Organisation der katholischen Aktion würde nur komplizierter, es würde ein besonderes Objekt des Angriffs für die Protestanten geschaffen, und bei der unvermeidlichen Schärfe des Tones in einzelnen Schriften würde dieses ganze Organ für die etwaigen Ausschreitungen Einzelner verantwortlich gemacht. Eine Wahrscheinlichkeit, daß die Schriften in weiteren protestantischen Kreisen gelesen würden, sei nicht vorhanden. Die letztere werde noch am ehesten durch die Tagespresse erreicht. Milde des Tones sei nothwendig, und wenn die Angriffe auf uns schärfer werden sollten, so werde sich der Ton unsererseits unwillkürlich verschärfen, während sich dies nicht commandieren lasse. Alle Argumente“ – so resümierte Reuß die Überlegungen der rheinischen Bischöfe – „kamen ersichtlich darauf hinaus, jetzt noch der Initiative der Einzelnen die Sache zu überlassen.“⁸⁸ Reuß fügte nur wie beiläufig hinzu, daß von dem Frankfurter Stadtpfarrer Münzenberger⁸⁹ der Vorschlag gekommen sei, Publikationen aus dem 16. Jahrhundert zu veranstalten und dadurch die Einführung der Reformation in den einzelnen Territorien zu illustrieren. Man kann diese Anregung Münzenbergers als einen der ersten Ausgangspunkte für die bald intensiv einsetzende nachjanssenske Beschäftigung mit der Reformationsgeschichte ansehen. Reuß bemerkte abschließend, daß er all dies auch mit dem Nuntius Agliardi in München besprochen habe.

Aber mit dieser – für Windthorst erwünschten – Erklärung der beiden rheinischen Bischöfe war die Anregung des Freiherrn von Loe noch lange nicht aus der Welt. Felix Freiherr von Loe war eine katholische Laien-Autorität ersten Ranges. Über seine wechselvolle politische Tätigkeit, die ihn am Ende über den rechten Flügel des Zentrums hinaus ins schärfste Agrariertum führte, hat K. Müller alles gesagt⁹⁰. Cardauns charakterisierte

^{87a} Windthorst an Reuß, 24. IX. 1889; BAT 105, 1582 fol. 23 f.

⁸⁸ Reuß an Windthorst, 20. X. 1889; BAT 105, 1584 fol. 184–191.

⁸⁹ F. A. Münzenberger (1833–1890), seit 1871 Stadtpfarrer von Frankfurt a. M., Freund Janssens, vielseitig in der katholischen Bewegung tätig; *Kosch* I, 3184 (Lit.).

⁹⁰ *Klaus Müller*, Zentrumsparthei und agrarische Bewegung im Rheinland 1882–1903, in: *Spiegel der Geschichte. Festschrift Braubach* (Münster 1964) 828–857, hier ab 830 ff. zu Loe.

ihn, nachdem er sein Organisationstalent in Catholicis anerkannt hatte, so: „Aber damit verband sich bei ihm ein ausgesprochen ideologischer Grundzug, eine Neigung zur Theorie, zum Programm.“ Bei ihm seien politische konservative Theorie und theologische Schulmeinungen zu einer gefährlichen Art Dogma verwachsen gewesen. Reine Absichten – aber „Zwangsvorstellungen“⁹¹ – das war Felix von Loe. So berichtet Cardauns, Loe habe der Vorstellung gelebt, alles Übel dieser Welt stamme aus der Französischen Revolution.

Am 18. XII. 1889 schrieb Windthorst wieder an Reuß: „Soeben erhalte ich einen Brief von Felix von Loe, der eine Conferenz zur Berathung der Situation proponiert. Sie wissen, daß derselbe mit anderen einen Verein zur Bekämpfung des evangelischen Bundes plant. Sie haben mir Ihre und des Herrn Bischofs Ansicht früher mitgetheilt, und ich bin überrascht, daß p. Loe jetzt das Einverständnis der Bischöfe, auch des Erzbischofs, betont. Bitte, sagen Sie mir *umgehend*, wie sich das verhält, da ich Herrn v. Loe schleunigst antworten muß.“⁹² Reuß konnte Windthorst zwar mitteilen, daß Korum nach wie vor der Meinung sei, „daß man nämlich augenblicklich noch keine weiteren Schritte gegen den ‚evangelischen Bund‘ thue, sondern die Entwicklung der Dinge noch abwarte. Er habe gerade eine große gedruckte Erwiderng des ev. Bundes gegen den Hirtenbrief der Bischöfe erhalten, und man müsse doch jedenfalls abwarten, wie die Situation sich nun gestalte.“⁹³

Korum scheint die Enthaltensamkeit aber ziemlich schwergefallen zu sein. Das geht aus einer ausführlichen Denkschrift hervor, die er zu diesem Problem dem Papst einreichte. Das Konzept ist vom 3. II. 1890 datiert und stammt daher noch von vor der ersten Gründungsberatung des späteren „Volksvereins“. Diese erste Sitzung unter der Leitung des Fürsten Löwenstein fand im Frühjahr 1890 in Mainz statt und verlief ohne jedes greifbare Ergebnis, ohne daß es klar wäre, welche Kontroversen wirklich auf ihr ausgetragen wurden. In seinem „Mémoire sur les agissements de l'association évangélique et la persécution sourde organisée contre les catholiques en Allemagne“⁹⁴ zeigte sich Korum als kompromißloser Gegner des Protestantismus selbst, nicht nur des Evangelischen Bundes. „Depuis sa naissance le protestantisme n'a cessé d'attaquer, de persécuter l'Église catholique. Il est de l'essence de l'hérésie de hair la vérité. Partout où les protestants ont été les maîtres, ils ont écrasé les catholiques. Divisés en mille sectes, séparés par des compétitions et des doctrines diverses, ils sont unis en un seul point: la haine de l'Église, l'animosité contre les catholiques. C'est le seul ciment qui les relie et les empêche de tomber en poussière.“

⁹¹ H. Cardauns, Erinnerungen 69 f.

⁹² Windthorst an Reuß, 18. XII. 1889; BAT 105, 1582 fol. 49 f.

⁹³ Reuß an Windthorst, 21. XII. 1889; BAT 105, 1584 fol. 252 ff.

⁹⁴ Denkschrift Korums für Leo XIII., gerichtet an dessen Privatsekretär Mons. Bocali; BAT 108, Nr. 254.

Wenn man solche Passagen, die sich mit breiten historischen Rückblicken noch lange erstrecken, liest, weiß man, warum Leo XIII. so sehr die Memoranden des Fürstbischofs Kopp schätzte, in denen knapp und präzise politisch relevante Fakten mitgeteilt waren. Für Korum kam seit 300 Jahren alles Übel aus Deutschland, von der Reformation bis zum Triumph Preußens, vom Altkatholizismus bis zur – soeben stattgefundenen – Giordano-Bruno-Feier in Rom. Schließlich habe der Evangelische Bund, nachdem der Kulturkampf verlorengegangen sei, das Motto ausgegeben, der Protestantismus sei in Gefahr. Nur eine subtilere Bemerkung gelang Korum bei dieser grob holzschnittartigen Darstellung der Dinge: „Pour arrêter les revendications catholiques le gouvernement encourage ce mouvement [= Ev. Bund] en secret; il put ainsi dire au St. Siège qu'en face de cette opposition protestante, il lui était impossible de faire de nouvelles concessions.“ Dann näherte sich Korum historischen Problemen. Die evangelischen Pfarrer Thümmel und Weber und die Professoren Beyschlag und Köstlin hätten in öffentlichen Veranstaltungen uralte Lügen neu aufgetischt und es sei zu skandalösen Prozessen gekommen^{94a}. Sickingen und Hutten würden neue Statuen errichtet. Die Bewegung habe den Charakter einer Sturmflut angenommen, auch ein Verwandter des Kaisers, ein Prinz von Meiningen, habe an der letzten Tagung teilgenommen. Schließlich habe man gegen Janssen eine Gesellschaft für die Reformationsgeschichte gegründet. „On ne peut pas pardonner au grand historien d'avoir jeté la lumière au milieu du chaos d'erreurs et de calomnies accumulées par les historiens de la réforme. Au lieu d'une délivrance et d'un progrès, le protestantisme apparaît dans son vrai jour: comme une infâme rébellion et une honteuse décadence.“

Nachdem Korum dann kurz die Universitätsverhältnisse gestreift und den Ausschluß der Katholiken aus vielen unter ihnen erwähnt hatte, kam

^{94a} Korum bezog sich damit auf die damals längst abgeschlossenen Prozesse, die der evangelische Pfarrer in Remscheid, Friedrich Wilhelm Thümmel, 1887 und 1888 ausgelöst hatte. Es handelt sich um einen nicht untypischen, aber doch seltenen Skandal, der die konfessionelle Atmosphäre im Rheinland auf Jahre hinaus vergiftete. Thümmel hatte gelegentlich von dem „gebackenen Gott“ aus Anlaß einer Fronleichnamsprozession gesprochen und sich dabei im guten Rechte des konfessionellen Besitzstandes geglaubt, da es sich um einen alten reformatorischen Terminus handelte. Er wurde aber angeklagt und wegen Beschimpfung der katholischen Gebräuche verurteilt, ging an das Reichsgericht, welches das Urteil aufhob und nach Kassel zur Neuverhandlung überwies, wo er freigesprochen wurde. Thümmel (1856–1928) wurde später Professor in Jena. Sein „Fall“ wurde dann beidseitig rasch „begraben“, kann aber bei einer Analyse des „Zeitgeistes“ nicht übergangen werden. Vgl.: Die Verhandlungen gegen den Remscheider Pfarrer Herrn Fr. Wilh. Thümmel und den Verlagsbuchhändler Herrn D. B. Wiemann vor der Strafkammer zu Elberfeld (3. Aufl., Juni 1887 Elberfeld); W. Thümmel, Rheinische Richter und römische Priester. Eine trostreiche Belehrung über die römische Messe (Barmen 1887, ²1888); J. Fusangel, Der Thümmelprozeß in Bochum. Ein offenes Wort an alle ehrlichen Leute (²Bochum 1888); Joseph Rebbert, In Sachen Thümmel. Ein aufklärendes Wort für Christgläubige (Paderborn 1887); Der Prozeß Thümmel-Wiemann am 13. Oktober 1887 vor dem Reichsgericht in Leipzig. Nach stenographischen Aufnahmen (Düsseldorf 1887).

er zu seinem praktischen Vorschlag: „Une société composée d'écrivains catholiques devant se partager le terrain de la lutte. La presse catholique fait beaucoup sans doute, mais il n'y a pas centre dont parte l'impulsion et qui relie les différents groupes. Il faudrait fournir à la presse des articles soignés, organiser un système de correspondance rapide“, um jedem einzelnen Schritt des Evangelischen Bundes sofort entgegenzutreten. Wichtig sei vor allem eine vertiefte Forschung zur Reformationgeschichte. Janssen habe noch lange nicht alles gesagt, und viele Punkte bedürften näherer Beleuchtung. Die Geschichte der Verfolgungen und Zwangsreformationen in den Städten sei zu unbekannt. Hier sollte man Quelleneditionen machen. Die wissenschaftlichen Werke müßten dann in kleinen Broschüren zu sehr niedrigen Preisen dem Volke zugänglich gemacht werden. Wenn man zehn Jahre hindurch intensiv diese Arbeit vollbringe, würden weder der Protestantismus noch die Freimaurer es wagen, weiterhin ihre Thesen zu wiederholen. Die Broschüren, die in Paderborn und Frankfurt von katholischer Seite herausgegeben würden, seien gewiß gut, ebenso die Polemiken von „Gottlieb“⁹⁵, aber all das müßte breiter organisiert werden. Hier könnten auf die Dauer nur die Jesuiten helfen. Er bat daher Leo XIII., den General der Gesellschaft Jesu aufzufordern, zu veranlassen, daß die deutsche Ordensprovinz sich dieser Aufgabe annehme⁹⁶. Von der Görres-Gesellschaft kein Wort! Offenbar war deren Aktivität dem Bischof bei dem Flammengemälde historischer Kriegsführung, das sich vor seinem Geiste entrollte, nicht einmal eingefallen. Man wird sich dieses Projekt Korums, also ein zentrales deutsches historisch-apologetisches Institut unter Leitung der Jesuiten, mit intensivem Kontakt zur Presse und unmittelbarer Umsetzung der Forschungsergebnisse in Billigstbroschüren, vor Augen zu stellen haben, wenn man zehn Jahre später die „Weltgeschichte in Charakterbildern“ und ihren intellektuellen Hintergrund antrifft. Der rapide Wandel im Bewußtsein des deutschen Katholizismus wird dann von selbst deutlich.

Aus zwei Briefen Loes an Korum vom April und August 1890 geht hervor, daß in den entscheidenden Sitzungen zur Vorbereitung der Vereins-

⁹⁵ Tilman Pesch (Ps. Gottlieb) (1836–1899), Philosophieprofessor an verschiedenen Jesuitenkollegs, vielseitiger Schriftsteller und populärer Polemiker; *Kosch* II, 3488 (Lit.). Er scheint, wie andere Jesuiten auch, Bischof Korum nahegestanden zu sein.

⁹⁶ Am 5. III. 1890 antwortete Mons. Boccali dem Bischof (BAT 108, Nr. 245), daß der Papst das Memoire Korums mit Interesse gelesen habe und Korums Wünsche erfüllen wolle. Am 11. III. 1890 (ebd.) teilte Boccali Korum mit, „che il Padre Generale dei Gesuiti ha subito secondato il desiderio del Santo Padre; e secondo che scrive egli stesso, ha già dato ordine e caldamente raccomandato al Padre Provinciale di Germania che s'intenda con la S. V. per aiutare e far riuscire l'opera che tanto interessa“. Der Provinzial werde sich mit Korum verständigen. Aber am 15. IV. 1890 schrieb Boccali abermals in der Sache an Korum (ebd.) und fragte an, ob Korum nicht die beiden letzten Briefe erhalten habe? Er wiederholte ihren Inhalt und betonte, der Papst sei an der Sache interessiert. Das Schweigen Korums war natürlich auf die kritische Gesamtlage des Gründungsprojektes zurückzuführen. Es scheint sich in dieser Sache nichts weiter getan zu haben.

gründung, besonders am 30. Juli 1890, gar nicht mehr die Rede war von der Alternative „Katholische Liga“ oder „Volksverein“, also zwischen Apologetik oder Sozialpolitik, sondern daß es sich nur noch darum drehte, ob in den Vereinsnamen die Bekämpfung der Sozialdemokratie ausdrücklich aufgenommen werden sollte oder nicht. „Eine Einigung – so unterrichtete Loe den Trierer Bischof⁹⁷ – ist in der Verhandlung zu Mainz leider wieder nicht erzielt worden. Die Gegensätze spitzen sich vorzugsweise auf die Frage zu, ob in dem Statut die „Socialdemokratie“ und die Bekämpfung derselben ausdrücklich genannt werde. Obwohl der Hochwürdigste Herr Bischof von Mainz bei der Vorbesprechung ausdrücklich erklärt hatte, in Mainz könne kein Priester dem Verein beitreten, wenn das Wort „Socialdemokratie“ stehenbleibe und obwohl in der Verhandlung Dr. Oberdörffer aus Köln im Namen des Hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Köln sich gleichfalls dagegen aussprach, wird dasselbe ungeachtet von anderen, insbesondere Herrn Rechtsanwalt Müller-Coblenz und Herrn Brandts aus M. Gladbach, bis zur Abstimmung vertheidigt“⁹⁸. Zum Glück ergab die Abstimmung die Mehrheit gegen das genannte Wort. Loe selbst anerkannte, daß zwar seit langem der Plan bestehe, „die katholischen schriftstellerischen Kräfte und deren Thätigkeit zu organisieren“⁹⁹, daß aber noch wichtiger als die Abwehr des Protestantismus die soziale Gefahr sei. Das Frühjahr 1890 bot ja wirklich eine allgemeine politische Konstellation in Deutschland, die christlich-sozialen Initiativen günstig war, stand doch der große Machtwechsel in Berlin ganz im Zeichen des Vorstoßes Wilhelms II. in diese Richtung. Dennoch wird die Gründung des Volksvereins bei manchem Katholiken das Gefühl hinterlassen haben, daß man der großen Flugschriftenproduktion des Evangelischen Bundes die katholische Seite nichts entgegenzusetzen habe. Die Görres-Gesellschaft war dazu offenbar unwillig oder unfähig. Die große Aufgabe, die Reformationsgeschichte völlig neu zu bearbeiten, blieb als Zukunftsaufgabe stehen, ohne daß die als dringend empfundene Apologetik der Kirche vorläufig mit genügend wissenschaftlichem Material versorgt worden wäre. Immerhin dürfen die Überlegungen des Jahres 1890 im einzelnen wissenschaftlich positive Folgen gezeitigt haben. So dürfte der Entschluß, den jungen Stephan Ehses endgültig und für immer nach Rom gehen zu lassen, dem dazu an sich ganz unwilligen Bischof Korum unter Hinblick auf das allgemein anerkannte Bedürfnis nach Originalquellen aus dem Reformationszeitalter psychologisch möglich geworden sein. In höchst geschickter Weise hatte Heinrich Finke den Bischof, der über Ehses' Wünsche nach einer wissenschaftlichen Laufbahn verärgert war und gewillt schien, ihn noch viele Jahre

⁹⁷ Freiherr von Loe an Korum, o. D. (August 1890); BAT 108, Nr. 256.

⁹⁸ Ebd. – Eduard Müller (1841–1926) war der maßgebliche Zentrumsmann der Stadt Koblenz, seit 1905 auch Landtagsabgeordneter; *Kosch* II, 3103; zu Oberdörffer und Brandts vgl. ebd. I, 231 und II, 3299.

⁹⁹ Freiherr von Loe an Korum, April 1890; BAT 108, Nr. 245.

im Bistumsdienst festzuhalten, klargemacht, daß, wenn nicht Ehes nach Rom ginge und die Akten des Trienter Konzils ediere, dies dann eben die Protestanten vom preußischen historischen Institut täten – und den Bischof das Gräßliche an einer „Beherrschung“ des Trienter Konzils durch Protestanten sich ausmalen lassen¹⁰⁰.

5. Der „Fall Lenz“ und die Imparität an den preußischen Universitäten

Im Mai 1897 kam es in Berlin zwischen Lenz und dem jungen Spahn zu einem Gespräch, welches dreieinhalb Jahre später zu dem Skandal führte, der von katholischer Seite als „Fall Lenz“¹⁰¹ bezeichnet wurde. Zuerst einiges über die Art und Weise, wie der Inhalt des Gesprächs an die Öffentlichkeit kam. Es wurde erstmalig am 14. XII. 1901 von Lenz selbst kurz in einem Vortrag vor der Hamburger Goethe-Gesellschaft wiedergegeben. Bald danach, Anfang 1902, erschien dieser Vortrag als Broschüre unter dem Titel „Römischer Glaube und freie Wissenschaft“ in Berlin¹⁰². Zum „Fall Spahn“ nahm Lenz darin so Stellung: „Ich selbst war es, der ihm [Prof. Spahn] die Pforte zu dem Tempel öffnete, in dem nur dem Genius freier Wissenschaft Altäre gebaut werden. Noch erinnere ich mich der Stunde, als ich ihm die Gewissensfrage stellte: ‚Wie hältst Du es mit der Religion?‘ Das heißt, als ich ihn fragte, ob er sich im Stande fühle, in seinen Studien abzusehen von jeder Bindung an den Willen der Kirche, in der er erzogen wäre, von jeder Rücksicht, die ihm ein fremder Wille auferlege; ob er, forschend wie lehrend, nur seiner freien Überzeugung folgen wolle? Spahn antwortete mir: daß er in der katholischen Weltanschauung aufgewachsen sei und sich bisher nicht von ihr geschieden habe; daß er noch nicht sagen könne, wie das Leben ihn führen und entwickeln könne; aber wohl, daß er den aufrichtigen Willen besitze, als Lehrer und Forscher so zu handeln, wie er es vor seinem Gewissen verantworten könne. Dies konnte und dies mußte mir genügen. So war ich es, der den jungen Doktor der Fakultät zum Colloquium empfahl. Er wurde angenommen, *trotzdem* er Katholik war, wie wir denn niemals nach der Konfession fragen. Jetzt ist er ordentlicher Professor geworden, *weil* er Katholik ist. Auf der Grenzwarde deutschen Geistes, die wir nach unseren Siegen über das Welschland errichtet haben, ist er einer der Wächter geworden, weil – nun eben *weil* er der Religion angehört, die uns das Welschland gebracht hat und von deren Weltanschauung der deutsche Geist, der Geist, der das neue Reich erbaute, seit Jahrhunderten sich losgerungen hat.“¹⁰³

¹⁰⁰ Dazu der Briefwechsel Finke – Korum aus dem Jahre 1894; BAT 108, Nr. 54.

¹⁰¹ Vgl. *M. Mai*, „Der Fall Lenz“ (reichhaltige Presseberichte).

¹⁰² Die Broschüre von *M. Lenz*, *Römischer Glaube und freie Wissenschaft* (Berlin [Verlag Walther] 1902), war mir über die Fernleihe nicht erreichbar. Zitate aus ihr in KVZ, 18. I. 1902, 3. Bl.

¹⁰³ Zit. ebd.

Soweit Lenz. Nun zur Version des Gesprächs, die Spahn sofort nach Bekanntwerden des Hamburger Vortrages veröffentlichte. Am 2. XII. 1901 veröffentlichte er eine – auch sonst stark beachtete – Rezension des Buches von Ehrhard „Der Katholizismus und das XX. Jahrhundert“ in der Zeitung „Der Tag“¹⁰⁴ und verband damit auch eine ausführliche Erzählung des Gesprächs mit Lenz von 1897. Spahn ging zuerst auf die Protestbewegung Mommsens ein und wunderte sich darüber, daß die Universitäten seiner Meinung nach den Hauptpunkt der Kontroverse gar nicht angeschnitten hatten: die Parteibildungen an den Universitäten selbst. Er bemerkte – nicht unklug –, daß es an den deutschen Universitäten Parteien gäbe, die aus dem politischen Leben längst ausgeschieden worden seien. Er führte dann als Beispiel kurz den „Vulgärliberalismus“ an, „der in der Politik bereits seit zwanzig und mehr Jahren von den national und social durchgebildeten Elementen des Liberalismus abgeschüttelt worden sei“ (er meinte hier vielleicht Mommsen auf der einen und Schmoller auf der anderen Seite), und ging dann ausführlich auf den Konfessionalismus an den Universitäten ein: es seien durchaus freiheitlich gesinnte und im Einzelfall loyale Männer, die aber doch im Herzen Preußen „katholikenrein halten möchten“. – „Ich denke da zurück an einen sonnigen Maientag des Jahres 1897 – mein Lehrer Lenz und ich, sein junger Schüler, gingen im Vorgarten der Berliner Universität auf und ab, Bücher unterm Arme, und das Helmholtzdenkmal war noch nicht errichtet. Wir plauderten von Schell, der eben erschienen war, und von Johannes Cochläus, der noch geschrieben werden sollte, von Politik und Wissenschaft, vom Centrum, von Getreidepreisen und von Rom – und darüber auch von meiner Habilitation in Berlin, wenn's abermals Frühjahr würde. Wir sprachen sehr offen miteinander, so wie Lenz es gewohnt ist und wie er es auch andern nicht übelnimmt. Einen Zwang auf seinen Schüler auszuüben, lag ihm mehr als fern, und er wäre auch nicht weit damit gekommen. Und dann sagte er mir unter vielem sonst ungefähr die folgenden Worte: ‚Lieber Freund, gehen Sie doch an irgend eine andere Universität als Privatdozent, nach Bonn oder nach Straßburg zum Beispiel. Warum gerade hier? Sie sind qualifiziert, Sie werden überall gern aufgenommen werden, und wir können Ihnen als Menschen und Gelehrten nur Empfehlungen mitgeben. Aber nur nicht in Berlin! Sehen Sie, wir sind gewohnt, Berlin als Hochburg des freien Protestantismus zu betrachten. Es ist uns schmerzlich, das geändert zu sehen.“

Der Unterschied beider Versionen ist eigentlich nur der, daß Spahn seinen akademischen Lehrer immer noch zu schonen bemüht blieb. Die betonte Freundlichkeit und Humanität von Lenz, die stark herausgestrichene Beiläufigkeit des Gesprächs sollen das Unerhörte von Lenz' Gewissensprüfung und konfessionellem Veto mildern. War diese Interpretation richtig? Die

¹⁰⁴ Der Tag, 21. XII. 1901, Nr. 569. Zitiert in KVZ, 23. XII. 1901, Nr. 1154. Daraus das folgende längere Zitat.

Enthüllung Spahns wurde im katholischen Lager verschieden beurteilt. So tadelte die *Germania* noch am selben Tage: „In katholischen Kreisen hat man diese Antwort [d. h. die Antwort Spahns auf die Frage von Lenz nach seinem Glauben] bemängelt und eine männlichere, schärfere Fassung gewünscht. Als in der Gluthitze des Culturkampfes ein junger Assessor bei seiner Anmeldung zum Eintritt in die preußische Verwaltung von dem betreffenden Decernenten gefragt wurde, wie er sich zum Princip der unbedingten Satisfaction stelle, beantwortete der junge Mann die Frage damit, daß er sofort sein Gesuch zurückzog.“¹⁰⁵ So hätte nach der *Germania* Spahn auch auf das Ansinnen Lenz' reagieren sollen. Ähnlich war die Beurteilung auch bei der KVZ, wenn auch weniger scharf¹⁰⁶. Aber ein unter dem Pseudonym Dr. Moritz Mai schreibender, mit Berliner Universitätsverhältnissen vertrauter Mitarbeiter der *Historisch-politischen Blätter* bemerkte, die Enthüllung Spahns sei äußerst klug gewesen: „Die wohlberechnete Wirkung dieser Enthüllung ist vielfach mißverstanden worden, unter anderem auch von der Kölnischen Volkszeitung. Taktisch ist diese Antwort ein Meisterstück von seltener Wirkung.“ Spahn habe Lenz mit Lob überhäuft und dann zugestochen: „Die ganz große Fraktion der Voraussetzungslosen ist wüthend auf ihn [Lenz], so wüthend wie man nur sein kann.“¹⁰⁷ Tatsächlich war die Darstellung Spahns in eben diesem Sinne retouchiert: indem er die hervorragenden menschlichen Beziehungen und das völlig Problemlose der wissenschaftlichen Qualifikation herausstellte, erschien der konfessionelle Intransigentismus Lenz' in einem besonders grellen Licht. In Wirklichkeit hatte übrigens Lenz, weit über ein privates Gespräch beim Spaziergang hinausgehend, der Habilitation von Spahn anhaltenden Widerstand entgegengesetzt. Darüber unterrichten uns unzweideutige Briefe Spahns aus der Zeit selbst sowie die Aussagen von Althoff, wie er sie Carl Bachem gegenüber machte.

Genau ein Jahr später, im Mai 1898, versteifte sich Lenz nämlich abermals auf eine Ablehnung Spahns. In dieser Situation kam diesem der mächtige Ministerialdirektor – gewiß auch im Hinblick auf Spahn sen. – zu Hilfe: „Althoff hat Lenz gedroht, daß die Regierung seine Abweisung mit der Ernennung eines katholischen Ordinarius beantworten würde.“¹⁰⁸ Danach ging die Habilitation reibungslos vonstatten. Schon damals wurde eine rasche „Übertragung“ Spahns nach Straßburg oder Bonn geplant. Auch über die letzte Phase der Habilitation gibt Lenz eine abweichende Version. Nachdem die Enthüllung seines Schülers großes Aufsehen erregt hatte, fügte er der Druckfassung seines Vortrages folgenden Zusatz bei:

„Meine Begegnung mit Hrn. Prof. Spahn fand, wie ich hervorheben

¹⁰⁵ *Germania*, 21. XII. 1901, Nr. 294, 1. Bl.; auch in *M. Mai*, „Der Fall Lenz“, 102.

¹⁰⁶ KVZ, 23. XII. 1901, Nr. 1145: Leitartikel „Das ‚katholikenreine‘ Preußen.“

¹⁰⁷ *M. Mai*, „Der Fall Lenz“ 94.

¹⁰⁸ Spahn jr. an Schneider, 20. V. 1898, in: *A. Ph. Brück*, Schneider 186.

muß, *nicht* statt, als er seinen Antrag auf Habilitation stellte, sondern ein Jahr vorher, im Mai 1897, als er mir gelegentlich mitteilte, daß seine Absicht auf eine zukünftige Habilitation in Berlin gerichtet sei. Die Frage, die ich in der Rede mit humoristischer Wendung als ‚Gewissensfrage‘ Gretchens bezeichnete, bezog sich selbstverständlich nicht auf die Konfession oder Weltanschauung im allgemeinen, sondern auf den grundsätzlichen Willen zur Objektivität, in welchem das Prinzip der freien Wissenschaft und die einzige Gewähr ihres Fortschritts liegt: *nicht das religiöse*, sondern das *wissenschaftliche* ‚Bekenntnis‘ wurde zwischen uns erörtert. Ein Jahr später stellte Hr. Dr. Spahn seinen Antrag auf Zulassung zur Habilitation, wobei er seine Biographie des Cochläus einreichte. Auf Grund dieses Buches beantragte ich die Zulassung.“¹⁰⁹ Lenz beanspruchte also, 1898 seinen Widerstand gegen Spahn von sich aus fallengelassen zu haben. Immerhin ist es möglich, daß Lenz wirklich damals Spahn gegenüber etwas milder gesonnen war: der „Cochläus“ hatte ihm ausnehmend gut gefallen: hier fand er einen katholischen Historiker, der die Reformation als überlegen anerkannte: die „Wissenschaftlichkeit“ des Adepten war damit erwiesen.

Spahn schilderte diesen Effekt so: „Als ich aber in der Sache [d. h. seinem Habilitationsbegehren] fest blieb und nach einem Jahre ihn doch um seine Zustimmung für Berlin zu bitten ging, kam er mir in seiner Wohnung auf der Augsburgerstraße entgegen – er hatte gerade meinen mittlerweile entstandenen Cochläus erhalten und gelesen – schüttelte mir beide Hände und sagte (ich werde das nie vergessen): ‚Das ist eine andere Weltanschauung, aber diesselbe Wissenschaft, die wir haben.‘ Über Konfessionalismus wurde nichts weiter mehr gesprochen. Und er hielt Wort. Man kann sich keinen Ordinarius denken, der im Verkehr freundschaftlicher, in den amtlichen Beziehungen rücksichtsvoller ist als er – aber seinem Herzen bleibt ein Leid geschehen!“¹¹⁰

Die öffentliche Diskussion um das Verhalten von Lenz war ziemlich eindeutig. Selbst ganz liberale Blätter wie die Frankfurter Zeitung oder die Vossische Zeitung engagierten sich nicht mehr für ihn. Allerdings fand er noch Unterstützung vom Hamburger Correspondenten und in der (Münchener) Allgemeinen Zeitung, die der Meinung war, Lenz habe überhaupt nichts getan, als seine Pflicht erfüllt: „denn seine Pflicht war es, bevor er Dr. Spahn zur Habilitation vorschlug, Gewißheit darüber zu erlangen, ob Herr Spahn in der Lage und gewillt war, die Aufgaben zu erfüllen, die der akademische Lehrberuf stellt, d. h. ohne Rücksicht auf seine katholische Erziehung nach der Erkenntniß der geschichtlichen Wahrheit streben wollte. Wie darin ein moralischer Druck liegen soll, ist nicht zu erkennen.“¹¹¹

¹⁰⁹ Zitat aus der Broschüre *Lenz* (Anm. 102), in: KVZ, 18. I. 1902, 3. Bl.

¹¹⁰ *Spahn* in „Der Tag“ (Anm. 104), zitiert in KVZ, 23. XII. 1901, Nr. 1145.

¹¹¹ Entgegnung der Münchener Allgemeinen Zeitung auf die KVZ vom 17. XII. 1901 am 18. XII. 1901, Nr. 350, 2. Morgenbl., zitiert nach *M. Mai*, „Der Fall Lenz“ 86.

Im übrigen schwieg die liberale Presse. So konnte die Kreuzzeitung, die auch hier dem Standpunkt der katholischen Minorität wohlwollend gegenüberstand, bemerken, daß diese Presse zu dem Lenz'schen „Glaubensexamen“ „kein Wort des Tadels“ gefunden habe¹¹². Die liberalen Blätter, die sonst bei jedem „Fall“, in dem z. B. ein protestantischer Pfarrer von seiner Kirchenbehörde wegen Unglaubens gemäßregelt wurde, mit dem Brustton der Überzeugung die Gefahr für die Denkfreiheit signalisierten, schwiegen, als im „Fall Lenz“ in einer „weltlichen“ Fakultät der Glaube eines Kandidaten inquiriert wurde. Allein durch diese Enthüllung war die ganze gleichzeitig laufende Mommsen-Brentanosche Bewegung zum Scheitern verurteilt worden. Die KVZ schrieb am 20. XII. 1901: „Wenn ein katholischer Universitätsprofessor einen Habilitanden fragte: ‚Wie hältst du's mit der Religion?‘, würde man ihn dem Cultusminister zur Disciplinierung empfehlen, und ein Entrüstungssturm würde durch Deutschland brausen.“¹¹³ Das Exorbitante des Lenzschen Vorgehens überschattete auch trotz des Schweigens der liberalen Presse für lange die Kampagne um die Zustimmungadressen zu Mommsens Aufruf. Noch mehr: Durch den „Fall Lenz“ wurde die Aufmerksamkeit auf gewisse Grundtatsachen in der deutschen Universitätswelt gelenkt, die unter der Hand und besonders in Anbetracht des schon ständigen liberalen Seufzens über die „ultramontane Übermacht“ schon lange in Vergessenheit geraten waren. Die KVZ konstatierte am 23. XII. 1901, daß Lenz zwar nicht direkt ganz Preußen „katholikenrein“ zu halten bestrebt gewesen sein mußte, daß er aber auf jeden Fall die Berliner Universität in diesem Sinne unangesteckt erhalten wollte¹¹⁴.

Damit war auch nach langem Zögern der entscheidende Punkt zur Beurteilung des gesamten „Falles Spahn“ mit allen seinen Unter-Konflikten angesprochen worden: die völlige Imparität vieler preußischer Universitäten, ihre Abschließung gegen Katholiken¹¹⁵. Selbstverständlich hatte Mommsen recht, wenn er die „Voraussetzungslosigkeit“ für unentbehrlich

¹¹² *M. Mai*, „Der Fall Lenz“ 88–90.

¹¹³ KVZ, 20. XII. 1901, zitiert nach *M. Mai* 90.

¹¹⁴ KVZ wie in Anm. 110.

¹¹⁵ Die 90er Jahre waren (wiederum) durch häufige Paritätsdebatten gekennzeichnet. Vgl. *K. Bachem* IV, 281–289; IX, 65–84 (zu Beamten); Die Parität in Preußen (Köln 1899); weitere Lit. bes. bei *G. May*, Breslau (I), 158 und 167. Für die Universitäten ist grundlegend *W. Lossen*, Der Anteil, mit zahlreichen eingehenden Tabellen. Knappe Tabellen bei: Die Parität an den deutschen Universitäten, in: HPBl 121 (1898) 275–282: Die allgemeinste Statistik gibt folgende Zahlen: 1896/97 gab es in Deutschland 2225 Professoren und Privatdozenten an nichttheologischen Fakultäten, davon waren 227 katholisch. Ferner: *Hans Rost*, Die Parität und die deutschen Katholiken (Köln 1914) (allg. Überblick); *A. Franz*, Die „confessionelle Parität“ im Beamtenthum des preußischen Staates, in: HPBl 114 (1894) 477–495, 549–566, 646–660; Die Parität in Preußen, in: HPBl 121 (1898) 174–186. Eine moderne Studie: *August Klein*, Die Personalpolitik der Hohenzollernmonarchie bei der Kölner Regierung – Ein Beitrag zur preußischen Personalpolitik am Rhein (Düsseldorf 1967).

für die Wissenschaft hielt. Jeder, der wollte, konnte den Sinn dieser Forderung leicht einsehen, sie zielte nicht auf eine metaphysisch lupenreine Auslöschung aller und jeder Subjektivität im Erkenntnisprozeß, sondern meinte den bedingungslosen Willen zur Opferung jeglicher Überzeugung, falls der unberechenbare Weg wissenschaftlicher Forschung unversehens oder allmählich dazu zwang. Insofern war auch das aus der Erkenntniskritik gewonnene Gegenargument Hertlings, daß jede Erkenntnis vom subjektiven Faktoren geprägt und „Voraussetzungslosigkeit“ im strengen Sinne unmöglich sei, letzten Endes falsch, weil es die eigentliche Intention von Brentano und Mommsen umschiffte, statt sich ihr zu stellen. Insofern war der nach außen hin errungene „Sieg“ Hertlings über die allerdings grob leichtfertige und oberflächliche Formulierung des liberale Duo nicht eigentlich zu Recht erungen¹¹⁶.

Die trotzdem tiefe Ungenauigkeit des Aufrufs Mommsen lag nicht auf philosophisch-wissenschaftstheoretischem Gebiet, sondern auf der Ebene der realen Praxis der preußischen Universitäten und der Art, wie er sich zu dieser Praxis stellte. Diese praktische Ebene hatte Friedrich Paulsen vor Augen, als er in seiner Stellungnahme zum „Fall Spahn“ – übrigens eine der ausgewogensten, die vorkam – die relative Berechtigung „katholischer Professuren“ anerkannte¹¹⁷. Denn die Tatsache, die Mommsen geflissentlich ignorierte, war nichts Geringeres als der statutenmäßige oder aber praktisch lückenlose Ausschluß der Katholiken von etlichen norddeutschen Universitäten. Nach einer Erhebung des Königsberger Chemikers Wilhelm Lossen wurden im Jahre 1900 statutenmäßig an den Universitäten Rostock, Halle und Königsberg Katholiken nicht angestellt, auch nicht in naturwissenschaftlichen und medizinischen Fächern. Nach einer Denkschrift des Bischofs Korum

¹¹⁶ F. Brentano, Voraussetzungslose Forschung, in: ders., Die vier Phasen der Philosophie, hrsg. von O. Kraus (= Philosophische Bibliothek 195) (Heidelberg 1968, zuerst 1926) 137–144 (zuerst erschienen in den Münchener Neuesten Nachrichten vom 13. XII. 1901, Nr. 573).

¹¹⁷ Paulsen schrieb am 30. XII. 1901 an Tönnies: „Es ist auf Seiten der Mommsen-Leute ein Ausbruch der allgemeinen Kulturkampfstimmung, der durch allerlei Nachgiebigkeit der höchsten Stellen erregt worden ist. Ich kann die Sache selbst nicht so tragisch nehmen...“; Ferdinand Tönnies – Friedrich Paulsen. Briefwechsel 1876–1908, hrsg. von Olaf Klose, Edmund Georg Jacoby, Irma Fischer (= Veröff. der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, N. F. 27) (Kiel 1961) 357. Wichtig ist der zur Veröffentlichung bestimmte Brief P.s an Naumann vom 1. XII. 1901, in dem er sich entschieden gegen die Aktion Mommsens ausspricht; *Sechs Briefe*, 331–334. Auch in der „Täglichen Rundschau“ nahm er mehrfach Stellung: Unterhaltungsbeilage Nr. 294 vom 16. XII. 1901; am 17. XII., Nr. 589, und am 19. XII. 1901, Nr. 593. Er unterschied sich dadurch stark von E. Troeltsch, der in der „Christlichen Welt“ vom 13. XII. 1901, Sp. 1177–1182 (neu abgedruckt mit falscher Jahreszahl 1897 [!] in: ders., Gesammelte Schriften 2) (Aalen, Reprint 1962, zuerst 1922) 183–192, eine erstaunlich scharfe Stellungnahme gegen „Straßburg“ abgegeben hatte: „ein Attentat auf das Prinzip des modernen Staates und seiner Kultur“ (Sp. 1179).

aus dem Jahre 1890 waren Berlin, Königsberg, Greifswald, Halle, Göttingen und Marburg exklusiv protestantisch¹¹⁸: ob dies zutrifft, bleibt zu überprüfen. In Leipzig bestand die Vorschrift, daß wenigstens in den „weltanschaulichen Fächern“ Philosophie und Geschichte keine Katholiken anzustellen seien. Aloys Schulte machte die Erfahrung, daß in Leipzig und Göttingen ein Katholik „unmöglich“ war¹¹⁹. Die genaue Angabe der konfessionellen Exklusive ist deshalb schwierig, weil einerseits in Einzelfällen – so bei dem Chemiker Lossen – statutenwidrig eine Ausnahme gemacht wurde, andererseits auch Universitäten, die keine solche Rechtsvorschriften kannten, de facto so verfuhrten, als seien sie noch evangelisch-konfessionell. Im katholischen Deutschland waren solche Konfessionsprivilegien schon im späten 18. und in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts restlos aufgehoben worden¹²⁰, ohne daß dies in Norddeutschland Eindruck gemacht hatte.

Mommsen, der sich über die Berufung des Katholiken Spahn nach Straßburg erregte und allen Ernstes behauptete, damit sei die Axt an die deutsche Universität gelegt, hatte in seinem langen Leben über diese Ausschlußrechte nie ein Wort verloren. Wir werden noch auf die relative Berechtigung der Mommsenschen Besorgnisse zu sprechen kommen – Heinrich Schrörs ist ein Beispiel für die Knebelung der Geister durch episcopale Herrschaftsansprüche¹²¹ –, aber das alles waren doch nur geringfügige Phänomene gegen die massive Konfessionalität der norddeutschen Universitäten. Während des „Falles Spahn“ kamen alle diese Dinge allmählich wieder ans Tageslicht, und es gab niemanden mehr, der diese Zustände offen verteidigt hätte, aber wie Lossen bemerkte, „man gesteht allenfalls zu, die alten Formen seien nicht mehr zeitgemäß, thut aber nichts zu ihrer Beseitigung, und die evangelische Majorität genießt die Früchte ihres Privilegs ruhig weiter“¹²². Es war eben, wie Karl Bücher einmal betrubt an Schulte schrieb, eine einzige

¹¹⁸ W. Lossen, *Memnisse juvat* 102; *Denkschrift Korums* vom 3. II. 1890; BAT 108, Nr. 245.

¹¹⁹ Zu Göttingen: M. Braubach, Aloys Schulte 94; zu Leipzig; E. Drerup 141; M. Braubach, Aus Briefen Karl Büchers an Aloys Schulte. Ein Beitrag zur deutschen Wissenschaftsgeschichte zwischen 1890 und 1925, in: *Festschrift Hermann Aubin* zum 80. Geburtstag (Wiesbaden 1965) 375–402, hier 393; zu Königsberg: G. May, Breslau (II) 204.

¹²⁰ Z. B. zu Wien: Grete Mecenseffy, *Evangelische Lehrer an der Universität Wien* (Graz-Köln 1967); zu Freiburg: *Beiträge zur Geschichte der Freiburger Philosophischen Fakultät*, von C. Bauer, E. W. Zeeden, H.-G. Zmarzlik (Freiburg 1957).

¹²¹ So schrieb Schrörs am 29. VII. 1901 an Schneider: „Ich stand in dieser Hinsicht (der Freiheit zu veröffentlichen, d. V.) wirklich unter Polizeiaufsicht. Wegen ganz harmloser Rezensionen in der Lit. Rundschau bin ich schon vor den Erzbischof Philippus citiert worden, der dann freilich nicht anzugeben wußte, was ich gefehlt hätte, aber „man habe es ihm gesagt“; A. Ph. Brück, *Schrörs-Briefe* 177; ältere Konflikte Schrörs mit der bischöflichen Obrigkeit bei N. Trippen, *Collegium Albertinum* 197 ff.

¹²² W. Lossen, *Memnisse juvat* 104.

große nationalliberale ProfessorenklIQUE, die sich ihr Monopol nicht nehmen lassen wollte¹²³.

Auf diesem Gebiet war die moralische Niederlage des Mommsen-Protestes so evident geworden¹²⁴, daß die KVZ sich geradezu humoristische Züge leisten konnte. In dem Leitartikel „Weh ihm, daß er ein Enkel ist!“ persiflierte sie das Lenzsche Pathos für ein reinprotestantisches Preußen: „Prof. Lenz hat, wenn der Eindruck, den sein Schüler Spahn von ihm erhielt, richtig ist, sich *in der Zeit geirrt*. Er gehörte in die alte Mark Brandenburg, in welcher Johann Sigismund sich rühmen konnte, ‚im geliebten Vaterlande Kur-Mark-Brandenburg abgethan zu haben, was noch etwa an papistischer Superstition in Kirche und Schulen übrig geblieben‘, oder in das Brandenburg Friedrich Wilhelms (des Großen Kurfürsten), der in seinem politischen Testament (von 1661) seiner Befriedigung Ausdruck gab, daß ‚Kur-Brandenburg und Pommern gottlob von päpstlichen groben Greueln und Abgötterei gänzlich befreit‘ sind, und weiter dem Wunsche Ausdruck lieh, daß in den genannten beiden Landesteilen der Höchste es ‚bis an den jüngsten Tag beständig dabei verbleiben lassen möge‘, daß die Römisch-Katholischen das Recht der Religionsausübung nicht erhielten, ‚auf daß solche Abgötterei und Greuel von den Nachkommen niemals möge gesehen werden.“¹²⁵ Für die KVZ – vielleicht war Cardauns der Verfasser – war Lenz ein „Zuspätgeborener“, aber alle ironischen oder emphatischen Verweise auf die gesetzliche Parität in Preußen konnten doch die erneute tiefe Unsicherheit der rheinischen Katholiken über die Effektivität der von Wilhelm II. so zielbewußt betriebenen konfessionellen Versöhnung nicht übertönen.

Besonders auffällig war das Mißverhältnis der Mommsen-Kampagne zur preußischen Realität an der Universität Halle. Der dortige Korrespondent Brentanos mußte ihm am 24. XI. 1901 berichten, daß nach ausführlicher Beratung unter Professoren aller Fakultäten nur das Ergebnis hätte übrigbleiben können, daß von Halle aus keine Zustimmungsadresse für Mommsen möglich sei. „Für die meisten war der Umstand entscheidend, daß die hiesige Universität nach ihren Statuten streng confessionell ist. Bis auf den untersten Diener herab können hier nur Protestanten angestellt werden.“ Ausnahmegenehmigungen würden vom König selten erteilt, Aussicht auf Aufhebung dieser Bestimmung sei nicht zu erwarten¹²⁶. So sah es also mit

¹²³ M. Braubach, Aus den Briefen Karl Büchers (Anm. 119), 394: Bücher an Schulte am 13. XI. 1892: „Das nationalliberale Professorentum bildet von Tübingen und Freiburg bis Königsberg und Kiel eine große Clique.“

¹²⁴ In sehr herben Worten machte Karl Jentsch in der Zeitschrift „Die Zukunft“ 29 (1902), 173–180, unter dem Titel „Universität und Katholizismus“ auf die Tatsache statutenmäßiger Imparität aufmerksam. Das späte Erscheinungsdatum dieses Beitrages legt die Annahme nahe, daß Jentsch erst durch den Aufsatz von W. Lossen, *Memnisse juvat*, auf das Faktum aufmerksam wurde!

¹²⁵ „Weh ihm, daß er ein Enkel ist!“, Leitartikel der KVZ, 24. XII. 1901, Nr. 1146, 1. Bl.

¹²⁶ K. Rossmann 157.

der „Voraussetzungslosigkeit“ in Preußen aus, als Mommsen den Spahn im Auge der Straßburger Fakultät bemerkte. Wahrscheinlich haben er und Brentano im Augenblick, als sie im Zorne den Aufruf hinaus in die Welt schickten, an diese Dinge überhaupt nicht gedacht¹²⁷.

6. Die Stellung Hertlings und das Problem der Freiheit der Wissenschaft

Man überschätzt die Stellung Hertlings¹²⁸ im deutschen Katholizismus der Jahrhundertwende nicht, wenn man ihn als „Chefideologen“ der gebildeten Laienwelt ansieht. In diese Rolle war er im Laufe der 90er Jahre als Präsident der Görres-Gesellschaft hineingewachsen. Seine Bemühungen um eine intellektuelle Fundierung des deutschen Katholizismus schlugen sich in einem fast ununterbrochenen Zyklus jährlicher Grundsatz-Reden auf den Generalversammlungen der Gesellschaft nieder. Dieser Zyklus begann 1893 in Koblenz mit seiner Rede „Über die Aufgaben der katholischen Wissenschaft und die Stellung der katholischen Gelehrten in der Gegenwart“ und endete 1912 mit der Rede „Ideale und Politik“¹²⁹. Stets war das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft sowie die Beziehung von Theorie und Praxis der katholischen Bildungsarbeit irgendwie als Leitlinie gegenwärtig. Es können hier nicht alle Argumente und Gedankengänge auch nur angeschnitten werden. Sie lassen stets einen gründlichen Kenner der mittelalterlichen und neueren Philosophie erkennen. Der Impetus seiner Vortragstätigkeit war jedoch auf konkrete Probleme der katholischen Minorität gerichtet: die Hinführung der katholischen Intelligenz-Schichten – nicht bloß auf Universitätsebene – in die allgemeine deutsche wissenschaftliche Debatte, was soviel hieß wie eine Begegnung mit dem herrschenden liberal-bürgerlichen Bildungskosmos. Was hat man sich unter einer solchen „Begegnung“ vorzustellen?

Deutlicher als in seinen Reden drückte sich Hertling darüber in einem Brief an Domherrn Schneider vom 11. X. 1898 aus, der ihm zu seiner Rede in Münster kurz vorher gedankt hatte: „Mir kommt die Stellung der Kirche in der modernen Welt mit jedem Tage schwieriger vor. Gegenüber der wachsenden Berufung wissenschaftlicher Erkenntnis, der staunenswerten Steigerung technischen Könnens, der gewaltigen Entfaltung des Erwerbslebens wird man die Jugend der gebildeten Stände nicht beim Kirchenglauben erhalten können, wenn die Vertreter des letzteren unentwegt die alten Bahnen

¹²⁷ Dies ergibt sich aus einem allgemeinen Überblick der Korrespondenz Mommsen-Brentano-Keyssler, die einen genügenden Einblick in die Gedankenwelt ihrer Protagonisten im Zusammenhang des „Falles Spahn“ bietet.

¹²⁸ Zu Hertling vgl. jetzt R. Morsey, Georg Graf von Hertling (1843–1919), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. von R. Morsey (Mainz 1973) 43–52 und 298 f. (Quellen und Lit.). Breite Behandlung findet H. auch bei: Michael Körner, Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 (Mainz 1977).

¹²⁹ 10 seiner wichtigsten Reden sind ediert in: G. v. Hertling, Reden, 5–133. Ansonsten sei auf die Jahresberichte der Görres-Gesellschaft verwiesen.

weiter wandeln und allem Neuen auf weltlichem Gebiete in feindseliger Unkenntnis den Rücken kehren.“ Gewiß stehe die Kirche unter übernatürlichem Schutz, daraus dürfe aber keine Trägheit der Gläubigen folgen. „Selbstverständlich denke ich dabei nicht an grundsätzliche Opposition gegen die kirchlichen Autoritäten und Aufstellung eines Reformprogramms.“¹³⁰

Schneider veranlaßte Hertling daraufhin¹³¹, die Münsteraner Rede und drei weitere Artikel, die er in den „Historisch-politischen Blättern“ veröffentlicht hatte, als Buch herauszugeben: Es wurde das 1899 erschienene Werk „Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaften“. In ihm findet man am schnellsten die bis dahin geäußerten Gedanken des Freiherrn zur Gesamtproblematik.

Die Münsteraner Rede „Freiheit der Lehre und Freiheit der Forschung“ vom 3. VIII. 1898¹³² hatte Schneiders Interesse wohl deshalb besonders erweckt, weil sie sich mit dem Verhältnis von Geschichtswissenschaft und kirchlicher Amtsautorität und Tradition beschäftigte. Unmittelbarer Anlaß für Hertling war eine andere programmatische Rede, in der der Katholizismus wenig günstig weggekommen war: die Rede, die der Breslauer Historiker Georg Kaufmann auf dem Nürnberger Historikertag (12.–15. V. 1898) über „Die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten“ gehalten hatte¹³³. Die nähere Kenntnis der Kaufmannschen Ausführungen ist unentbehrlich für das Verständnis der weiteren Debatte, auch im Hinblick auf den „Fall Spahn“. Anlaß für Kaufmann, die Freiheit der Wissenschaft zu verteidigen, war der „Fall Arons“, also die Entlassung des sozialdemokratischen Privatdozenten Arons aus der Berliner Universität.

Kaufmann lehnte dies ab. Er lehnte überhaupt jeden Eingriff des Staates in die Universitäten ab. Dann aber schritt er gegen Ende seines Vortrages auch zu einem Vergleich zwischen Sozialdemokratie und Ultramontanismus. Er erinnerte daran, daß katholische Abgeordnete den Ausschluß atheistischer Professoren von den Universitäten verlangten. Aber nicht nur das: die ganze Lehre der katholischen Politiker, die auf dem Syllabus errorum beruhe, sei gefährlicher als die Sozialdemokratie: der Syllabus sei stärker

¹³⁰ A. Ph. Brück, Hertling-Briefe 317.

¹³¹ Ebd. 318.

¹³² G. v. Hertling, Reden 26–38. Vgl. W. Spael, Die Görres-Gesellschaft 29.

¹³³ G. Kaufmann. – Zu den näheren Umständen des Nürnberger Historiker-Tages vgl. Peter Schumann, Die deutschen Historikertage von 1893 bis 1937. Die Geschichte einer fachhistorischen Institution im Spiegel der Presse (Göttingen 1975) 86–93. – Die Kontroverse liberaler Wissenschaftlichkeit mit den konfessionellen Vorbehalten gegen ihren absoluten Wert hatte in Preußen schon eine über den Kulturkampf zurückreichende Tradition. Vgl. z. B. die Kontroverse zwischen Sybel und A. Reichensperger im preuß. Abgeordnetenhaus 1862, bei der es um dieselbe Frage wie 1901 ging; N. Andernach 41 f. G. Kaufmann war zur selben Zeit in schwerste Kontroversen mit P. Heinrich Denifle verwickelt, bei der es um den kirchlichen Charakter der mittelalterlichen Universitäten ging. Vgl. H. Grauert, P. Heinrich Denifle O. P. Ein Wort zum Gedächtnis und Frieden, in: HJ 26 (1905) 959–1018, hier 976.

als das Erfurter Programm. Er verwirft alle Anhänger pantheistischer und deistischer Anschauungen. „Würde mit diesem Satze Ernst gemacht, es würden von den Docenten, die zur Zeit an den deutschen Universitäten lehren, in den philosophischen, juristischen und medizinischen Fakultäten nicht viele übrigbleiben, und auch manchem Theologen würde man aus seinen Schriften den Prozeß machen können. Aber auch abgesehen davon: Wer den ersten Satz des Syllabus zum Maßstab nimmt für eine Purifikation unserer Universitäten, der wird auch alle folgenden fordern. Hier gibt es keine Auswahl, kein Belieben für all die, die in Rom das unfehlbare Richteramt über Fragen des Glaubens und der Sitte sehen, für alle die ist der ganze Syllabus, ist jeder der 80 Sätze des Syllabus unabweisliche Norm, der sich nichts abdingen läßt.

Es ist so üblich geworden zu thun, als seien das mittelalterliche Raritäten, die kein ernsthafter Mann ins Leben übertragen werde. Nehmen Sie die Verfolgung der Hermesianer an unseren Universitäten oder die Hetze gegen Döllinger und seine Freunde, lesen Sie das Leben des Erzbischofs Geissel, dessen geistreiches Wesen die finsternen Grundsätze vergeblich zu verschönen strebt, oder den Artikel Universität des im Auftrag der Görres-Gesellschaft erschienenen Staatslexikons von Bruder, das viele hervorragende Centrumsabgeordnete zu Mitarbeitern zählt und als offizieller Ausdruck der Anschauungen des Centrums anzusehen ist, und Sie werden sich überzeugen, daß diese Partei niemals auch nur ein bescheidenes Maß an Lehrfreiheit gestatten kann, die unsere Universitäten besitzen und nicht wieder verlieren könnten, ohne zu Grunde zu gehen. Um so mehr aber ist es die Pflicht aller anderen, nun auch ihrerseits die falsche Sorge fahren zu lassen und klar zu bekennen, daß unser deutsches Land nicht lassen kann und nicht lassen wird von der Freiheit der Forschung und der Freiheit der Lehre.“¹³⁴

Diesem Angriff gegenüber war es für Hertling nicht leicht, eine Stellung zu beziehen, die einerseits sein Hauptanliegen, die Emanzipation und Integration der deutschen Katholiken, förderte, andererseits die kirchlichen Autoritäten, die überhaupt gar nicht daran dachten, sich offiziell vom Syllabus zu distanzieren, nicht aufschreckte und zu Dementis zwang, die das mühsame Versöhnungs-Porzellan abermals zerschlugen. Hertling mußte also versuchen, seine Abwehr der Kaufmannschen Vorwürfe haargenau auf der Grenze zu lokalisieren, die den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit und Unwissenschaftlichkeit von den Katholiken abwehrte, ohne Männer wie etwa die Bischöfe Korum oder Brück zum Widerspruch zu reizen.

Auf die Vorwürfe gegen das Staatslexikon wird hier noch einzugehen sein. Unberechtigt waren sie vom Standpunkt einer freien Wissenschaft nicht. Kaufmann überspannte aber den Bogen seiner Argumentation und machte die Wirksamkeit seiner Angriffe zunichte, relativierte sie selbst als akademische Polemik, wenn er die Kirche, das Zentrum und die Görres-Gesellschaft

¹³⁴ G. Kaufmann 35 f.

als „staatsgefährlich“ brandmarkte. Davon konnte bei seriösen Politikern zu einer Zeit, als Ernst Lieber dem Admiral Tirpitz seine große Flottenvorlage durch den Reichstag lotste, keine Rede mehr sein, ebensowenig wie 1902 jemand noch Mommsen Gehör schenken konnte, als er in seinem letzten Rundumschlag allen Ernstes das Zentrum als „Umsturzpartei“ angriff (in seinem Artikel „Was uns noch retten kann“)¹³⁵. Wie so oft wäre hier für die Anti-Zentrums-Propaganda etwas mehr Augenmaß effektiver gewesen. Aber die liberalen Professoren waren dem katholischen Phänomen gegenüber die Gefangenen ihrer eigenen Phraseologie. Einen ähnlichen Vorstoß wie Kaufmann – das Zentrum so gefährlich wie oder noch gefährlicher als die Sozialdemokratie – hatte schon 1887 mit geringem Erfolg Ritschl – der damals wohl tonangebende liberale Theologe Deutschlands – geführt, als er in seiner Göttinger Jubiläumsrede ausgerechnet aus Texten des Thomas von Aquin die innere Verwandtschaft der beiden nichtliberalen Weltanschauungen zu beweisen suchte. Damals hatte Hertling den Angriff aus überlegener Kenntnis der Scholastik leicht abweisen können¹³⁶. Es war eine klassische, wenn auch kurze Gelehrten-Kontroverse. Kaufmann hatte da einen wesentlich besseren Ausgangspunkt gewählt. Er versuchte nicht, den Ultramontanismus mit dem Marxismus als wesensgleich zu erweisen, sondern die größere Gefährlichkeit des ersteren zu beweisen.

„Der Syllabus verwirft die allgemeinsten Grundlagen unserer Staatsordnung, die Gewissensfreiheit, die Gleichstellung der Konfessionen, das Recht des Staats auf die Schule und auf die Ehegesetzgebung und damit auf die Grundlagen unseres Familienrechts und vieles andere.

Der Syllabus ist Gesetz für die Katholiken und spricht nur in knapper Form aus, was bereits in vielen älteren Erklärungen der Päpste aufgestellt war, von dem Dictatus Papae Gregors VII. bis zur Bulle Unam Sanctam und zu dem Breve, in welchem der Papst Protest erhob gegen die Krönung der Hohenzollern zu Königen. Diesen Lehren dient die ganze gewaltige Organisation der katholischen Kirche. Im Vergleich mit dieser Macht, was ist da die socialdemokratische Partei? Und im Vergleich mit der Dauerhaftigkeit und Autorität dieser Überzeugungen, was ist da das Erfurter Programm? Ein Blatt ist's, das der Wind verweht, eine Meinung von gestern, die heute schon von ihren eigenen Anhängern zerpfückt wird.“¹³⁷

¹³⁵ Am 13. XII. 1902 veröffentlichte *Mommsen* in der Zeitung „Die Nation“ einen Artikel mit dieser Überschrift, in dem es hieß: „Das Centrum möchte die Rekatholisierung Deutschlands da aufnehmen, wo sie im siebzehnten Jahrhundert abgebrochen ward, und unsern Herrscher umwandeln in den Statthalter des Statthalters Gottes auf Erden. Auch ein Umsturz“; *Ludo Moritz Hartmann*, *Theodor Mommsen* (Gotha 1908) 256. – Der nähere Zusammenhang war der Nachweis, daß nicht nur die Sozialdemokratie eine „Umsturzpartei“ sei, sondern u. a. auch das Zentrum.

¹³⁶ Vgl. *Georg Freiherr von Hertling*, *Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik* (Freiburg 1897) 127–192; *M. Schicke* (Anm. 51) 19.

¹³⁷ *G. Kaufmann* 34.

Hertling ging in seiner Entgegnung, das muß klar festgehalten werden, auf die unangenehmsten Argumente Kaufmanns nicht ein. Die Grundsatzfrage, ob den Universitäten absolute Lehrfreiheit zukomme oder ob es Lehren geben könne, die der Staat verbieten dürfe oder müsse, schnitt er gar nicht an. Wir wissen darum auch nicht, welches hier seine eigentlichsten Anschauungen waren. Er anerkannte allerdings, daß die christliche Religion nicht privilegiert zu sein brauche, forderte allerdings die Schonung der religiösen Gefühle katholischer Studenten. Deutlicher und fruchtbarer waren seine Bemühungen um die Stellung des Katholizismus zur Geschichtsforschung. Hier stellte er sich voll und ganz auf den Boden der historisch-kritischen Methode.

„Es gibt kein anderes Ziel für den Historiker, als festzustellen, was wirklich gewesen ist und wie es sich zugetragen hat. Wer unbequemen Wahrheiten aus dem Wege gehen wollte, würde sich gegen die erste Pflicht des Historikers, die Wahrheitsliebe, verfehlen; er würde zugleich seine Kleingläubigkeit kundmachen.“ – „Und so wüßte ich in der Tat nicht, was uns hindern könnte, die volle Freiheit der Forschung für uns in Anspruch zu nehmen. Wenn dann vor der unbefangenen Kritik Meinungen zerfallen, welche frühere Zeiten wert hielten, so darf uns das nicht erschrecken. Schon manches ist aufgegeben worden, ohne daß dadurch der Reichtum des kirchlichen Glaubens- und Gnadenschatzes irgendwie wäre verringert worden. Niemand hält heute die Konstantinische Schenkung für echt, niemand zweifelt mehr an dem Charakter der pseudoisidorischen Fälschung.“¹³⁸ Dabei gab Hertling von dem eigentlichen Dogma nichts auf: „Daß die Kirche sich mit der modernen naturalistischen Weltanschauung versöhnen solle, wird im Ernst kein Gläubiger verlangen.“ Eine Annahme dessen, was Hertling hier als „Naturalismus“ bezeichnet – im wesentlichen mit dem modernen Materialismus identisch –, würde den Verzicht auf das „innerste Leben und ... göttliche Sendung der Kirche“ bedeuten¹³⁹.

Über den inneren Bereich der Kirche, „das, was zum innern Leben der Kirche gehört, was mit den Lehren des Glaubens und den Mitteln der Heiligung zusammenhängt, urteilt das mit göttlichem Gnadenbeistand ausgerüstete kirchliche Lehramt, die verschiedenen Phasen ihrer geschichtlichen Erscheinung mit allem Menschlichen, das sich daran knüpft, unterliegen der geschichtlichen Forschung, welche zweifelt, in die Irre geht, in ihren Ansichten wechselt, aber auch an der Hand zuverlässiger Methoden sichere Ergebnisse gewinnt“¹⁴⁰. Diese säuberliche Zweiteilung der Welt: die historischen Fakten für die wissenschaftliche Kritik, den religiösen Innenraum und alle Sinngebungsprobleme dem kirchlichen Lehramt, riefen die gereizte und

¹³⁸ G. v. Hertling, Reden 33.

¹³⁹ G. v. Hertling, Reden 63 (aus der Rede „Christentum und Gegenwart“ vom 7. X. 1902).

¹⁴⁰ Ebd. 33.

ironische Kritik eines Mannes auf den Plan, der mit dem Anspruch des kirchlichen Lehramtes, auch über die historische Wahrheit konkreter Fakten autoritativ zu urteilen, die schmerzhafteste Bekanntschaft gemacht hatte: F. X. Kraus¹⁴¹. Bei den überaus langwierigen Verhandlungen mit bischöflichen und kurialen Zensurbehörden hatte er die Erfahrung gemacht, daß das kirchliche Lehramt seinerseits keineswegs gewillt war, darauf zu verzichten, auch über historische Einzelfakten letztinstanzlich zu entscheiden.

In einer ausführlichen Rezension¹⁴² von Hertlings „Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaften“ in der „Deutschen Litteraturzeitung“ vom 1. I. 1901 anerkannte er zwar deutlich das Bestreben Hertlings, dem Zentrum „den Rückweg zur nationalen Gesinnung“ zu bahnen und die Wissenschaften unter den Katholiken zu fördern, aber er warf ihm in seiner mit vielen peinlichen Details gespickten Rezension vor, die Dinge in ganz unzulässiger Weise zu vereinfachen und „in einer Höhe rein prinzipieller Erörterung, welche das Eingehen auf die faktische Lage, wie sie sich seit Jahrhunderten gebildet und seit Jahrzehnten zugespitzt hat, gänzlich und ängstlich vermeidet“, zu belassen.

Kraus vermißte ein konkretes Eingehen Hertlings auf die Zwänge und Hemmungen, die von seiten der Kurie und ultramontan gesinnten Bischöfen den Wissenschaftlern katholischer Konfession immer wieder bereitet würden, er vermißte ein Eingehen auf den Syllabus, er vermißte eine Auseinandersetzung mit solchen Theorien, die trotz ihrer Unhaltbarkeit immer noch in der offiziellen Doktrin beibehalten würden, wie z. B. „die Befugnis und das Recht, ja die Pflicht der Kirche, durch körperliche Strafen das Crimen haereticae pravitatis zu ahnden“. Dies war ein Punkt, in dem Kraus dem Baron energisch die Leviten las. Hertling hatte ohne tiefere Auseinandersetzung in seiner Schrift behauptet, daß „die Vermengung des Geistlichen und Weltlichen heute zu vermeiden sei“ und daß „kein Verständiger die Wiederkehr des Staatszwanges in Glaubenssachen“ wünsche. Damit hatte er Kaufmanns Angriff gegen die „Intoleranz der Kirche“ für genügend abgewehrt erachtet. Aber Kraus ließ ihn nicht so leicht entkommen.

Recht und Pflicht der Kirche zur Ketzerverfolgung, so führte Kraus aus, seien „durch zahllose päpstliche Erlasse, selbst eines so liberalen Papstes wie

¹⁴¹ Vgl. dazu die neue Edition: Liberal und Integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck, hrsg. von H. Schiel (Mainz 1974) 18 ff., 51 f., 167–174 zu den Querelen um die Umarbeitung von Kraus' Kirchengeschichte. Man vergleiche die äußerst giftige Polemik, die der unbedeutende Theologe Josef Schroeder an Kraus übte: Der Liberalismus in der Theologie und Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengeschichte des Professors Dr. F. X. Kraus (Trier 1883), ca. 180 S.

¹⁴² Deutsche Litteraturzeitung 21 (1900) 12–19. Hieraus alle folgenden Zitate. Vgl. M. Braubach, Die Tagebücher von F. X. Kraus mit einem Anhang: Briefe von Kraus an Aloys Schulte, in: Rheinische Vierteljahresblätter 22 (1957) 266–285, hier 285: man sah in Kreisen der Görres-Gesellschaft die Kritik von Kraus als deplaziert an. Eine andere wichtige Rezension Hertlings stammte von Paulsen, in den Deutschen Stimmen vom Sept. 1899, wiederabgedruckt in seiner Philosophia militans (Berlin 1908) 85–97.

Benedict XIV. und auch noch in allerneuester Zeit in Anspruch genommen und documentiert worden (auch Pius VI. 1791 und Syllab. 24)“ – „ja, es ist die Leugnung dieser Befugnis wahrscheinlich jetzt noch mit Censuren belegt, so daß Hr. v. H. schon allein wegen jenes für die Inquisition durchaus unehrerbietigen Satzes verdient hätte, auf dem Campo de' Fiori förmlich und feierlich verbrannt zu werden“. Mit anderen Worten: Kraus warf Hertling eine völlige Verharmlosung der katholischen Positionen vor. „Ich kann demnach in der Hertlingschen Schrift keine erschöpfende Beleuchtung der Situation erblicken, welche heute der katholischen Gelehrtenwelt bereitet ist; die Broschüre ist eine wohlgemeinte, in mildem Geiste geschriebene Idylle.“ Will man aber zu einer wirklichen Lösung der Probleme der katholischen Wissenschaft gelangen, „so ist die erste Bedingung eine klare Erkenntnis und eine ehrliche Darlegung der Lage“. Diese Bedingung sah Kraus hier noch nicht erfüllt.

Die Kritik von Kraus an Hertling war logisch stringent, aber vielleicht nicht völlig angemessen. In ähnlicher Weise hat sechs Jahre später Heinrich Schrörs seine Köln-Bonner ultramontanen Gegner aufgespießt, indem er nachwies, daß im Bonner Theologenkonvikt immer noch ein Philosophie-Lehrbuch benutzt wurde, in dem ebenfalls die Verfolgung der Ketzer anbefohlen wurde¹⁴³. Das eine waren aber die vom Katholizismus im 19. Jahrhundert unentwegt weitergeschleppten Lehrsätze und Traditionen, und etwas anderes waren die realen Aspirationen insbesondere der deutschen Katholiken. Hertling hoffte gewiß nicht – wie seitens des Evangelischen Bundes allen Ernstes unterstellt wurde –, daß die deutschen Katholiken nach erfolgter Machtergreifung wieder mit der Ketzerverbrennung beginnen könnten, aber er hatte auch nicht den Mut, in Rom mit allem Nachdruck auf radikale und endgültige Streichung aller diesbezüglichen Reste von Lehrbeständen zu drängen. In der Unmöglichkeit, althergebrachte Ansprüche – hier den Totalitätsanspruch der Kirche – mit den realen Umständen in Einklang zu bringen, lag ja die ganze Schwäche des kurialen politisch-geistigen Systems im 19. Jahrhundert. Man befürchtete, mit der Aufgabe selbst völlig obsoleter Ansprüche das Gesicht zu verlieren, d. h. einen Identitätsverlust zu erleiden, der deshalb so radikal sein mußte, weil der aufrechterhaltene Anspruch ein totaler war, und der weit über den Prestigeverlust hinausging, den z. B. eine politische Partei oder eine wissenschaftliche Richtung durch partielle Kehrtwendungen oder Aufgabe von Positionen erleiden konnten.

Da, wo ein solcher Gesichtsverlust nicht drohte, also im Bereich der anerkanntermaßen diskutablen Lehrmeinungen, verkündete Hertling auch die Parole, den jeweils moderneren Weg zu beschreiten. Dazu gehörte auch der Sektor der Verhältnisse von Staat und Kirche in gewissen Grenzen. „Man kann der Meinung sein, daß gewissen veränderten Verhältnissen gegenüber,

¹⁴³ N. Trippen, Fakultät und Erzbischof. Der Konflikt um den Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs im Jahre 1907, in: AHVNrH 177 (1975) 232–262, hier 234.

welche das moderne Leben in Staat und Gesellschaft mit sich gebracht hat, auch die Stellungnahme der Kirche eine andere sein müsse als früher.“ Er wurde konkret: Man müsse es bedauern, „wenn mittelalterliche Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, als wären sie geltendes Recht, in Lehrbüchern vorgetragen werden. Damit liefert man nur den Gegnern willkommenen Waffen.“¹⁴⁴

Beispiele dafür gab es wohl mehrere, gemeint hat Hertling wahrscheinlich die Schwierigkeiten, die von der 1. Auflage des „Staatslexikons“ ausgingen. Auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Breslau 1902 erstattete Julius Bachem über die Kritik, die das Lexikon hervorgerufen hatte, Bericht und betonte, daß diese Kritik nicht unberechtigt sei. Im Protokoll der betreffenden Sitzung heißt es: „Besondere Schwierigkeiten bieten die kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Artikel. Wiederholt und nicht immer mit Unrecht sind aus einzelnen Artikeln der ersten Auflage Angriffe auf die deutschen Katholiken und die kirchenpolitischen Bestrebungen der Centrumsfraktion hergeleitet worden. Die Redaktion hat deshalb wiederholt auf den von der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft gebilligten Passus des Vorberichts zur zweiten Auflage verwiesen, wonach bei strenger Innehaltung des kath. Standpunktes in einzelnen neuzeitliche staatliche Verhältnisse behandelnden Artikeln den Bedürfnissen der Gegenwart in höherem Maße Rechnung zu tragen, zwischen den katholischen Prinzipien und deren Anwendung auf die Gegenwart, zwischen feststehenden Lehren der Kirche und mehr oder minder autoritativen Schulmeinungen genauer zu unterscheiden ist.“¹⁴⁵

Diese Andeutungen ließen sich leicht an Hand bestimmter Schlüsselbegriffe, wie etwa Konkordat, Toleranz, Schule, Universität oder Ehe, verfolgen. Ein unermüdlicher Ankläger des „Staatslexikon“, auch in seiner zweiten Auflage, war Graf Paul von Hoensbroech. In mehrfachen Publikationen machte er auf das Mittelalterliche in der dortigen Rechtsanschauung aufmerksam¹⁴⁶. So vertrat die 1. Auflage noch eindeutig bezüglich der Kon-

¹⁴⁴ G. v. Hertling, Reden 63.

¹⁴⁵ Jahresberichte der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1902 (Köln 1903) 11 (vom 7. X. 1902).

¹⁴⁶ Paul Graf von Hoensbroech, Die katholisch-theologische Fakultät von Straßburg, in: Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur 1 (1902/03) 593–609, hier 598 f.; ders., Der Syllabus, seine Autorität und Tragweite (München 1904) 3–8 („Das Staatslexikon der G. G. und der Syllabus“); ders., Rom und das Zentrum, zugleich eine Darstellung der politischen Machtansprüche der drei letzten Päpste (Volks-Ausgabe, Leipzig 1910) 174–181 (jeweils Polemik gegen das Staatslexikon). Vgl. Clemens Bauer, Das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft – Spiegel der Entwicklung des deutschen Katholizismus, in: ders., Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile (Freiburg 1964) 54–92; ders., Das Naturrecht in der ersten Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft, in: Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Langner (= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B, o. Nr.) (München – Paderborn 1974) 135–170. Die Analysen Bauers sind sehr tiefeschürfend, gehen aber auf die konkreten Polemiken nicht ein.

kordate die sog. Privilegientheorie, jene Theorie, nach der die Konkordate vom Papst bewilligte und von ihm beliebig widerrufbare Privilegien seien. In der 2. Auflage übernahm es dann, gewiß unter dem Druck Julius Bachems, der frühere Kölner Generalvikar Kreuzwald, von dieser Position ein wenig abzurücken. Er hielt sich an den Jesuiten Wernz, ließ die Frage, ob die Konkordate nun echte Verträge oder Privilegien seien, letztlich im Unbestimmten!¹⁴⁷ Ein kümmerlicher Schritt in die Modernität. Aber ein wissenschaftliches Gebiet, wie die kanonistisch-staatskirchenrechtliche Behandlung der Konkordate, an deren Bearbeitung viele Generationen von Rechtsgelehrten gearbeitet hatten, ließ sich nicht in wenigen Jahren gänzlich umgestalten.

Die Bemühungen Hertlings um eine angemessene Modernisierung der katholischen Wissenschaft, besonders auf dem Gebiet des Staatsrechts und der Geschichte, erforderte wirklich herkulische Anstrengungen und eine Engelsgeduld. Es können hier nicht für jedes wichtige Gebiet Beispiele angeführt werden. Es sei daher für alle anderen nur ein repräsentativer Zeuge ausführlicher zitiert, um in etwa die katholische „Normallehre“ der 90er Jahre zusammenzufassen. Dazu eignet sich vorzüglich das 35 Seiten starke Heft aus der Feder von Albert Stöckl, dem hochangesehenen Philosophieprofessor in Eichstätt¹⁴⁸, das 1896 mit dem Titel „Der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter. Eine philosophische Studie“ in der Reihe „Frankfurter zeitgemäße Broschüren“ erschien. Diese Serie, in der kurzgefaßte Erläuterungen zu allen möglichen Tagesfragen in Heftchenform erschienen, war für die weiteste populäre Verbreitung bestimmt, jedoch mit

¹⁴⁷ *Karl Kreuzwald* (1850–1918), 1886 Prof. des Kirchenrechts am Kölner Priesterseminar, 1894 Generalvikar von Köln, verfaßte die Artikel „Konkordat“ in den beiden ersten Auflagen des Staatslexikons (Staatslexikon 1 [Freiburg 1889] 1502–1510: strenge Privilegientheorie; 3 [Freiburg 1902] 667–671: stark schwankend). Zum Schlüsselproblem der Frage nach der Rechtsnatur der Konkordate vgl. *Klaus Obermayer*, Staatskirchliche Grundvorstellungen in den Konkordatsstheorien des 19. Jahrhunderts, in: *Die öffentliche Verwaltung* 20 (1967) 505–515; *Chr. Weber*, Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. Kraus (1874) und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate, in: *Römische Quartalschrift* 67 (1972) 83–116. – Sehr einschränkend äußerte sich *Karl Hoeber* in seinem Artikel „Universitäten“ in der 1. Aufl. des Staatslexikons 5 (Freiburg 1897) 802–827, über die Lehrfreiheit, die ihre Grenze an der Zielsetzung des Menschen finde, das übernatürliche Heil zu erlangen und nicht bloß natürliche Bildung. Implizit, aber deutlich genug war der Ausschluß atheistischer Professoren von den Universitäten verlangt. Interessant auch die Polemik des Altkatholiken *L. K. Goetz* in seinem Werk über den Ultramontanismus (Anm. 27) 294 ff. gegen die Rechtslehre des Jesuiten *Biederlack* im Staatslexikon 2 (Freiburg 1902) 712 ff.

¹⁴⁸ *Albert Stöckl*, *Der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter. Philosophische Studien (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren. N. F. 17)* (Frankfurt 1896) 311–346. Vgl. allg. *Adolf M. Birke*, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit* (Mainz 1971); *Josef Becker*, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von der Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876* (Mainz 1973).

wissenschaftlichen Niveau. Daher wurden für sie auch meist Autoritäten des Fachs gewonnen. Herausgeber der Reihe war der Mainzer Domherr J. M. Raich, der frühere Sekretär des Bischofs von Ketteler. Es war, mit einem Wort, eine Art gültiges Sprachrohr des strengen deutschen Katholizismus.

Es ist nun beklemmend zu lesen, mit welcher unbarmherziger Folgerichtigkeit der Eichstätter Philosoph das Teuflische und unter allen Umständen Verwerfliche an jeder Spielart des Liberalismus herausarbeitete. Ohne irgendeine historische Konkretisierung bewies der Autor aus den Grundprinzipien des Liberalismus – nämlich der Leugnung des göttlichen Gesetzes und der Autonomie des Menschen – alle fatalen Folgerungen, insbesondere sein absolut kontradiktorisches Verhältnis zum Christentum: „Beide verhalten sich wie Feuer und Wasser. Man muß daher dem modernen Liberalismus einen wesentlichen antichristlichen Charakter zuschreiben.“ – „Der Liberalismus ist zugleich Atheismus.“¹⁴⁹ Stöckl anerkannte, daß manche Liberale dies nicht wahrhaben wollten, manche sogar bona fide, letztlich laufe aber alles doch darauf hinaus: „Aber an und für sich und als Theorie ist der Liberalismus ohne Voraussetzung des Atheismus nicht möglich. Es kann daher auch nichts nützen, wenn der moderne Liberalismus, um nicht abstoßend auf viele seiner Anhänger zu wirken, seinen wesentlich atheistischen Charakter zu verschleiern sucht.“¹⁵⁰

Stöckl handelte dann praktisch alle Bereiche des öffentlichen und geistigen Lebens nacheinander ab – bemerkenswert übrigens seine Ausführungen über die Beziehung des Liberalismus zum Staatsabsolutismus, gewiß eine Kulturkampfreminiszenz. Hier sollen nur seine Thesen über „Die absolute Denkfreiheit des Liberalismus“ näher interessieren. „Auf christlichem Standpunkte gelten die kirchlichen Glaubenssätze, weil auf göttlicher Offenbarung beruhend, als unantastbar. Das menschliche Denken muß sie insofern respektieren, als es keine Behauptung aufstellen und als wahr festhalten darf, welche mit dem kirchlichen Glauben im Widerspruch steht.“ Als Grund dafür führte er die göttliche Offenbarung an. Der Christ „darf daher nie dazu fortschreiten, Lehrsätze, die er auf dem Wege des Denkens erzielt haben will, die aber mit dem christlichen Dogma in Widerspruch stehen, als allgemein gültige Wahrheiten hinzustellen; er muß vielmehr bekennen, daß er in seiner Denkkoperation sich geirrt habe, und demgemäß die fragliche Behauptung fallen lassen“¹⁵¹.

Nach der Denkfreiheit lehnte Stöckl auch die Freiheit der Wissenschaft ab. Der Liberalismus halte viel auf sie, aber sie bedeute nichts anderes, als daß die Kirche als Trägerin und Vertreterin der Offenbarung kein Recht habe, vom Standpunkt des Dogmas aus die Resultate der wissenschaftlichen

¹⁴⁹ A. Stöckl 312.

¹⁵⁰ Ebd. 313.

¹⁵¹ Ebd. 317.

Forschung zu beurteilen, „auch dann nicht, wenn diese unmittelbar oder mittelbar das Dogma berühren“. Die Folge der Freiheit der Wissenschaft sei von jeher die heilloseste Verwirrung gewesen. Wo Wahrheit und Irrtum das gleiche Recht besäßen, bewege sich der Gang der Wissenschaft im Kreise, in dem endlosen Kreise neuer Theorien, die als Mode aufkämen und wieder versanken. „Es ist ein Wirrwarr in der Wissenschaft eingetreten, das gar nicht mehr größer sein könnte. Das Endresultat kann nur ein allgemeiner Skeptizismus sein, da in diesem Wirrwarr Wahrheit und Irrthum gar nicht mehr zu unterscheiden sind.“¹⁵²

Das war, in kürzest möglicher Form, die *opinio communis* im deutschen Katholizismus zum Problem der Freiheit der Wissenschaften, und nur vor dieser ausgeweglosen Folie der Ablehnung kann man Hertlings Arbeit richtig würdigen. Es wird deutlich, daß Hertling einen echten Zweifrontenkampf führte. Hätte er die Forderung von Kraus nach restloser Offenheit erfüllt, dann wäre er wie dieser an den Rand des deutschen Katholizismus gedrängt worden. Eine Wirkmöglichkeit hätte er dann nicht mehr gehabt. Politiker wie Althoff und unvoreingenommene Professoren wie Paulsen oder Schultze-Gaevernitz¹⁵³ haben die äußerst schwierige Situation Hertlings, wie sie im „Fall Spahn“ deutlich wurde, richtig gewürdigt, ebenso viele gebildete Katholiken. Die optimistisch-rosenrote Darstellung des Problems „Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaften“ war nur aus der Gesamtsituation dieser Gruppe, die streckenweise noch in völlig anderen geistigen Kontexten lebte, verständlich.

Noch ein anderer Gesichtspunkt ist zu berücksichtigen, wenn man den hartnäckigen Widerstand konservativer Katholiken gegen eine „Verwissenschaftlichung“ ihrer Religion und Weltanschauung verstehen will. Wir erwähnten schon am Anfang, daß wissenschaftliche Probleme und prinzipielle Wertpositionen in der gesamten „Kulturdebatte“ des 19. Jahrhunderts unauflöslich miteinander verknüpft waren. So sehr sich nun auf der liberalen Seite die Schärfe der historisch-kritischen Methode als auf die Dauer überlegen erwies, so wenig überzeugend erschien den konservativen Christen – beider Konfessionen – die Entwicklung, welche die Wertvorstellungen unter diesem wissenschaftlichen Einfluß nahmen. Die wissenschaftliche Kritik am Dogma öffnete gewissermaßen den Korken von der Flasche, in der alle Dämonen eingeschlossen waren: liberaler Kapitalismus, Nationalismus, Materialismus, Sozialismus, Imperialismus und Sozialdarwinismus. Am Ende schlechthin die Inhumanität einer „entzauberten“ Welt. In dem Diktum Grillparzers, daß der Weg von der (verabsolutierten) Humanität über die Nationalität zur Bestialität führen werde, war dieser Gedankengang schon sehr früh ausgesprochen worden, dem wir um 1900 in der katholischen Publi-

¹⁵² Ebd. 318.

¹⁵³ v. Schulze-Gaevernitz, Zum Universitätsstreit, in: Die Zeit, Nr. 13 vom 27. XII. 1901 S. 398 f.

zistik in verschiedenen Varianten immer wieder begegnen. Mit Verwunderung sah man um die Jahrhundertwende obskures Sektenwesen, Herrenmenschen- und Übermenschen-Kult, Spiritismus und einen ganz unberechenbaren Irrationalismus sich zahlreicher Geister bemächtigen, deren Fundierung auch keineswegs der wissenschaftlichen Methode der Dogmen-Kritiker entsprach¹⁵⁴.

Allen Angriffen der Historiker und kritischen Philosophen – deren Tragweite ja unleugbar war – gegenüber schien das alte Gehäuse des Glaubens einfach die wichtigeren Werte zu garantieren, und sei es auch um den Preis eines *Sacrificium intellectus*. Selbst dieses brauchte nicht gar so groß zu sein, denn die Voreiligkeit, mit der seitens der historischen Kritik glaubensrelevante Tatsachen für erfunden, interpoliert oder als Ergebnis der Mythenbildung „erwiesen“ wurde, ließ an der Zuverlässigkeit der liberalen Kritik manche Zweifel offen. Der Mainzer Professor der Apologetik Philipp Kneib formulierte aus Anlaß des „Falles Spahn“ einen wichtigen, grundsätzlichen Artikel über „Wissen und Glauben“. Offener und rücksichtsloser als Hertling bestand er auf der Bindung des katholischen Forschers an das Dogma. Die Kirche setze zu Recht dem Denken des Menschen gewisse Grenzen, die zu seinem eigenen Heil nicht überschritten werden dürften: „Sie hat in ihrem bald 2000jährigen Gang durch die Wissenschaft eben schon zu viele Meinungen auftauchen und wieder verschwinden, schon zu viele Männer bewundert, dann vergessen und gelästert gesehen. Wer auf eine große Geschichte zurückblickt, wird ruhig. Die Weltkirche kennt keinen Cultus der Zeit noch des Genies. Sie lehrt ihre Gläubigen die Anbetung Gottes, sie ent-

¹⁵⁴ Die literarische Auseinandersetzung mit dem „Zeitgeist“ der späten Wilhelminischen Ära verdiente weitergehendes Interesse. Hier seien genannt: *A. Baumgartner S. J.*, An der Wende des Jahrhunderts, in: *StML* 58 (1900) 1–18; *R. von Nostiz-Rieneck*, Götzenmacht und Gotteskirche (Zur Jahreswende 1901 auf 1902), in: *HPBl* 129 (1902) 1–22 (über den Übergang vom Fortschrittsglauben zum Herrenmenschentum); *St. von Dunin-Borkowski S. J.*, Populärer Materialismus und Wissenschaft, in: *StML* 55 (1898) 486–506; *Paul Schanz*, Autorität und Wissenschaft, in: *Theologische Quartalschrift* 82 (1900) 321–355 (breites Eingehen auf philosophische Lage der Zeit; Haekel; Verf. war Prof. der Apologetik in Tübingen). Als brennend wurde das Verhältnis zu Harnack empfunden, da es paradox war. *Ph. Huppert*, Der deutsche Protestantismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (Köln 1902) schrieb (S. 7) zu ihm: „Prof. Harnack steht ... weit über den gewöhnlichen protestantischen Klopffechtern und jenen reformationsfrohen Wald- und Wiesentheologen, die alles, was sie nicht kennen, unbesehen als ‚papistischen Götzendienst‘ ablehnen.“ Harnack hatte ja den Durchbruch eines neuen Katholizismusverständnis im Protestantismus bewirkt, das einen enormen historisch-kritischen Fortschritt bedeutete. Nur glaubte er eben nicht an die Gottheit Christi. „Die orthodoxen Theologen stehen uns ja in fundamentalen Artikeln des Glaubens wesentlich näher als er, aber in so unbefangener Weise hat keiner von ihnen die Leistungen der katholischen Kirche anerkannt.“ Schrecken löste Harnacks Forderung aus, die theologischen Fakultäten in Fakultäten für allgemeine Religionsgeschichte umzuwandeln; vgl. dazu: *Der Katholik* 82, 1 (1902) 158–163; auch: *Chr. Pesch*, Das Wesen des Christentums eine Schale ohne Kern, in: *StML* 60 (1901) 48–62.

bindet sie aber dafür von der sonst üblichen Gewohnheit, im Staub zu liegen und Weihrauch zu opfern Nationalgöttern und Tagesgötzen. Das ist die Freiheit des Katholiken.“¹⁵⁵

7. Die Inferiorität der Katholiken und die Frage nach dem Wert der „Kultur“

Wichtiger als die einzelnen Abgrenzungen gegenüber „gegnerischen“ Schulen, die es Hertling aber erlaubten, im eigenen Hause den Intransigenten zu zeigen, wo seiner Meinung nach der Weg des deutschen Katholizismus entlang zu gehen habe, war das Programm, das er in seiner Konstanzer Rede von 1896 „Über die Ursachen des Zurückbleibens der deutschen Katholiken auf dem Gebiete der Wissenschaft“ entwickelte¹⁵⁶. Es war der eigentliche Beginn der sog. Inferioritätsdebatte, die sich dann bis über den „Fall Spahn“ hinaus in vielerlei einzelnen Diskussionsbeiträgen hinzog¹⁵⁷. Die liberalen Professoren hatten guten Grund, sich von Hertling gewissermaßen offiziell bestätigt zu finden, und viele „gute Katholiken“ waren verwirrt und erstaunt. Die Anregung zur Beschäftigung mit dem Thema hatte Hertling der Münchener Nuntius Antonio Agliardi gegeben – einer der modernsten Männer der Kurie seiner Zeit –, der an ihn 1896 mit der Frage herangetreten war, warum „man in dem katholischen Bayern an allen höheren Stellen bei Hofe und an der Regierung Protestanten treffe“¹⁵⁸. Das offene Eingeständnis katholische Inferiorität in Sachen Wissenschaft war in der Tat ein kühner Schritt. Man vergegenwärtige sich, wie die Katholiken sich bis dahin mit dem Phänomen protestantischer Übermacht nördlich der Alpen auseinandergesetzt hatten: Man war der Auffassung, daß die Kulturüberlegenheit des Protestantismus, dessen Zusammenhang mit dem Aufkommen des Liberalismus (im weitesten Sinne) und der wissenschaftlichen Kritik man durchaus anerkannte, zwar glänzende äußere Erfolge in materieller Hinsicht hervor gebracht habe, daß das Ganze aber letztlich verderblich und zur Selbstzerstörung verurteilt sei. So wie aus dem Protestantismus der Deismus (Freimaurerei) entstanden sei, so habe dieser notwendigerweise den Atheismus gezeugt, und so wie die moderne Freiheitsbewegung den politischen Liberalismus hervorgebracht habe, so sei dessen Frucht der Kapitalismus mit seiner radikalen Beschränkung aller Wertvorstellungen auf materiellen Besitz. Dementsprechend werde auch aus dem gemeinsamen Urgrund aller dieser abschüssigen Entwicklungsstufen, dem menschlichen Egoismus und der Re-

¹⁵⁵ Ph. Kneib, Wissen und Glauben. Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung, in: Der Katholik 82, 1 (1902) 193–215 und 289–313, hier 313; vgl. A. Ph. Brück, Philipp Kneib (1870–1915) – der Nachfolger Herman Schells in Würzburg, in: Würzburger Diözesangesichtsblätter 37/38 (1975) 127–140.

¹⁵⁶ Veröffentlicht unter dem Titel „Der deutsche Katholizismus und die Wissenschaft“, in: G. v. Hertling, Reden 5–19. Vgl. W. Spael, Die Görres-Gesellschaft 28.

¹⁵⁷ Lit. dazu bei: A. Kuhlmann 8–17; N. Trippen, Collegium Albertinum 203 ff.

¹⁵⁸ G. v. Hertling, Erinnerungen II, 165.

bellion gegen die göttliche Ordnung, dereinst auch die vorläufig letzte Konsequenz dieses Abfalles, der Sozialismus, triumphierend alle früheren Formen in sich aufnehmen und verschlingen. Dies war, in kurzen Strichen, das sicherlich eindrucksvolle Weltbild des europäischen Intransigentismus¹⁵⁹.

Ein gutes Beispiel für diese Theorie bietet der Hirtenbrief des Bischofs Korum vom 28. I. 1902, auf dessen Vorgeschichte, die ganz in den „Fall Spahn“ gehört, noch einzugehen sein wird. Korum distanzierte sich bedingungslos von allen Bestrebungen, die Kirche zu modernisieren. „Freiheit, moderne Kultur, Fortschritt und Resultate der Wissenschaft gehören zu den verführerischen Ausdrücken“, von denen man sich nicht beeindruckt lassen dürfte. „Die modernen Ideen, die sich auf Religion und Offenbarung beziehen, bekämpfen den alten Glauben und die Einrichtungen der katholischen Kirche im Namen der Vernunft und ihrer unbeschränkten Rechte . . .“ „Der Glaube ist nicht modern, es gehört zu seinem innersten Wesen, daß er alt sei und bis zur Zeit Christi und der Apostel hinaufreiche.“ Für Korum war all das, was Hertling dauernd beschäftigte, gar kein Problem. Für den Christen, dessen wahre Heimat im Jenseits lag, war es letztlich völlig gleichgültig, ob er auf dieser Erde gebildet oder ungebildet war. Den Glauben zu bewahren bis zur ewigen Seligkeit – das war das einzige „Kulturprogramm“, das dem Bischof nötig schien. „Unentwegt hält dagegen die Kirche an den alten, vom Sohne Gottes geoffenbarten Lehren fest. Sie kann sich mit jenen modernen Ideen nicht versöhnen, die ihrem Glauben entgegenstehen, sie kann und darf keinen Bund schließen mit der Welt, die ihr immerdar feindselig gesinnt ist. Verließe die Kirche den felsenfesten Grund des Glaubens, so würde sie von den täglich wechselnden Sandwogen menschlicher Irrungen plan- und ziellos fortgetrieben werden.“ Wenn sie je auf solche Anpassungsbestrebungen eingegangen wäre, als „ein Spielball aller menschlichen Täuschungen und Wahngelbde wäre sie schon lange verschwunden mit den Systemen und Lehren, an welche sie ihr Schicksal gebunden hätte“. – „Die Welt will hienieden ihre Seligkeit finden; zeitliches Sorgen, unaufhörliches rastloses Streben nach Ehre, Geld und Sinnentaumel ist die stärkste, wenn nicht die einzige Triebfeder ihrer Tätigkeit.“¹⁶⁰

Eine ganz ähnliche Stimme erhob sich ebenfalls 1902 in den Historisch-politischen Blättern. Hier wurde deutlich die krampfhafteste Jagd, wie der anonyme Autor meinte, nach „Kulturgütern“ getadelt. Was sollte diese ganze „beklagenswerte Überspannung und Überschätzung der Cultur und

¹⁵⁹ Einen hervorragenden Einblick in dieses Denken bietet das Leben Mons. Benignis, das jetzt völlig neu erforscht wurde: *Émile Poulat, Catholicisme, Démocratie et Socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme* (Tournai 1977).

¹⁶⁰ Die religiösen Bestrebungen der Gegenwart innerhalb der katholischen Kirche. Hirtenbrief des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Trier *Michael Felix Korum* vom 28. Jan. 1902 (Trier 1902) 32 S., hier 3, 8 und 14.

ihres Wertes“¹⁶¹? Sowohl Korum als auch der Autor dieses Aufsatzes nannten weder den Namen Hertling noch Ehrhard, dessen Buch damals weites Aufsehen erregte, aber die Formulierungen, die gebraucht wurden, verwiesen ganz deutlich auf diese Männer. Ohne daß je das Wort fiel, wurden sie doch angeklagt, eine Art „Kulturkatholizismus“ begründen zu wollen, in dem der Kern der Religion zugunsten diesseitiger Wirkungsmöglichkeiten aufgegeben wurde – analog dem „Kulturprotestantismus“ des Ritschl und Harnack.

Die Inferioritätsdebatte wurde auf sehr verschiedenen Ebenen geführt. Während sich Hertling auf streng empirische bildungspolitische Daten stützte, nämlich auf den Besuch der höheren und Hochschulen, beschäftigte sich die allgemeine Debatte mit viel weitreichenderen Fragen zu den kulturellen Folgen der christlichen Konfessionsunterschiede. So hatte im Jahre 1896 die liberale „Badische Landeszeitung“ die Theorie aufgestellt, dem kulturellen Gefälle der Konfessionen in Deutschland läge ein Rassenunterschied zugrunde: Die Protestanten gehörten zu den intelligenten Langschädlern, die Katholiken zu den weniger intelligenten Rundschädlern¹⁶². Man muß zugeben, daß dieser „Diskussionsbeitrag“ kein ernsthaftes Echo fand, aber die Frage nach den Ursachen katholischer Inferiorität wurde doch in einer sehr emotionalen Weise geführt. Neben der Frage nach der puren Intelligenz und ihren Verzweigungen, etwa der Frage Paulsens, ob der Katholik fähig sei, ohne die Fesseln der Dogmatik zu philosophieren, war es wiederum die Frage nach der Sittlichkeit, die hier besonders leidenschaftliche Erörterungen hervorrief. Wir begegneten ihr schon im Zusammenhang mit dem Schriftsteller Graßmann und dem Osnabrücker Katholikentag von 1901.

Immer wieder wurde von beiden Seiten versucht, mit Hilfe der Moralstatistik die Überlegenheit der eigenen Konfession zu erweisen. Auch der große Statistiker G. v. Mayr nahm 1896 – allerdings sehr differenziert – zu dieser Frage Stellung. Gab es in katholischen Gebieten mehr Gewaltverbrechen und „Unsittlichkeit“, letztere in erster Linie als Unehelichengeburtssrate verstanden? Die Zahlen waren sehr vieldeutig, Länder mit gleicher

¹⁶¹ Religion und Cultur, in: HPBl 130 (1902) 375–380; 377 f.: „So wird die Cultur zu einem Götzen, dem die modernen Menschen alle ihre Kräfte, die körperlichen wie die geistigen, opfern und in dessen Dienst ihr Dasein sich ganz aufzehrt. Diese Illusion muß unbedingt zerstört werden, als ob die Cultur das höchste und Endziel aller Menschheitsentwicklung sei.“ Wichtig ist der Artikel von *St. v. Dunin-Borkowski*, Tendenziöse Phantastereien als Grundlagen moderner Kultur, in: StML 60 (1901) 409–424, in dem er in scharfer Form das Buch H. St. Chamberlains über die Grundlagen des XX. Jahrhunderts „vernichtet“. Auf Paulsens Kritiken, auf die Inferioritätsdebatte und die allgemeine Frage nach den Kulturwirkungen der Konfessionen geht ein: *C. Cathrein S. J.*, Katholische Kirche und Kultur, in: StML 63 (1902) 131–146 und 262–281. Allgemein zu dem Thema wichtig: *H. Schell*, Kleinere Schriften, hrsg. v. K. Hennemann (Paderborn 1908).

¹⁶² So zitiert von Dr. Schaedler; Verhandlungen der 48. Generalversammlung (Anm. 8) 221.

Konfession hatten extrem unterschiedliche Daten¹⁶³. Der auffallend hohen Rate der Unehelichen in Bayern hielten die katholischen Autoren die höhere Rate von Prostitution in norddeutschen Großstädten entgegen, besonders aber die Verelendung der Arbeitermassen generell in protestantischen Staaten. Das Standardargument war dieses: Die Katholiken verwiesen auf den Anstieg des Sozialismus in protestantischen Landschaften (z. B. Sachsen, Thüringen usw.) gegen dessen Stagnieren in katholischen Gebieten (z. B. Ruhrgebiet, Saarland), während auf diese „Anklage“ unfehlbar das Gegenargument gebracht wurde: Es stimme zwar, daß der Katholizismus vordergründig den Sozialismus wirksamer bekämpfe als der Protestantismus, aber langfristig würden katholische Staaten alle, einer nach dem anderen, Opfer der „Revolution“ (Frankreich, Spanien, demnächst Italien). Die Antithese England/Norddeutschland versus Spanien – Italien – Frankreich – Österreich war ein schier endloses Thema der konfessionskundlich-kulturgeschichtlichen Analyse und Polemik, bei der keiner der beiden Seiten jemals das Material knapp wurde¹⁶⁴.

Jedoch interessierte dieses Thema eine Gruppe weit mehr als alle anderen im politischen und Verbands-Katholizismus: die Gruppe der jungen katholischen Privatdozenten und Extraordinarien, bei denen der tägliche Umgang mit protestantischen Kollegen und der Wunsch nach beruflicher Karriere dem Thema lebendigste Aktualität verliehen. Manche von ihnen gerieten in einen sehr deutlichen Minderwertigkeitskomplex, der ein entsprechendes Kompensationsbedürfnis erzeugte¹⁶⁵. Auch bei Spahn läßt sich in seiner übertriebenen Anpassung an die Werte des Borussizismus ein solcher Komplex feststellen. Das deutlichste Selbstzeugnis zu dieser psychologischen Konstellation hat der junge Philologe Engelbert Drerup geliefert, der ganz zum Kreis um Hertling und Spahn gehörte. Er trug, sicher unter dem Eindruck des „Falles Spahn“, den er genau kannte, am Ende des Jahres 1901 in sein Tagebuch ein: „Mein ganzer innerer Mensch hat sich in den letzten Jahren in einer gewaltigen Sturm- und Drangperiode umgewandelt. Die tiefere Einsicht in den Gang des Lebens und seiner Bedürfnisse, in die geschichtliche

¹⁶³ H. A. Krose, *Der Einfluß der Confession auf die Sittlichkeit*. Nach Ergebnissen der Statistik (Freiburg 1900). Weitere Lit. dieses Begründers der kirchlichen Statistik bei Kosch I, 2379; fast gleichlautende Artikel desselben Verfassers in den HPBl 123 (1899) 479–499 und 545–561 und 124 (1899) 1–17.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. E. de Laveleye, *De l'avenir des Peuples Catholiques* (Paris 1875, Deutsch 1876); Ph. Wasserburg, *Niedergang der romanischen Völker* (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren 16, Heft 4) (Frankfurt 1895).

¹⁶⁵ Peter Wust schrieb 1925 als Erinnerung: „Wir Jugendlichen aber von damals, d. h. die Generation, die etwa um 1900 durch das Gymnasium schritt, wir haben zum Teil furchtbar gelitten unter diesem verkrampften und verschämten Katholizismus“; auch sprach er von einem „unsagbar düsteren Hintergrund der Exilszeit des deutschen Katholizismus“; Peter Wust, *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*, in: *Die Rückkehr aus dem Exil*, hrsg. von K. Hoerber (Düsseldorf 1926) 16–35, hier 22, 25. Aufschlußreich auch J. Spörl, Philipp Funk zum Gedächtnis, in: HJ 57 (1937) 1–15.

Entwicklung der Religionen und Konfessionen, vor allem aber der Unmut über die Mißgriffe unseres politischen Katholizismus haben mich gründlich von meinem extremen Katholizismus geheilt, von konfessioneller Voreingenommenheit gänzlich befreit. Die weiteren Konsequenzen abzusehen liegt nicht in meiner Macht; sie werden ein Produkt der weiteren Gestaltung meines äußeren Lebens sein. Ich würde mich selbst nicht wundern, wenn ich mich eines Tages als Protestanten wiederfände.“¹⁶⁶

Drerup gehörte mit Alois Meister und Max Jansen zu einem Kreis junger Gelehrter, die sich unter Hertling und Grauert zusammengeschlossen hatten und von ihnen, besonders dem ersteren, entscheidend protegiert wurden¹⁶⁷. Hertlings dominante Stellung im wissenschaftlichen Katholizismus rührte auch daher, daß er eine Art zentraler Instanz für alle Habilitationen und Weiterbeförderungen katholischer Wissenschaftler in geisteswissenschaftlichen, vielleicht auch anderen Fächern war. Er hatte den Zugang zu Ministerialdirektor Althoff, ebenso zum bayerischen Kultusministerium, und wußte stets am besten, wo für einen Kandidaten irgendeine oder die beste Chance für den Eintritt in die akademische Laufbahn war. Schon frühzeitig, um 1882/83, hatte er seine ersten Schützlinge auf preußische konfessionelle Lehrstühle bringen können. Junge Wissenschaftler, z. B. selbst Scheler, unterbreiteten ihm bereitwillig ihre Arbeitspläne und ermöglichten ihm – wir erwähnten dies bei Greving – im voraus, auf die zukünftige Gestaltung der Wissenschaften im katholischen Deutschland Einfluß zu nehmen¹⁶⁸.

Somit sprach er einer nicht unwichtigen Gruppe aus vollem Herzen, wenn er zur Überwindung der Inferiorität aufrief. Man wollte endlich das große Veto der liberalen Professorenschaft gegen Katholiken aufbrechen – und man konnte es um 1900 aufbrechen, wenn man sich nur öffentlich zum preußisch geführten Nationalstaat Bismarcks bekannte. Der deutsche Liberalismus war inzwischen – im Vergleich zur Kulturkampfzeit – so geschwächt, daß er nicht mehr wie damals die völlige Abkehr von der Kirche als Eintrittsbillet in die Universität verlangen konnte. Hier lag ja ein ganz kritischer Punkt. Die Universität war ja eine der letzten Bastionen des Nationalliberalismus und Linksliberalismus, und von hier aus war irgendeine Regung der „Toleranz“ gegen die Katholiken niemals zu erwarten. Aber Althoff und mit ihm bestimmte Professorengruppen, die mehr national und sozial als nationalliberal dachten, wie z. B. Schmoller und Schulze-Gaevernitz, ver-

¹⁶⁶ E. Drerup 282. – Zu seiner Vita vgl. diese Autobiographie, die auch von dem unsäglichen Stolz des Arrivierten zeugt, der „trotzdem“ alles erreichte.

¹⁶⁷ Zu Jansen und Meister Näheres im 2. Teil dieses Beitrages.

¹⁶⁸ Cl. Baumeier (Autobiographie), in: Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. v. R. Schmidt, Bd. 2 (Leipzig 1921) 31–60, hier 8; Wladimir Szylkarski, Adolf Dyroffs Jugendgeschichte mit einem Ausblick auf die Jahre seiner Reife und Vollendung (Bonn 1946) 104 ff.; A. Ph. Brücke, Hertling-Briefe 319 ff.; zu Scheler: H. Finke, Wissenschaftsbeziehungen 48 ff.

langten nicht mehr eine Abkehr von der ererbten Religion, sondern nur noch ein Bekenntnis zum Nationalstaat. So schrieb Schulze-Gaevernitz zum „Fall Spahn“ folgende, aus dem imperialistischen Flottenprogramm zu verstehende programmatische Sätze: „1. Die Erhaltung und der Ausbau der deutschen Wehrkraft zu Wasser und zu Lande, deren wir bedürfen, wie des täglichen Brotes, ist unmöglich bei geschlossenem und nachhaltigen Widerstande des katholischen Volksteils – sicherlich solange wenigstens, bis unsere Arbeiterbewegung in ein nationales Fahrwasser eingelenkt hat.

2. Das größere Deutschland, dessen stillschweigende Vorbereitung die Aufgabe des gegenwärtigen Geschlechtes ist, wenn unsere Enkel zwischen Angelsachsen und Russen nicht zu Kleinstaatlern herabsinken sollen, dieses größere Deutschland einer vielleicht fernen Zukunft hat zur ersten Voraussetzung, daß im deutschen Staate von heute unsere katholischen Volksgenossen sich zu Hause bis zu einem gewissen Grade konfessionell befriedigt fühlen.“¹⁶⁹ Schlußfolgerung: Schulze-Gaevernitz billigte die Althoff-Hertlingsche Politik und weigerte sich, der Gruppe Mommsen-Brentano Gefolgschaft zu leisten. Es war eben einfach so: Nach 1870 hatte ein Katholik praktisch seinen Glauben aufgeben müssen, wenn er kooptiert werden wollte, jetzt sollte nur noch verlangt werden, ein nationales Glaubensbekenntnis abzulegen, z. B. in Form eines feierlichen Bekenntnisses zu Bismarck als Gründungsheros des neuen Deutschen Reiches¹⁷⁰. Ob dieses nationale Glaubensbekenntnis für den Katholiken erlaubt war, darüber gab es immer noch zwei Meinungen. Die Historiker, die der Görres-Gesellschaft angehörten, hielten es für erlaubt, eine immer kleinere Minorität hielt es für unerlaubt.

Über das Verhältnis der deutschen Katholiken zu Bismarck hat R. Morsey eine Skizze geliefert¹⁷¹. Er weist auf den raschen Wandel zur Anerkennung des Reichsbaumeisters nach dessen Tod hin. Die Wende vollzog sich zuerst in den obersten bürgerlichen, besonders eben den universitären Schichten, während das einfache Volk und der niedere Klerus auch jetzt in ihm nur den großen Unrecht-Täter erblickten. W. Goetz berichtet über das rasche Eindringen der Bismarck-Verehrung aus eigener Erfahrung in München: „Es war ein Zeichen der Zeit, daß die Bismarck-Verehrung jetzt auch in die katholische Jugend einzog – ich habe es mit etwas Staunen selbst erlebt, wie bei dem Münchener Studentenkommers zur Hundertjahrfeier Wilhelm I. 1897 die begeisterte Bismarck-Rede eines Farbenstudenten bei den katholischen Korporationen dieselbe spontane und leidenschaftliche Zustimmung

¹⁶⁹ v. Schulze-Gaevernitz (Anm.) 398.

¹⁷⁰ Werner Pöls, Bismarckverehrung und Bismarcklegende als innenpolitisches Problem der Wilhelminischen Zeit, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 20 (1971) 183–201.

¹⁷¹ R. Morsey, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, in: HJ 90 (1970) 31–64; vgl. E. Deuerlein, Die Bekehrung des Zentrums zur nationalen Idee, in: Hochland 62 (1970) 432–449.

hervorrief wie bei allen anderen. Die Zeit Janssens und Klopps war vorüber; der großdeutsch-katholische Gedanke besaß keinen Widerhall mehr.“¹⁷²

Wie sehr man sich der staatssymbolisch-politisch-bekennnishaften Bedeutung der Bismarck-Anerkennung bewußt war, zeigt ein Zwischenfall, den Drerup im Sommersemester 1894 in Leipzig bei seine Verbindung Teutonia erlebte: Drerup hatte an einem „Bismarck-Salamander“ samt Deutschland-Lied teilgenommen. Nun warfen ihm der Senior und der Kassierer seiner (katholischen) Verbindung, Rintelen (der Sohn des strengkirchlichen Zentrumsabgeordneten) und Schmittmann, vor, er „habe den Bismarck-Salamander nur mitgerieben [seiner] Karriere wegen“¹⁷³. Der Streit führte zu den peinlichsten Auseinandersetzungen, in denen sich der „vaterländisch“ gesinnte Drerup aber voll durchsetzen konnte.

Am bekanntesten war dann wohl die Bismarck-Rede H. Finkes in Münster, die in katholischen Kreisen Befremden auslöste, gewiß aber seine Integration in die Freiburger philosophische Fakultät sehr förderte¹⁷⁴. Goetz schrieb zu Recht: „Während des Weltkrieges steigerte sich das Bekenntnis zu Bismarck zu voller Hingabe.“ Gemeint hat er damit wohl Finkes starkes Engagement in der Vaterlands-Partei, auf das Finke selbst schon 1918 nur noch mit einem ungunen Gefühl zurückblickte¹⁷⁵. Dieser Tendenz folgte der junge Spahn mit vollen Zügen. In allen seinen zahlreichen Schriften kann man seine „Reichsgesinnung“ wachsen sehen¹⁷⁶, hier sei nur eine recht interessante Sammelrezension über „Litteratur der Geschichtswissenschaften“ in den Akademischen Monatsblättern vom 25. VII. 1899 herangezogen. Soll man dem 24jährigen die schwülstige, aufdringlich-pathetische Sprache ankreiden? Wenn er z. B. aus eigener Anschauung Treitschke schildert: „Die jetzt studieren, haben Treitschke nicht mehr gesehen, wie er, auf den Katheder gestiegen, mit ungeduldiger Eile den obersten Westenknopf öffnete, die Rechte unter die Weste auf die Brust legte, wie dann nach wenigen Augenblicken des Sprechens seine mächtige Gestalt von Leben durchströmt, sein ausdrucksvolles Antlitz sich rötete, seine Augen leuchteten und sprühten; sie haben seine halb schluchzende, halb grollende, bei aller Undeutlichkeit

¹⁷² W. Goetz 249.

¹⁷³ E. Drerup 138. – Zu Schmittmann (1872 Düsseldorf – 1939), 1919–1933 Prof. der Sozialwissenschaften in Köln, am 13. IX. 1939 im KZ Sachsenhausen ermordet, vgl. A. Kuhlmann, S. 14 ff. Näheres zu seiner Weigerung, die Wendung des Zentrums nach rechts mitzumachen: er lehnte die Flotten-, Orient- und Kolonialpolitik Liebers ab.

¹⁷⁴ H. Finke, Fürst Bismarck. Rede bei der Gedächtnisfeier der Kgl. Akademie zu Münster i. W. am 23. Febr. 1899 (Münster 1899) 16 S.

¹⁷⁵ W. Goetz 252; M. Braubach, Zwei deutsche Historiker aus Westfalen. Briefe Heinrich Finkes an Aloys Schulte, in: Westfälische Zeitschrift 118 (1968) 9–113, hier 68–75. Breite Analyse des Zusammenhanges bei: Klaus Schwabe, Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges (Göttingen 1968) Reg. sub nomine.

¹⁷⁶ Eine Bibliographie der Veröffentlichungen Spahns von 1893–1935 befindet sich in: M. Spahn, Für den Reichsgedanken. Historisch-politische Aufsätze 1915–1934 (Bonn und Berlin 1936) 417 ff. – Spahn hat sich sehr stark als Rezensent und Artikelschreiber betätigt.

durch und durch dringende, Widerhall weckende Stimme nicht gehört.“ Und das geht dann mit „groß in seiner Leidenschaft“, mit „frischer und völliger Hingabe an Glauben und Vaterland“, mit „der verzehrenden Glut seines Herzens“ und der „Brust von wogender Lebensfreude“ bis zum „seelischen Weh“ und der unvermeidbaren „rastlosen Pflichterfüllung“ weiter und weiter¹⁷⁷.

Das sagt genug: eben dieser hämmernde Vitalismus, der Lebens- und Schaffenskult, der „Persönlichkeits“-Wahn und die nationalistische Kraftmeierei – all das strömte jetzt, nicht ungehemmt zwar, aber unaufhaltsam, in den deutschen Katholizismus ein. Nicht umsonst sah Spahn in den Jesuiten diejenigen seiner Gegner, die diesem „Wesen“ am prinzipiellsten feindlich gegenüber standen. Immer wieder griff er gerade sie an, die in den „Stimmen aus Maria Laach“ einen hoffnungslosen, aber um so ehrenvolleren Kampf gegen den Einbruch des Irrationalismus, Nationalismus, Rassismus, Herrenmenschentum und andere Zeitirrtümer kämpften. In derselben Sammelbesprechung tadelte Spahn auch die bekannte Ketteler-Biographie des Jesuiten Otto Pfülf¹⁷⁸ (die gewiß niemand für ein literarisches Werk ersten Ranges halten wird). Er warf Pfülf vor, den eigentlichen Charakter des Bischofs nicht getroffen zu haben: „in ihm pulsiert ein gewaltig eigentümliches Leben, das ist ein Wachsen und Fortschreiten, Widerstehen und zwingendes Wirken ohne Aufhören“. Die ganz deutlich dem Biologismus und der Lebensphilosophie, aber auch dem extremen Persönlichkeits-Individualismus des letzten Jahrhundertviertels entlehnte Phraseologie war es, die Spahn von der älteren Zentrumsgeneration und von den kühl-rationalistischen deutschen Jesuiten unterschied. Es bedürfte differenzierter Untersuchungen, welchen Quellen Spahn sein Denken entlehnt hat: ob dies Nietzsche, Lagarde, Langbehn oder gar Lenz war. Im katholischen Deutschland war der Einfluß Langbehns besonders groß, da in ihm schon katholisierende Tendenzen vorhanden waren. Fritz Stern hat auch hier einen Jesuiten als den einzigen Kritiker in Deutschland festgestellt, der Langbehn schonungslos entgegentrat¹⁷⁹.

Schließlich Spahns Bekenntnis zu Bismarck. Er brachte es an in der Form einer Besprechung der Finke'schen Bismarck-Rede und schloß mit folgendem Schlußsatz die zitierte Sammelrezension ab: „Überall bricht doch wieder das Großartige, Wahre und innerlich Mächtige seines Thuns hervor. Wenn wir ‚Dichtung und Wahrheit‘ und die ‚Gedanken und Erinnerungen‘ ver-

¹⁷⁷ In: Akademische Monatsblätter, 11 (1899) Nr. 10 (25. VII) S. 403–407 und Nr. 12 (25. IX.) S. 503–509. Zitat hier 405.

¹⁷⁸ Otto Pfülf, Bischof von Ketteler, 3 Bde. (Mainz 1899). Zitat Spahns: wie Anm. 176, 508.

¹⁷⁹ Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland (Bern 1963) 180 und 202. Über die Massensuggestion Langbehns vgl. W. Spael, Das katholische Deutschland 107.

gleichen, dann wird uns der Wandel in den Geschicken unseres Volkes seit hundert Jahren klar. Wir brauchen nicht mehr in das Nebelland der Dichtung zu flüchten, um wenigstens an dem Scheine des Lebens uns zu freuen. Der 18. Januar 1871 hat uns Kraft und Raum zum großen, positiven Schaffen im Bereich der Wirklichkeit wiedergegeben, und diesen weltepochebildenden Tag verdanken wir Bismarck. Das ist der Grund, weshalb wir alle ihn verehren.“¹⁸⁰

Wie gesagt, nicht alle verehrten Bismarck. Benedikt Schmittmann verehrte ihn nicht, und er erwarb die Krone des Martyriums im nationalsozialistischen KZ, Spahn aber starb als nationalsozialistischer Abgeordneter des Reichstages, der er bis zuletzt gewesen war, 1945 einen traurigen Tod.

¹⁸⁰ M. Spahn (Anm. 177) 509.

Rezensionen

Wir versuchen in Zukunft, im Abstand von etwa zwei Jahren Publikationen zur christlichen Archäologie des Mittelmeerraumes in einer Sammelbesprechung von V. Saxer vorzustellen.

N. DUVAL: *La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien* (= Antichità, Archeologia, Storia dell'Arte 3). – Ravenna: Longo Editore 1976. 133 S. 50 Tafeln, davon 8 farbig.

Das Buch behandelt hauptsächlich die Grabmosaiken im römisch-frühchristlichen Afrika. So werden alle Mosaiken dieses Typus in Afrika inventarisiert (S. 81–95) und ihr Fundort auf einer Karte verzeichnet (S. 82–83). Über 60 dieser Fundorte befinden sich in Tunesien, Algerien und Tripolis. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt jedoch auf denjenigen Monumenten, die vom Verf. selbst untersucht wurden, nämlich denen von Karthago, Sbeitla und Haidra. Hinzu kommen abschließend Einordnung und kritisches Inventar der Grabmosaiken von Uppenna (S. 97–119), die der Verf. in zwei zuvor publizierten Aufsätzen einer genauen Untersuchung unterzogen hatte (in: *Corsi Ravennati di cultura bizantina* [1972] 113–129 und in: *RivAC* 50 [1974] 145–174). So handelt es sich in dem kleinen Bändchen über die altchristlichen Grabmosaiken um eine aus erster Hand stammende gut überlegte, verlässliche Arbeit.

Zu Beginn seiner Darstellung grenzt der Verf. sein Vorhaben ab. Unter Grabmosaiken werden diejenigen Mosaiken verstanden, die sich über einem wirklichen Grab befinden, sich als dekorative Flächen darbieten und eine Grabinschrift enthalten können (S. 18). Die verschiedenen Kapitel des Buches beschreiben die Typen, den Platz, die Herstellung, die Dekoration sowie geographische und chronologische Einordnung der Grabmosaiken im altchristlichen Afrika. Ein weiteres Kapitel ist den außerafrikanischen Grabmosaiken gewidmet (S. 72–80). Verschiedene Register erleichtern die Handhabung des Buches: Autorenregister (S. 121–122), Ortsregister (S. 123–125), Verzeichnis der Tafeln (S. 127–132).

Was die Ornamentik der Mosaiken betrifft, so treten, sofern diese sich nicht auf eine Inschrift und einige geometrische Elemente beschränkt, Motive verschiedener Art auf. Einige davon hat Afrika mit den anderen Provinzen des römischen Reiches gemeinsam: Taube, Pfau, Rebhuhn, Ente, Huhn und Hahn, Palme, Akanthus, Blumen einzeln, in Sträußen, Kränzen oder Gewinden, mit oder ohne Kantharus, sowie Kreuz und Chrismon. Andere hingegen hat man bis jetzt nur in Afrika gefunden. Hier sind die Kerzen von Tabarka (Abb. 22 u. 32), von Sfax (Abb. 23), von Kelibia (Abb. 26)

und vor allem das Unikat der „Ecclesia mater“ im Grabmosaik der Valentia in Tabarka (Abb. 30) zu nennen.

Über die Todesriten erfahren wir von den Grabmosaiken so gut wie nichts, wenn sie nicht mit Grabmensen verbunden sind (Abb. 9 und 10). Allerdings hat der Verf. das kürzlich von Mounir Bouchenaki in Tipasa entdeckte Mosaik, das zugleich Grab- und Mensamosaik ist, nicht mehr verwenden können (vgl. M. Bouchenaki, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Röm. Abteilung 81 [1974] 301–311; Abb. 173 f.; ferner: ders., Fouilles de la nécropole de Tipasa 1968–1972 [= Publications de la Bibliothèque Nationale, Histoire et Civilisations 1] [Algier 1975]). Das Fehlen der in allerneuester Zeit entdeckten Mosaiken mindert nicht den Wert von Duvals Buch; zu der klaren Darlegung seines Stoffes und den ausgezeichneten Illustrationen des Buches kann man den Verf. nur beglückwünschen.

Victor Saxer

J. CHRISTERN: *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika. – Wiesbaden: F. Steiner Verlag 1976. 389 S., 64 Tafeln, 5 Faltkarten, 48 Abbildungen (zeichnerische Bauaufnahmen von Eckhart Müller).

Das Buch Christerns über das frühchristliche Pilgerheiligtum in Tebessa (Algerien) befaßt sich mit dem christlichen Bezirk, der sich nördlich der Stadt entlang der Straße nach El Kouif über einer ursprünglich heidnischen Nekropole erstreckt. Die gründliche Untersuchung ist das Ergebnis langwieriger Vorarbeiten über afrikanische Martyrerkirchen und spiegelt den vertrauten Umgang des Verf. mit den von ihm beschriebenen Monumenten wider. Aus der Arbeit Christerns ergibt sich ein neues Verständnis des christlichen Bezirks von Tebessa.

Das Buch gliedert sich in 10 Kapitel. Nacheinander werden die verschiedenen Aspekte des Grabungskomplexes untersucht: Tebessa in seiner historischen und archäologischen Entwicklung (S. 16–27), die Grabungs- und Publikationsgeschichte des christlichen Bezirks, sowie die Beschreibung und Rekonstruktion der erhaltenen Baureste (S. 28–104), die Grabungen, die in dem Bezirk seit 1944 vorgenommen wurden (S. 105–129), der Vergleich des christlichen Bezirks mit den Bauten der Gegend um Tebessa (S. 130–157) bilden den allgemeinen Rahmen zu den folgenden speziellen Untersuchungen: Bautechnik (S. 158–177) und Bauornamentik (S. 178–214) erlauben es, auf Fragen der Datierung (S. 215–225), der Zweckbestimmung und der Deutung des christlichen Bezirks und der anderen Bauten der Tebessa-Gruppe (S. 226–256), des Stils (S. 257–263), der historischen und typologischen Einordnung der Tebessa-Bauten Antwort zu geben.

Zu Christerns Forschungen läßt sich zusammenfassend sagen, daß sich der christliche Bezirk stets außerhalb der Stadt befunden hat und über

einer Nekropole stand, ferner, daß er sich um einen über Martyrergräbern stehenden Kern schon im 4. Jh. entwickelte, wie aus den Grabungen im Bereich des Trikonchos hervorgeht. Dort befanden sich Gräber von Christen wohl in verschiedenen Grabbauten. Einer von diesen enthielt ein noch in situ gefundenes Reliquiar. Die Bodenmosaik des Reliquiarraums sind in zwei verschiedenen Perioden übereinander angelegt worden. Das untere Mosaik bedeckte schon das Reliquiar und zum Teil die an dieser Stelle aufgestellten Sarkophage und könnte aus der Mitte des 4. Jh. stammen. Das obere der Bodenmosaik wurde von einem Diakon Novellus gestiftet, nennt in einer Inschrift sieben Martyrer, deren Reliquien in dem sich darunter befindenden Reliquiar beigesetzt worden waren, und ist in die 2. Hälfte des 4. Jh. zu datieren. Die Inschrift beginnt wie folgt: „XI. k. ian./memoria/sanctorum/Heracli, Donati/Zebbois, Secu/ndini, Victo/riani, Publiciae, Megge/nis“ (S. 112). Christern schließt sich der Meinung Fevriers an, der in diesen Martyrern die Leidensgenossen der hl. Crispina von Tebessa († 5. Dez. 304) erkennen will (P.-A. Fevrier, *Nouvelles recherches dans la salle tréflée de la basilique de Tébéssa*, in: *Bulletin d'Archéologie Algérienne* [1968] 189–191). Allerdings muß dann erklärt werden, wieso die Inschrift über die hl. Crispina selbst schweigt, die doch die Anführerin der Gruppe war. Diese Erklärung liefert Christern indem er vermutet, daß ihre Reliquien „als Hauptverehrungsobjekt... in der Vierung des Trikonchos sichtbar aufgestellt“ worden sind (S. 128). Leider ist bei den Grabungen nichts gefunden worden, was dieser (allerdings wahrscheinlichen) Vermutung einen archäologischen Halt hätte geben können, außer der Gebäudedisposition: wenn nämlich der ganze Bezirk so angelegt ist, daß der Prozessionsweg zum Trikonchos als seinem Ziel führt (vgl. unten), so ist die zwischen den Apsiden des Trikonchos sich öffnende Vierung als Ehrenzentrum zu betrachten. Somit wird auch deutlich, warum für das Martyrium der architektonische Typus des Trikonchos gewählt wurde.

Der Trikonchos ist als wesentlicher Bestandteil des ganzen Bezirks zu verstehen. Eine dreischiffige Basilika ist an ihn angebaut. Sie wurde mit verschiedenen Annexen versehen, darunter zwei Troggebäuden, und mit einer 190 m langen, 90 m hohen und 2 m dicken Mauer umgeben. Die Mauer wurde östlich und nördlich mit Türmen versehen. Diesen Komplex bezeichnet Christern als den christlichen Bezirk.

Die Datierungen, die der Verf. vorschlägt, sind revolutionär. Die Steinmetzzeichen, die gleichartige Technik, die metrologischen Untersuchungen lassen zwingend auf ein einheitlich geplantes und in einem Zug vollendetes Bauunternehmen schließen. So kann nicht mehr die Rede von einer sich auf mehrere Jh. ausdehnende Bautätigkeit sein. Für die absolute Datierung werden Schlüsse aus den gefundenen Münzen und den stilistischen Vergleichen anhand der Kapitellplastik gezogen. Der Baubeginn wird so

unter Theodosius I in das Jahr 388 angesetzt; der ganze Bezirk war im Jahre 429 (also vor dem Vandaleneinfall) sicher vollendet (S. 222–225). Folglich kann nicht mehr an einen aus der byzantinischen Zeit stammenden Komplex gedacht werden. Es ist ersichtlich, daß durch Christerns Untersuchungen neues Licht auf die archäologische Problematik des christlichen Bezirks fällt.

Sinn und Zweck der Anlage werden allein aus dem Baukomplex erschlossen; entscheidend ist der Weg, der vom südlichen Eingangstor über Allee, Freitreppe, Atrium zur Basilika und von dieser zum Trikonchos führt. Dieser Weg ist durch eine ausgesprochene Repräsentationsarchitektur gekennzeichnet mit einer Steigerung der Kostbarkeit der Dekoration, je mehr man sich dem Endpunkt des Weges nähert. Es ist eine Prozessionsstraße, die den Bezirk als Pilgerheiligtum ausweist. Deswegen sind auch die Troggebäude als Pilgerherbergen anzusehen und nicht, wie man bisher glaubte, als Teile eines Klosters. Daß der Bezirk aber dennoch auch klösterliche Räume besaß, ist wahrscheinlich, obschon davon mit Ausnahme der 24 die Basilika umgebenden Wohnkammern nicht mehr viel festzustellen ist. Das Kloster verdankte jedoch seine Existenz dem Martyrerkult und dem Pilgertrieb, in deren Dienst die Mönche standen. Auch die Anwesenheit eines Baptisteriums spricht nicht gegen die These, daß es sich bei dem Bezirk um ein Pilgerheiligtum handelt: Weiß man doch, daß in der Peterskirche Papst Damasus eine Taufkapelle einrichten ließ.

Die gründlichen Untersuchungen Christerns, seine rein archäologische Methode in der Deutung des Komplexes, seine Vertrautheit mit den afrikanischen christlichen Gebäuden, seine Kenntnis der literarischen Quellen, die seine Interpretation aber nicht im voraus festlegen, sondern im nachhinein ergänzend beleuchten, und nicht zuletzt die Qualität der zeichnerischen Bauaufnahmen und die vorzüglichen photographischen Tafeln machen das Werk zu einem Buch, das nicht nur das Verständnis des christlichen Bezirks von Tebessa, sondern auch die Geschichte des Martyrerkultes in Afrika auf feste, neue Fundamente gestellt hat. Deshalb schließe ich mich dem Ergebnis Christerns an, wenn er sagt, daß „der Bezirk von Tebessa eines der ausgeprägtesten und am klarsten zu erkennenden christlichen Pilgerheiligtümer und in seiner Qualität in Nordafrika unübertroffen ist“ und „als solcher freilich als die älteste christliche und bis in seine Anfänge zu verfolgende Komplexanlage“ bezeichnet, die „... unter den erhaltenen Bauten der theodosianischen Zeit ... zu den Höhepunkten“ der Christlichen Archäologie gehört (S. 298).
Victor Saxer

M. KIRIGIN: *La mano divina nell'iconografia cristiana* (= Studi di Antichità Cristiana 31). – Vatikanstadt 1976. 246 S., 9 Tafeln.

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Mit diesen Worten Goethes beginnt der Verf. seine Studie (S. 10). Aber auch Unvergängliches und Un-

sichtbares wird in Symbolen ausgedrückt und anschaulich gemacht. So versinnbildlicht die Hand Gottes seine transzendente Gegenwart, sein Wort und Schaffen. Dieses Symbol wird in nichtchristlichen Religionen, in jüdischen und christlichen Texten (Bibel, Qumran, Väterkommentare, liturg. Texte) verfolgt. Dabei zeigt sich, daß die Vorstellung von der Hand Gottes – wenn auch nur vereinzelt – in Babylonien, Ägypten, im hellenistischen Osten (die Hand der Sabazios) und in der Synagoge von Dura Europos in den Darstellungen des Abrahamsopfers, des Durchzugs durch das Rote Meer, des brennenden Dornbuschs, der Erweckung des Sohnes der Witwe und der großen Vision Ezechiels (Hes. 37) bereits erscheint.

In der christlichen Ikonographie drückt Gottes Hand sein Wirken und sein Wort bildlich aus. So erscheint sie in Erschaffungs- und Erlösungsszenen: Erschaffung der Welt und des Menschen, Erlösung der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei, insbesondere in den Darstellungen des Abrahamsopfers und der Gesetzesübergabe an Moses. Für diese beiden letztgenannten steht nicht einwandfrei fest, ob die Darstellung der Hand Gottes sich zuerst bei den Juden oder bei den Christen findet. Es ist nämlich möglich, daß die Maler von Dura Europos, die dort vor der Mitte des 3. Jh. die Synagoge dekorierten, auf christliche Vorbilder zurückgegriffen haben.

Die Hand Gottes versinnbildlicht auch Gottes Wort. Wenn bildlich dargestellt wird, wie sich Gott an Adam und Eva wendet, mit Noah, Abraham und Isaak oder Moses und Josua spricht, die Propheten und Evangelisten unterrichtet, tritt die Hand Gottes auf. Durch sie wird Gottes Reden ausgedrückt.

In allen genannten Szenen verarbeitet die christliche Kunst ikonographisches Gut, das vorwiegend aus alttestamentlicher Überlieferung entstammt. In anderen kommen Themen zur Darstellung, die der christlichen Offenbarung angehören. In diesen kann die Hand Gottes eine der drei göttlichen Personen bezeichnen.

Sie bezeichnet Gott Vater in allen Bildern, in denen der Sohn Gottes anwesend ist: Geburt und Kindheit Jesu, Christi Taufe und Verklärung, Leidens-, Auferstehungs- und Verherrlichungsszenen. An der Tür von S. Sabina in Rom wird Christus durch die Hand Gottes in den Himmel aufgenommen. Mittels der Hand Gottes hat der Künstler das Problem der Darstellung der Himmelfahrt Christi gelöst.

Die Hand Gottes kann auch den Sohn oder den Hl. Geist darstellen, z. B. in den Bildern der Steinigung des hl. Stephanus, wenn dargestellt werden soll, daß er den Himmel offen, die Herrlichkeit Gottes und Jesus zu seiner Rechten stehen sah (Apg. 7, 55). Im Drogo-Sakramentar (Paris Bibl. Nation., Lat. 9428) sieht Stephanus Christus und zu seiner Linken Gottes Hand. Hier ist sie als Gott Vater zu deuten. In anderen Darstellungen (S. 192, Anm. 54) ist die Hand Gottes allein Gegenstand der Vision des Stephanus: sie ist an Christi Stelle getreten. In ähnlicher Weise kann sie an-

statt der Taube des Hl. Geistes dargestellt werden. Auf einem Bronzestück aus Lüttich sind drei Taufszene dargestellt: in der ersten, die die Taufe Christi darstellt, sieht man die Taube; auf den zwei anderen ist an ihre Stelle die Hand Gottes getreten.

Schließlich läßt sich die Hand Gottes noch auf anderen Bildern mit biblischen oder Heiligen-Szenen nachweisen. Darin versinnbildlicht sie stets die Gegenwart Gottes. Sicher trägt diese Darstellungsweise dazu bei, Gottes Transzendenz anschaulich zu machen. Andererseits möchte der Verf. in ihr auch einen Versuch erblicken, zur Vergöttlichung des Menschen beizutragen (S. 228), oder dem Menschen zu helfen, Gott näher zu kommen.

Victor Saxer

D. PALLAS: *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1975* (= Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 5). – Vatikanstadt 1977. 331 S., 203 Textabbildungen.

Der Verfasser ist ordentlicher Professor für Christliche Archäologie an der Universität Athen. Er hat vor fast 20 Jahren einen ersten Bericht über die Funde erstattet, die zwischen 1956 und 1958 in Griechenland im Bereich der Christlichen Archäologie gemacht wurden (in: RivAC 35 [1959] 187–223). Seit dieser Zeit wurde die Berichterstattung nicht fortgesetzt. Sie soll mit Erscheinen dieses Buches wieder regelmäßig erfolgen.

Pallas' Buch umfaßt 15 Jahre archäologischer Tätigkeit in Griechenland (1959–1973) und beschränkt sich auf den altchristlichen Bereich. Die Zahl der Monumente, die während dieser Zeitspanne ausgegraben wurden, ist außerordentlich groß. Rege Bautätigkeit und Tiefpflügen mit Maschinen haben die Entdeckungen in einem noch nicht dagewesenen Maß gefördert. So wurde auch das Bild, das man sich bis jetzt vom altchristlichen Griechenland machte, grundlegend korrigiert. Man ist überrascht von der tiefen Prägung, die das Land vom Christentum schon in früherer Zeit erfahren hat. Nicht nur altgriechische Zentren wie die Provinz Korinth, sondern auch entlegene Berggegenden wie die Meeresinseln sind im 4., 5. und 6. Jh. mit einem dichten Netz von christlichen Gebäuden überzogen worden. Griechenland erscheint somit als ein wichtiges geographisches Gebiet der Christlichen Archäologie. Dies ist das erste Ergebnis, das aus Pallas' Buch hervorgeht.

Andererseits stellt Pallas' Bericht die große Vielfalt der Bautypen, die Verschiedenheit in der Anordnung von Annexgebäuden, die Freiheit in der Wahl und der Verbindung von Bauelementen, die Konsistenz gewisser regionaler Züge in Bauart und -ornamentik heraus.

Ferner wirft die Architektur für den Historiker Fragen auf nach der liturgischen Benutzung der Gebäude und der Verwandtschaft und Abhängigkeit der Kultformen, die aus den Monumenten ersichtlich sind, mit denen, die in anderen altchristlichen Zentren üblich waren.

Das von Pallas präsentierte Material bietet umfangreichen Stoff für weitere Forschungen bezüglich Architektur, Plastik, Malerei und Mosaiken. Diese würden durch ein Korpus der altchristlichen Monumente Griechenlands wesentlich erleichtert. Mit diesem Desiderat schließt Pallas seine Einführung, deren Grundgedanken ich hier wiedergegeben habe.

Das Inventar umfaßt über 300 Seiten. Die archäologischen Zentren werden nach Provinzen geordnet. In den Fußnoten wird jeweils die bisher erschienene Literatur zu den einzelnen Zentren angegeben. Verschiedene Register, Sachen (S. 311–319), Ortsnamen (S. 320–325), Ikonographie (S. 326 f.) und griechische Wörter (S. 328), erleichtern die Handhabung des Buches und machen es zu einem Nachschlagewerk, das nicht nur dem Archäologen, sondern auch dem Historiker nützlich sein wird.

Victor Saxer

Ricerche archeologiche nell'Isola Sacra. M. L. VELOCCIA RINALDI: *Il „Pons Matidiae“*. P. TESTINI: *La basilica di S. Ippolito* (= Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte. Monografie 2). – Rom 1975. 151 S., 88 Textabbildungen, 6 Tafeln.

Die Isola Sacra ist eine Insel, die durch eine aus dem Altertum stammende künstliche Abzweigung des Tibers gebildet wird, die bis zum Hafen Porto verläuft und heute Fiumicino heißt, während sie im Altertum Fossa Traiana genannt wurde. Die Isola Sacra wird im Norden von der Tiberabzweigung, im Osten und Süden vom Tiber und im Westen vom Meer begrenzt.

Das Bild, das man sich bisher vom Aussehen der Insel in den ersten Jh. nach Chr. machte, war von wenigen literarischen Zeugnissen, die das Gelände als Gartenlandschaft beschreiben (S. 5 u. Anm. 3), sowie von den Grabungen, die eine Nekropole ans Licht brachten, bestimmt (*G. Calza, La necropoli del porto di Roma all' Isola Sacra* [Rom 1940]). Einige andere Überreste aus der Antike wußte man nicht in diesen Kontext einzuordnen und so vermochten diese die Auffassung von der Isola Sacra als Grab- und Gartengelände nicht wesentlich zu korrigieren. Diese Situation änderte sich völlig, als man vor wenigen Jahren mehrere Gebäudereste ausgrub. Maria Floriano Squarciapino, die damals der Soprintendenza von Ostia vorstand, gibt über die Geschichte dieser Forschungen einen kurzen Überblick (S. 5–10).

Am südlichen Ufer des Fiumicino, wenige Meter flußabwärts vom Glockenturm S. Ippolito wurden Überreste einer Brücke gefunden, die die Isola Sacra mit dem nördlichen Ufer verband. In unmittelbarer Nähe der Brücke fand man Reste anderer Gebäude. Diese Funde verändern – wenn auch nur hypothetisch – das Bild der Meerhafenzone Roms. Sie lassen uns ein portuensisches „Trastevere“ auf der Isola Sacra, ein Handels-, Industrie- und Wohnviertel erahnen. Dies sind die wichtigsten Ergebnisse der Unter-

suchungen von M. L. Velocchia Rinaldi (S. 13–39). Von Bedeutung sind die Datierungen, die uns die Brücke bietet und aus denen man Rückschlüsse für die ganze Zone ziehen kann. Bei der Brücke handelt es sich um den Pons Matidiae. Matidia war die Nichte Traians und die Schwägerin Hadrians. Die Brücke wurde wohl unter Traian (97–117) erbaut. Aus einer späteren an der Brücke angebrachten Inschrift erfahren wir, daß sie in den Jahren 412/13 bis 423, also nach dem Einfall Alarichs wieder aufgebaut wurde. Eine zweite Inschrift besagt, daß sie in späterer Zeit – wohl nach der Plünderung Roms durch Geiserich im Jahre 455 – wiederhergestellt wurde. Aus den Funden ergibt sich, daß Porto im 5. Jahrhundert ein reges Wirtschaftsleben hatte. Dasselbe ergibt sich auch aus den Untersuchungen Testinis.

Testini gräbt seit mehreren Jahren in dem Gelände, auf dem sich der Glockenturm S. Ippolito befindet; bei diesem handelt es sich um einen im Stil des 12. Jh. erbauten und nach dem römischen Martyrer des 3. Jh. benannten Glockenturm. Die ersten Ergebnisse der Forschungen Testinis wurden 1970, 1971 und 1973 in der Pontificia Accademia di Archeologia bekanntgegeben. Das Kapitel in dem hier zu besprechenden Werk (S. 43–132) gibt den neuesten Stand dieser Forschungen wieder. Nach Angabe der historischen Quellen werden die archäologischen Funde aufgewiesen, und schließlich werden die historischen und archäologischen Ergebnisse in einer Zusammenfassung dargelegt.

Zunächst seien die ersten beiden Etappen dieses Weges in entgegengesetzter Richtung besprochen. Von einer dreischiffigen Basilika, deren Mittelschiff und südliches Seitenschiff jeweils mit einer Apsis schließen, wurden die Fundamente der Fassade (mit dazugehörigem Vorbau?), der nördlichen Säulenreihe, der Westwand und der großen Apsis, sowie Elemente der Südwand und Säulen aufgefunden. Daraus ergibt sich ein 35 m langer und 18 m breiter Raum. Die wichtigsten Funde ergaben sich im Chorraum: Teile eines Ziboriums (Kapitelle, Säulen, Platten und Gipfel), der Altar, ein als Reliquiar dienender Sarkophag mit Knochenresten und Beglaubigungsinschrift, ein Reliquienkästchen und Marmorplatten mit Inschriften aus verschiedener Zeit.

Die vorgeschlagene Rekonstruktion des Ziboriums (S. 105–115; Taf. VII) scheint mir wahrscheinlich. Bei den Fragmentfunden handelt es sich um die Reste eines karolingischen Ziboriums. Auf einer Platte wurde der Name eines Bischofs Stephanus entziffert. Es ist zweifellos derselbe Stephanus, dessen Name auf der Vorderseite einer anderen wahrscheinlich zu demselben Ziborium gehörigen Platte zusammen mit dem des Papstes Leo III. (795–816) erscheint. Diese Platte wurde im 19. Jh. bereits in Porto gefunden und wird jetzt im Museo Pio Cristiano im Vatikan aufbewahrt. Außerdem ist die auf eine kleine Marmorplatte eingemeißelte Inschrift zur Beglaubigung der Reliquien karolingisch: „+ hic requiescit beatus Ypolitus

martyr“ (S. 92–93). Man darf daher annehmen, daß die Ausstattung des Altarraumes zur Zeit Leos III. völlig erneuert wurde, ferner daß die ebenfalls festgestellte Zumauerung der Säulenreihen in dieselbe Zeit fällt, wodurch aus der dreischiffigen eine einschiffige Kirche wurde, schließlich daß sie zur Zeit Karls des Großen die Hippolytusreliquien barg und diesem Martyrer geweiht war.

Kann man die Datierung der Basilika weiter zurückschieben? Sicher muß man eine frühere Datierung annehmen, wenn man bedenkt, daß die einschiffige karolingische Basilika eine dreischiffige aus altchristlicher Zeit voraussetzt. Wohl hat man aus der antiken Bauperiode Basen mit verziertem Gesims und Säulenfragmente, aber kein einziges Kapitell gefunden, so daß es schwierig ist, unter Berufung auf stilistische Gründe eine genaue Datierung der ersten Basilika zu ermitteln.

Die gleiche Unsicherheit besteht hinsichtlich der architektonischen Indizien. Testini hat den Osteingang zur Basilika (es ist der einzige bis jetzt bekannte Eingang), den er als „Tribelon“ oder Dreipforteneingang ansieht, mit anderen des gleichen Typus an Stadtbasiliken des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jh. verglichen. Desgleichen hat er vorsichtig die Frage einer Datierung des Fußbodenbelages aufgeworfen. Das „opus sectile“, das er im Presbyterium der portuensischen Basilika gefunden hat, ist in Rom in der ersten Markusbasilika (im Jahre 336), aber in verschiedenen Gebäuden Ostias bereits im 3. Jh. bezeugt. So ist es m. E. nicht möglich, die altchristliche Basilika aus rein architektonischen Gründen zu datieren.

Aus den in der Basilika gefundenen antiken Ausstattungsgegenständen ist so gut wie nichts zu schließen. Aufgrund der Ornamentik des Reliquiarsarkophags ist dieser in das 3. oder 4. Jh. zu datieren. Das erlaubt aber nur den Schluß, daß er zwischen dem 4. und dem 9. Jh. in die Basilika verbracht wurde. Ähnlich verhält es sich mit den altchristlichen Inschriften, von denen zwei besonders wichtig sind. Die eine ist damasianisch (366–384): War sie aber von Anfang an in der Basilika? Die andere erwähnt Martyrer: „... O ET HERCULANO MARTHyribus“, wie Testini liest (oder auch: „MARTIribus“), und soll dem 6. Jh. angehören. Daß die dreischiffige Basilika im 6. Jh. schon bestand, darf mit Sicherheit angenommen werden. Für das 4. Jh. denkt Testini eher an ein kleines Martyrium. Deshalb läßt sich das 5. Jh. als Gründungszeit der Basilika annehmen. Bis jetzt liegt kein Anhaltspunkt vor, aufgrund dessen eine genauere Datierung vorgenommen werden könnte.

Von dieser archäologischen Grundlage aus bietet sich folgende Möglichkeit, die Anfänge des portuensischen Hippolytuskultes mit Hilfe literarischer Zeugnisse auf die Wende vom 4. zum 5. Jh. zu datieren und daraus Rückschlüsse auf die Entstehungszeit der Basilika zu ziehen. – Während die römische Depositio martyrum um das Jahr 336 über einen portuensischen Hippolytus schweigt, weiß Prudentius (Peristephanon XI, 40) von

dem Tod des römischen Hippolytus „an den Ufern des Tibers bei Ostia“. Zwischen 431 und 450 berichtet das Martyrologium Hieronymianum am 21./23. August von einem portuensischen Martyrer namens Hippolytus. Aus der gleichen Zeit (wahrscheinlich ein wenig später), stammt die Vorlage für die Passio Censurini (BHL 1722), die das Grab des Hippolytus „ante muros Portus Romani“ lokalisiert. Schließlich ist in der einzigen Handschrift B des Martyrologium Hieronymianum, die dem 9. Jh. entstammt, am 23. August von dem portuensischen Hippolytus die Rede, der mit dem Martyrer Nonnus identisch sein soll: „Et in Porto urbis Rome. Ypoliti, qui dicitur Nonnus.“

Wenn man diese Texte mit den archäologischen Funden der sog. Hippolytusbasilika in Porto konfrontiert, so ergeben sich in einigen Punkten Übereinstimmungen. Zuerst muß festgestellt werden, daß die Nachricht der Handschrift B kurz nach der zu Beginn des 9. Jh. stattgefundenen Umgestaltung der Basilika erscheint: sie könnte einen literarischen Niederschlag dieses karolingischen Umbaus darstellen. Ferner sind die Texte des 4. und 5. Jh. zu beachten; im 4. Jh. wird nichts von einem portuensischen Hippolytus berichtet; um 400 beginnen die Nachrichten über ihn und die Aussagen werden immer bestimmter. So könnte es schließlich möglich sein, für die Datierung der dem Hippolytus geweihten altchristlichen Basilika in Porto die erste Hälfte des 5. Jh. der zweiten vorzuziehen. Dies ist allerdings nur eine Hypothese. Diese Annahme steht in einem besseren Licht, wenn man im Unterschied zum Vorgehen Testinis den entgegengesetzten Weg einschlägt und zuerst die archäologischen Ergebnisse gesondert untersucht, um sie dann erst mit den literarischen Quellen zu konfrontieren.

Zu einigen Problemen, die die Isola Sacra in der Antike und den Hippolytuskult in Porto betreffen, werde ich demnächst in der Festschrift für Pietro Amato Frutaz Stellung nehmen.

Victor Saxer

K. WEITZMANN – W. C. LOERKE – E. KITZINGER – H. BUCHTHAL: *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*. Mit Vorwort von J. R. MARTIN. – The Art Museum, Princeton University 1975.

Der vorliegende Band enthält Beiträge zu einem Symposium, das 1973 anlässlich einer Ausstellung byzantinischer Buchmalerei zu Ehren von Professor Kurt Weitzmann im Art Museum der Princeton University abgehalten worden ist. Der erste, von K. Weitzmann selbst stammende Beitrag: „The Study of Byzantine Book Illumination – Past, Present and Future“ gibt einen umfassenden Überblick 1. über die verschiedenen *Phasen* der byzantinischen Miniaturmalerei und ihre jeweiligen Charakteristika, wobei Verf. mit der Wiener Genesis, 6. Jh.¹, als einem Höhepunkt lebendiger Erzählkunst

¹ Zu diesem Thema jetzt auch weitere Ausführungen mit hervorragenden Abbildungen bei K. Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination* (New York 1977) S. 76–87.

beginnt, 2. über die *Erforschung* der byzantinischen Buchmalerei, ihre Anfänge, den gegenwärtigen Stand und das noch große Feld für zukünftige Forschung. – Die Erfassung der illuminierten Codices durch Kataloge ist in einigen Ländern weit fortgeschritten (z. B. Österreich), in anderen ist eine Auswahl der wichtigsten Manuskripte zur Publikation gelangt, teils durch Ausstellungskataloge. Noch lange nicht ausgeschöpft sind die großen Fundgruben der Athosklöster und des Sinaiklosters, wenn auch in den ersteren ein Anfang gemacht wurde und für das letztere ein Arbeitsvorhaben besteht. Infolgedessen besteht für die nähere Zukunft noch keine Möglichkeit, eine gültige, alles berücksichtigende Geschichte der byzantinischen Buchmalerei zu schreiben (vgl. S. 9–10). Eine der Hauptaufgaben künftiger Forschung ist ein vergleichendes Studium aller neutestamentlichen Zyklen der byzantinischen Buchmalerei. Ebenso warten die illustrierten Heiligenleben auf eine eingehende Erforschung, die dann dem Studium der Texte durch die Bollandisten zur Seite gestellt werden könnte. Als eine der schwierigsten Aufgaben bezeichnet Verf. die Erfassung der einzelnen Scriptoria, eine Arbeit, die noch ganz in den Anfängen steht und die nur durch Zusammenarbeit von Gelehrten verschiedener Disziplinen realisierbar ist. Ein Bereich, dem Verf. bereits verschiedene Arbeiten gewidmet hat, ist das Problem der Zusammengehörigkeit von Bild und Text, bzw. der Übernahme von Bildern aus einem Text in den anderen („Migration of miniatures into other texts“). Zu den interessantesten Beispielen zählt der Codex der Sacra Parallela des Johannes Damascenus (Paris Bibl. Nat. gr. 923) aus dem 9. Jh., dessen Publikation durch den Verf. unmittelbar bevorsteht. Aus dem Bildschatz der Sacra Parallela läßt sich u. a. erschließen, daß frühe Illustrationen zur Sapientia Solomonis und zu den Acta Apostolorum existiert haben, ebenso zu Bellum Judaicum und Antiquitates Judaicae des Flavius Josephus. Von diesen Zyklen sind nur mehr Reste in Werken anderen Inhalts zu finden („migrated stray miniatures“). In diesem Zusammenhang ist die Publizierung einer im Sinaikloster befindlichen Ikone von der Wende des 12. zum 13. Jh. von großem Interesse (Fig. 20–21a–b). Sie gibt als Hauptbild die Gesetzesübergabe an Moses und in Rahmenszenen einen ausführlichen Moseszyklus wieder. In diesem läßt sich die Abhängigkeit von Oktateuchen und in zwei Kindheitsszenen der Einfluß der Antiquitates Judaicae (II. IX, 7) nachweisen. Es dürfte die einzige Ikone mit einem Moseszyklus sein, aber nicht, wie Verf. (S. 28) annimmt, die einzige mit einem alttestamentlichen Zyklus: wir verweisen auf die Eliasikone der Tretjakovgalerie aus dem 13. Jh., die 8 Szenen aus dem Leben des Propheten als Rahmenbilder bringt².

² V. I. Antonova – N. E. Mneva, Katalog drevnerusskoj živopisi I (Moskau 1963) Nr. 140 Abb. 91.

Verf. schließt mit einem Überblick über Verbreitung und Einfluß der byzantinischen Buchmalerei im Vorderen Orient, in den slavischen Ländern und im Westen, wo die erste Welle byzantinischen Einflusses zur Karolingerzeit spürbar wird.

Der Beitrag von W. C. Loerke befaßt sich mit dem Thema der Beeinflussung der Buchmalerei durch Monumentalzyklen, ein Problem, das schon vor ihm durch verschiedene Gelehrte aufgeworfen worden ist. Verf. untersucht hauptsächlich das Evangeliar von Rossano (6. Jh.), das bekanntlich unterhalb fast aller Szenen Propheten und Könige des Alten Testaments wiedergibt, diesen Figuren sind die Texte beigefügt, die auf das neutestamentliche Geschehen hinweisen, eine Art *Concordia veteris et novi testamenti* (S. 69–73). Diese Darstellungsweise ist für ein Evangeliar ungewöhnlich, sie bezeugt den Einfluß der Liturgie bzw. eines Lektionars: die Auswahl der Texte entspricht derjenigen der Tage zwischen Samstag vor Palmsonntag bis zum Karfreitag im großen Lektionar der Kirche von Jerusalem³. Verf. erwägt nun zwei Möglichkeiten: Entweder wurden die Miniaturen von einem Lektionar kopiert, oder sie gehen auf einen liturgisch beeinflussten Monumentalzyklus zurück; ohne sich festzulegen, neigt er mehr zu der letzteren Annahme. Da weder ein Lektionar noch ein ähnlicher Monumentalzyklus aus der Zeit des Codex von Rossano erhalten blieb, ist das Problem schwer lösbar. Die Vergleichsmöglichkeiten gehören dem Mittelalter an; als Monumentalzyklus nennt Verf. denjenigen von S. Angelo in Formis (11. Jh.), der Propheten unter den neutestamentlichen Szenen zeigt. Es ist nicht anzunehmen, daß er *ex novo* geschaffen worden ist. – Ein Thema, das den Verf. besonders interessiert, ist die Darstellung Christi vor Pilatus (2. Verhör, Rossano fol. 8^v)⁴. Der Miniaturmaler hat sein Vorbild sichtlich verändert bzw. umkomponiert. Auf der Suche nach der ursprünglichen Komposition und ihrem Platz in einem Kultraum hat Verf. einen Rekonstruktionsversuch des Bildes innerhalb einer Apsis unternommen, die derjenigen von S. Vitale in Ravenna ähnlich wäre: „an architectural setting like the choir and apse of S. Vitale“ (S. 68 Fig. 6). Mittelpunkt der Konche bildet bei diesem Versuch der von den Gegnern Christi umgebene Pilatus auf hohem Thron, in der unteren Zone sind links Christus und rechts Barrabas mit Begleitfiguren angeordnet. Wenn Verf., wie es der Vergleich mit S. Vitale nahelegt, an eine Kirche gedacht hat, wird man sich seiner Hypothese schwerlich anschließen können. Es ist kaum vorstellbar, daß ein Bild des Pilatus, eines Mitschuldigen am Leiden und Tode Christi, als Mittelpunkt

³ Verf. zitiert hierzu: *M. Tarchnischvili, Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem, I.* (Löwen 1959). A. Baumstark war hingegen der Meinung, daß die Texte auf die antiochenische Liturgie zurückgingen.

⁴ Hierzu schon der Aufsatz: *The Trials of Christ in the Rossano Gospels*, in: *The Art Bulletin* 43 (1961) 186 ff.

je die Apsis eines Kultraumes geschmückt haben könnte, wenn es auch – rein kompositionell gesehen – sich in eine Konche gut einfügt. Die Apsis bzw. ihr Mittelpunkt ist in erster Linie der Platz des verherrlichten Christus. Außerdem finden sich noch das Bild der Theotokos und Darstellungen symbolischen Charakters⁵. In dem Anm. 4 zitierten Aufsatz hatte Verf. die Vermutung ausgesprochen, daß das Bild das Prätorium (auch Domus Pilati genannt) in Jerusalem ausgeschmückt haben könnte, das als Pilgerstätte und Memoria besucht wurde⁶; diese Annahme wird im vorliegenden Aufsatz jedoch nicht wiederholt⁷. In der Apsis einer Pilgergedächtnisstätte wäre das Bild als Vergegenwärtigung des historischen Ablaufs eher vorstellbar, obwohl hinsichtlich der Figur des Pilatus als Apsismittelpunkt doch auch Bedenken bestehen bleiben werden. Dekorationen von Pilgerstätten, die sich zu näheren Vergleichen heranziehen ließen, sind uns nicht überliefert.

Die beiden Verhörscenen des Codex sind von – nur teilweise sichtbaren – halbkreisförmigen Linien umgeben, mit denen die Reminiszenz von Lünetten gegeben zu sein scheint. Verf. erblickt in ihnen Hinweise auf die Herkunft der Bilder aus der Monumentalkunst, wobei er für die Darstellung des ersten Verhörs (fol. 8^r) den ursprünglichen Platz an einem Entlastungsbogen sieht. Könnte dies nicht auch für das Bild des zweiten Verhörs der Fall gewesen sein?

Wenn wir auch, besonders hinsichtlich des Rekonstruktionsversuches in einer *Apsis* Vorbehalte nicht ausschalten können, bleiben andere Ergebnisse von großem Interesse, z. B. die wertvollen Aufschlüsse über den Zusammenhang der Miniaturenauswahl und der Beischriften mit den Texten des großen Lektionars von Jerusalem. – Der letzte Teil des Aufsatzes ist der Darstellung der Apostelkommunion des Rossano-Evangeliars gewidmet, mit ausführlicher Besprechung der Ikonographie dieses Themas. Verf. hält es für wahrscheinlich, daß das Vorbild für die beiden Miniaturen (fols. 3^v und 4^r) eine Kuppeldekoration in Jerusalem (Coenaculum) gewesen ist, eine an sich ansprechende Hypothese, die aber wohl eine solche bleiben wird.

Der Beitrag von E. Kitzinger, *The Role of Miniature Painting in Mural Decoration*, lenkt unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Genesiszyklen der Cotton-Bibel (Brit. Museum, 5.–6. Jh.) und der Mosaiken der Vorkirche von S. Marco in Venedig (13. Jh.). Bekanntlich hatte der finnische Gelehrte J. J. Tikkanen um 1888 auf die weitgehenden Ähnlichkeiten zwischen Miniaturen und Mosaiken aufmerksam gemacht, wobei er aber nicht annahm, daß die Cotton-Bibel das direkte Vorbild für die Mosaiken gewesen sein könne; er war der Meinung, daß mehrere Zwischenglieder bestanden haben

⁵ Eine gute Übersicht der Apsiskompositionen bei: C. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. bis z. Mitte des 8. Jh.* (Wiesbaden 1960).

⁶ Bericht des Pilgers von Bordeaux vom Jahr 333.

⁷ Es bleibt somit unklar, ob Verf. sich von ihr distanziert hat. Sie ist jedoch in das Anm. 1 zitierte Werk von K. Weitzmann S. 92 f. aufgenommen.

müßten, ohne sich zu äußern, welcher Zeit diese angehört haben könnten. Er glaubte ferner, daß der Grund für das Zurückgreifen auf frühe Werke ein Mangel an Originalität und Erfindungsvermögen in der späteren byzantinischen Kunst gewesen sei. E. K.s Ausführungen beschäftigen sich hauptsächlich mit diesen letzteren Annahmen. Verf. hebt hervor, daß eine so nahe Verwandtschaft zwischen frühchristlicher Buchillustration und mittelalterlichem Monumentalzyklus, wie sie sich in Cotton-Genesis und den venezianischen Mosaiken zeigt, eine Seltenheit ist und man nicht annehmen kann, daß dieses Zurückgreifen ganz allgemeinen Gepflogenheiten entsprach, wenn auch in Venedig solche Tendenzen stärker waren als anderswo (S. 105–107). Er sieht wegen der weitgehenden Übereinstimmungen (vgl. Fig. 1 u. 2) keine Notwendigkeit, Zwischenglieder anzunehmen, und hält die Cotton-Bibel (oder eine ihr ganz nahestehende „Zwillings“-Handschrift) für das direkte Vorbild. Da man natürlich nicht annehmen kann, daß das wertvolle Werk ständig in den Händen der Mosaizisten und auf den Gerüsten war, ist es naheliegend, daß anhand der Miniaturen Skizzen oder Umrißzeichnungen („working drawings“) ausgeführt und diese den Künstlern zum täglichen Gebrauch übergeben worden sind. Dies würde auch erklären, daß die Farben der Miniaturen und der Mosaiken nicht übereinstimmen (S. 109, 120). Verf. beschäftigt sich (S. 106, Anm. 113) auch mit der schon mehrfach diskutierten Tatsache, daß das Abrahamsopfer in S. Marco fehlt; dies zählt aber für ihn nicht zu den Argumenten, durch die sich beweisen läßt, daß die Cotton-Genesis das direkte Vorbild für die Mosaiken war. Außer dem Abrahamsopfer fehlen nämlich noch weitere Szenen; wegen des fragmentarischen Zustandes, in dem die Cotton-Genesis nach dem Brand von 1731 auf uns gekommen ist, läßt sich kein Beweis erbringen, daß die *gleichen* Szenen in der Cotton-Genesis gefehlt haben. Es bleibt hiermit das Problem bestehen, weshalb ein wichtiger Teil des sonst so ausführlichen Genesiszyklus in S. Marco nicht dargestellt und eine Lunette unter der dritten Kuppel mit außerbiblischen Motiven (Bäume, Brunnen) dekoriert wurde.

Als nächstes Thema behandelt Verf. die Frage, welche Art von Vorbildern dem alttestamentlichen Mosaikzyklus von S. Maria Maggiore in Rom (5. Jh.) zugrunde gelegen haben könnte. Stilistisch verwandt mit der spät-römischen profanen Buchmalerei, weicht der Zyklus von anderen frühchristlichen Bilderfolgen weitgehend ab. Es bliebe die Möglichkeit, daß er von einem verlorengegangenen illustrierten Kodex abhängig war, doch hält Verf. dies für wenig wahrscheinlich. Die starken Anlehnungen an die römische profane Ikonographie, z. B. die *dextrarum junctio* bei der Hochzeit des Moses und die Hervorhebung siegreicher Schlachten mit Triumphalmotiven, sprechen für eine bewußte und beabsichtigte Betonung römischer Traditionen, die die Roma Christiana als Nachfolgerin und Erbin des kaiserlichen Rom verdeutlichen sollte (S. 130). Verf. schließt aus den hier zum Ausdruck kommenden zeitbedingten Tendenzen, daß der Zyklus als Ganzes ad hoc ent-

worfen wurde, wobei aber die Ikonographie einzelner Szenen wohl nicht ex nihilo geschaffen wurde.

Zum Schluß geht Verf. noch kurz auf das Bodenmosaik in Mopsuestia in Kilikien (5. Jh.) mit seinem fragmentarischen Samsonzyklus ein, dem ausführliche Texte beigegeben sind. Er sieht hierin eine beabsichtigte Anlehnung an die Buchillustration – eher an einen rotulus als an einen Codex – und das Streben nach didaktischer Wirkung durch die Beischriften und vermutet auch in diesem Werk einen ad hoc entworfenen Zyklus (S. 138)⁸.

Wir weisen noch kurz auf den letzten Aufsatz hin: H. Buchthal, *Toward a History of Palaeologan Illumination*, der sich mit der Zusammenstellung einzelner Gruppen von Codices und der Erfassung der Scriptoria und einigen Malern beschäftigt und der weitere Arbeiten in dieser Richtung ankündigt (S. 152 Anm. 20)⁹.

Elisabeth Lucchesi Palli

HERIBERT SMOLINSKY: *Domenico de' Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius“* – Edition und Kommentar (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 17) – Münster: Aschendorff 1976. VIII und 494 S.

Die vorliegende Arbeit, eine Würzburger theologische Dissertation, besteht aus zwei Teilen: der Edition des im Jahre 1456 von Bischof Domenico de' Domenichi von Torcello verfaßten und Papst Kalixt III. gewidmeten, in scholastischer Quaestionenform geschriebenen Traktats (S. 1–305) und einem Kommentar zu dem Text (S. 313–471). Auf die Bedeutung dieser Schrift für die Ekklesiologie des 15. Jahrhunderts hat vor allem Hubert Jedin in der Mainzer Akademieabhandlung von 1958 aufmerksam gemacht. Paul Oskar Kristeller gab in seinem „*Iter italicum*“ (1963/67) den grundlegenden Überblick über die handschriftliche Überlieferung der Werke Domenichis.

Im Kommentarteil will der Verf. „die Stellung des edierten Traktates im Gesamt der Schriften seines Verfassers, die Quellen und literarischen Abhängigkeiten, den Aufbau und den Inhalt darlegen, um ein Bild von der spätmittelalterlichen Theologie, ihren Arbeitsmethoden und Lehrmeinungen, wie sie bei Domenichi greifbar werden, zu vermitteln“ (S. 314). Dieses Vorhaben ist auch weitgehend realisiert worden. Die fünf Abschnitte der Schrift (der dritte über die „*potestas pape erga cardinales*“ ist nicht ausgeführt) werden eingehend analysiert, ihre Begrifflichkeit untersucht, Vorlagen und Vorbilder benannt und die Denk- und Arbeitsweise des Autors dargestellt. Ferner werden die Lehrmeinungen Domenichis von den Lehren anderer Theologen und Kanonisten seiner Zeit abgehoben (Gerson, Roselli, Turrecremata, Nikolaus de Tudeschis, Augustinus von Ferrara, Bernhard de Rosergio, Antonin von Florenz und Petrus de Monte). Dabei kommen eine

⁸ Mit Verweis auf den Aufsatz: E. Kitzinger, *Observations on the Samson Floor at Mopsuestia*, *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973) 133 ff.

⁹ Dieses die frühchristliche Kunst und ihre Ausläufer nicht mehr berührende Thema steht schon außerhalb des Rahmens dieser Zeitschrift.

Reihe von wesentlichen Fragen der Ekklesiologie und Sakramententheologie zur Sprache, so die päpstliche Dispensgewalt beim Gelübde, beim Eid, in der Ehe oder bei der Benefizienkumulation, aber auch das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen, zum Konzil und zur weltlichen Gewalt. Die Anlehnung des Domenichi an die Lehren des Thomas von Aquin ist unverkennbar, aber bisweilen auch seine Nähe zu Petrus de Palude und Heinrich von Gent. Allerdings hat der italienische Bischof in einer 13 Jahre später verfaßten „Retractatio“ seine Thesen zur Gewalt des Papstes größtenteils modifiziert und widerrufen, möglicherweise aus Enttäuschung über die nicht erfolgte Ernennung zum Kardinal. Dafür wird in der *Retractatio* die Stellung der Bischöfe gegenüber dem Papst wieder stärker aufgewertet (Edition S. 306–309).

Doch trotz der anerkanntenswerten Fleißarbeit des Kommentarteils besteht die wichtigere Leistung des Verf. in der hier erstmals vorgelegten Edition selbst. Sie basiert auf 11 (zumeist vatikanischen) Handschriften, Drucke sind nicht bekannt. Als Grundlage für die Textgestaltung wurde die Handschrift Vat. lat. 4122 (V²) gewählt. Das Verhältnis der Handschriften untereinander hätte allerdings wenigstens an einigen Beispielen demonstriert werden können und der Leser nicht pauschal auf den Vergleich der Varianten verwiesen werden sollen. Andererseits scheint bei der Anfertigung des kaum jemals gravierende Abweichungen bietenden Variantenapparates des Guten eher zuviel geschehen zu sein. Bei der zeitlichen Nähe der zumeist von Berufsschreibern angefertigten Textzeugen zum Autor hätte es vollauf genügt, neben dem Text der von Domenichi korrigierten Handschrift V² die Abweichungen in V³ (Vat. lat. 4123), dem Widmungsexemplar für Papst Kalixt III., und eventuell noch von M (Mantua, Bibl. Com. A IV 4) zu vermerken. Der Text des Traktats ist doch in erster Linie für Theologen und Historiker interessant, Philologen werden sich kaum darum kümmern.

Diese kritischen Anmerkungen sollen den Wert der Edition jedoch nicht schmälern, der vor allem in dem fast lückenlosen Nachweis des gelehrten spätscholastischen Instrumentariums des Autors beruht. Hier hat der Herausgeber eine immense Arbeit erledigt und damit einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der scholastischen Traktatenliteratur des 15. Jahrhunderts geleistet. Im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit des Domenichi kann man allerdings Zweifel hegen, da er 13 Jahre nach „*De potestate pape*“ sehr viele seiner Thesen widerrief. Sollte der ganze Aufwand gelehrter Beweisführung nur aus Opportunitätsgründen veranstaltet worden sein?

Der Band wird durch ein zuverlässiges Personen-, Orts- und Sachregister gut erschlossen. Indes hätten auch die zitierten Stellen aus der Heiligen Schrift und dem römischen wie dem kanonischen Recht durch ein eigenes Register erfaßt werden sollen.

Ludwig Schmutge

KLAUS WITTSTADT (Bearb.): *Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*. Die Kölner Nuntiaturreportagen, Bd. IV, 1: *Nuntius Atilio Amalteo (1606 September – 1607 September)*. – München Paderborn–Wien: F. Schöningh 1975. LXXXI u. 394 S., 12 Tafeln, 1 Karte.

In der Einleitung zu dem vorliegenden ersten der auf insgesamt drei Bände veranschlagten Nuntiaturreportagen Amalteos gibt Wittstadt einen ausgezeichneten Überblick über die allgemeine und spezielle Thematik. Dem bisher so gut wie unbekanntem, von Natur aus eher ängstlichen und

empfindsamen Amalteo, der vier Jahre, vom September 1606 bis Oktober 1610, die „Nunziatura del Reno“ verwaltet hat, wird bescheinigt, daß er, „geprägt von einem tiefen Glauben“ und Gehorsam gegenüber dem Hl. Stuhl (S. XLVII), über sehr reiche Erfahrungen als Diplomat und „katholischer Reformier“ verfügt habe (S. XXXV). Das Ziel seiner Arbeit sei gewesen, „die Menschen in Geduld und Güte zur Wahrheit zu führen“ (S. XLVII). In einer äußerst gespannten Situation habe er Mittler sein wollen zwischen dem Papst und den deutschen Kirchenfürsten, die gegen die zentralisierte Kirche der Gegenreformation die Sonderstellung der Reichskirche betonten und an eine Aufhebung der Nuntiatur dachten.

Die Kölner Nuntiatur wird zu Recht als „Seelsorgenuntiatur“ charakterisiert. Amalteos Nuntiaturkorrespondenz ist „weniger politisch bedeutend als vielmehr eine geeignete Quelle zur Klärung der Frage nach dem Wesen der katholischen Reform und Gegenreformation“ (S. XXIV). Amalteo ist indessen, gemessen an dem, was er für die katholische Reform getan hat, mehr Diplomat geblieben. In fast alle Territorien seines Nuntiaturbezirks stieß die Durchführung der Trienter Beschlüsse auf Schwierigkeiten. Im Mittelpunkt der Nuntiaturkorrespondenz stehen Fragen der Kirchenorganisation und der Kirchendisziplin, die Behebung des Priestermangels, die Errichtung eines tridentinischen Seminars in Köln, Jurisdiktionsstreitigkeiten, Differenzen zwischen dem Kölner Rat und dem Koadjutor Ferdinand, der Streit zwischen dem Paderborner Fürstbischof Dietrich von Fürstenberg und seinem Domkapitel, Streitigkeiten in Fulda, die Frage der Bücherzensur, um aus dem Inhalt der Publikation nur einiges zu nennen. Überraschend viel Platz beanspruchen in der Nuntiaturkorrespondenz die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Spanien und den Niederlanden, der Streit Pauls V. mit der Republik Venedig und der Streit um die Schriften von Baronius und Bellarmin. Bei weitgehendem Verzicht auf die sogenannten „ergänzenden Aktenstücke“ legt Wittstadt eine Volledition der „Nuntiaturkorrespondenz“ vor, erreicht jedoch nicht das hohe editorische Niveau der bekannten Reihe.

Die bibliographischen Angaben sind nicht immer zuverlässig und auf den neuesten Stand gebracht. S. XIII: Die Geschichte des Bisthums (so richtig) Paderborn von Georg Joseph (so die vollständigen Vornamen) Bessen ist nicht 1903, sondern 1820 erschienen. – S. XV ist Haas zu verbessern in *Haass*. – S. XIX: die Untersuchung von Franz Ignaz Pieler über Kaspar von Fürstenberg ist nicht 1874, sondern 1873 erschienen. – S. 23, Anm. 58; S. 47, Anm. 11: das Werk von A. Rodriguez-Villa wird immer wieder falsch zitiert, einmal der Verf. als „Rodriquez-Billa“, dann als „A. R. Villa“ angegeben. – Für die Fürstenberg, vor allem für Dietrich von Fürstenberg, sei nachgetragen: Fürstenbergische Geschichte, 3. Bd.: Die Geschichte des Geschlechtes von Fürstenberg im 17. Jahrhundert. Bearbeitet von Helmut Lahrkamp, Helmut Richterling, Manfred Schöne und Gerhard Theuerkauf (Münster i. W. 1971). – Zu S. 198, 230 f. sei noch verwiesen auf Ulrich Eisenhardt, Die kaiserliche Aufsicht über Buchdruck, Buchhandel und Presse im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1496–1806). Ein Beitrag zur Geschichte der Bücher- und Pressezensur (Karlsruhe 1970).

An Schreib- bzw. Druckfehlern ist viel stehengeblieben. S. 35, Anm. 1: „Burbonenpest“ für Bubonenpest; S. 326, Anm. 1: „Landkomptur“, so selbst im Register S. 383. – Orts- und Personennamen werden immer wieder verschrieben oder nicht nachgewiesen. Überhaupt ist die Schreibung der Personennamen durchweg nicht konsequent durchgeführt. – S. 31: „cantone d’Altorf“ wird ohne jeden Kommentar als „Altorf, Kanton“ ins Register (S. 363) übernommen. Gemeint ist der Kanton Uri mit seinem Hauptort Altdorf, auch Altorf. – S. 92–93, Anm. 3, S. 131, Register S. 363: „Abdinkhof“ ist zu verbessern in Abdinghof. – S. 12, Anm. 13 u. ö. muß es nicht „Arnold von Horst“, sondern richtig Arnold von der Horst heißen. – S. 36: „Jakob Christoph Blarer von Wartensee“ war niemals „Erzbischof von Basel“ (S. 367). – In einer einzigen Anmerkung über das Domkapitel von Speyer (S. 87, Anm. 3) begegnen folgende Verschreibungen: „Bradeck“, im Register S. 368 richtig Brabeck; „Sturmfelder“, so auch im Register, S. 391, richtig: „Sturmfeder“; „Hund von Saulnheim“, richtig Hundt von Saulheim; „Holdingshausen“, richtig Holdinghausen. – S. 305, 389: Der Weihbischof von Bamberg heißt nicht „Schorner“, sondern Schöner. – S. 356, Anm. 2, sowie im Register S. 389 ist „Idel Heinrich von Schorlemmer“ zu verbessern in Eitel Heinrich von Schorlemer. – S. 56, Anm. 1 Ketteler, im Register S. 379 aber „Ketteller“. – S. 29, Anm. 5: „Kosimo I.“, im Register S. 283 aber unter Medici „Cosimo“. – S. 29, Anm. 6: „Margaretha Aldobrandina“, im Register S. 363 Adobrandini. – S. 24, Anm. 67: „Leuckmann“, im Register S. 381 „Leuchtmann“. – S. 9: „Bistervelt“, S. 24 aber „Bisterfeld“ und ebd. Anm. 68: „Bistervelt“. – S. 249, Anm. 3 werden die Namen Lütticher Fürstbischöfe wie folgt angeboten: „Eberhard von der Mark“, im Register S. 383: „Eberhard von Mark“, richtig Erhard von der Mark; er regierte nicht wie S. 249, Anm. 3 angegeben von 1506–1530, sondern von 1505–1538; „Gerhard von Groesbeck“, im Register „Groesbeek (Groesbeck)“, besser aber Groesbeek.

Am ärgerlichsten jedoch sind die offensichtlichen Fehler in den italienischen Texten. Nur einige seien notiert. S. 11, Z. 9: „habbia havuti la confirmatione“; S. 12, Z. 21: „ha havuta la cura“; S. 23, Z. 11: „di favorir opra“; aus der an Fehlern besonders reichen Seite 33 nur drei Proben: Z. 6–7: „che puoti sapir dal volto di alcuno dieni, mentre l’interprete . . .“; ebd. Z. 17–18: „per non perderi questo tempo cosi prospero, che m’ha accompugnato . . .“; ebd. Z. 27: „lunghezza et certo che con l’interputatione fatta et con la mie replica“. – Von S. 37 nur zwei grobe Fehler, Z. 6: „la frequentia de ho scrivere“; Z. 11: „che temo di haveri“. – S. 40, Z. 5–6: „se non gli fussi stato incommodo“. – S. 42, Z. 1: „furno mandato“. – S. 188, Z. 6: „se fia letta da li consiglieri“; ebd. Z. 19: „dicono gli avvisi vescovo“. – S. 235, Z. 6: „con dire che li dui“. – S. 294, Z. 5: „la facultà dele loro“; ebd. Z. 11–12: „esser tuti in conscientia perchè lo non obligat com numquam“. – S. 295, Z. 22: „sonno instituita“. – S. 348 zweitletzte Zeile: „la quale so esser aspetata“. – S. 349, Z. 2–3: „che si trovorno“.

Wer sich heute der mühevollen Herausgabe historischer Quellen unterzieht, verdient Dank auch dann, wenn die Edition zu kritischen Bemerkungen herausfordert. Man darf hoffen, daß Wittstadt die beiden noch ausstehenden Bände der Nuntiaturreporte Amalteos auf dem hohen editorischen Niveau herausbringen wird, das diese Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft seit Stephan Ehses ausgezeichnet hat. Heribert Raab

WOLFGANG REINHARD: *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621)*. Studien und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems (= Päpste und Papsttum 6, I, II) – Stuttgart: Hiersemann 1974. XV, 409 S.

Forschungen über das kirchliche Eigentum und zur Finanz- und Sozialgeschichte religiöser Institutionen des 16. u. 17. Jhds. wurden schon vor Jahren

als dringendes Desiderat der italienischen Historiographie bezeichnet (*M. Rosa*, *Quad. stor.* 5 [1970] S. 639). Für Rom, den Kirchenstaat und das Papsttum hat sich ein Teil der damals beklagten Lücke geschlossen. Neben der schon früher erschienenen Studie von J. Delumeau zur Sozialgeschichte Roms im 16. Jhd. sind es nun die Arbeiten von M. Monaco und W. Reinhard, die beide, freilich mit unterschiedlicher Fragestellung und verschiedener Methode, die Finanz- und Sozialgeschichte des Pontifikats Pauls V. Borghese untersuchen.

Die Durchsicht und Lektüre der zwei vorliegenden Bände nötigt Bewunderung ab. Sowohl die Fülle der beigebrachten Quellen – zum größten Teil dem Römischen Staatsarchiv, dem Vatikanischen Archiv und der Vatikanischen Bibliothek entstammend – wie auch deren Wiedergabe und minutiöse Aufschlüsselung führen vor, wie qualitätvolles historisches Arbeiten heute aussieht. Wer die allerdings mühevollere Lektüre der budgetären Aufstellungen, Bilanzen, Abrechnungen etc. auf sich nimmt, dem eröffnet sich ein präziser Einblick in die päpstlichen Finanzen unter Paul V. Da wird nicht mehr vage vermutet oder übelmeinend pauschal hochgerechnet, sondern mit eindeutigen Zahlen werden die aus vielfachen Quellen stammenden Einnahmen festgestellt und die verschlungene Organisation der päpstlichen Finanzen aufgedeckt. Damit hat sich der Verf. die Grundlage für eine weitere Untersuchung geschaffen, auf die sein Hauptaugenmerk gerichtet ist: Wie und in welchem Ausmaße wurden die Nepoten des Borghesepapstes an den päpstlichen Finanzen beteiligt? Spätestens jetzt wird auch das Interesse des Kirchenhistorikers wach, machen doch die vorgelegten Quellen eine neue Beurteilung des Nepotismus möglich und notwendig.

Der Verfasser setzt sich von den vorschnell moralisch wertenden Auffassungen, wie sie die Handbücher unbeirrbar tradieren, ab und vollzieht so etwas wie eine kopernikanische Wende im Urteil über den päpstlichen Nepotismus; nichts Verwerfliches sei die Familienbegünstigung Pauls V. gewesen, sondern notwendig und geboten. Die Pietas, eine der Gerechtigkeit zugeordnete Tugend, würde die Sorge für die nächsten Verwandten nahelegen, ja verlangen. Selbst Bellarmin, der scharfe Kritiker Pauls V., hätte dieser Verpflichtung entsprochen. So überraschend diese Lösung ist, sie weckt auch Fragen. Wenn die Familienversorgung eine so allgemein anerkannte Tugendpflicht war, dann ist doch die Fronde der zeitgenössischen Kritik am päpstlichen Nepotismus nicht recht verständlich. Hat sie sich nur über die Ausmaße der Familienbegünstigung skandalisiert? Deshalb wäre es die Mühe wert, vor dem Hintergrund der hier aufgedeckten Quellen die zeitgenössischen und späteren Urteile über den Nepotismus Pauls V. neu zu lesen und zu werten.

Ein erheblich revidiertes Urteil über den Nepotismus erreicht der Verf. auch durch den Versuch, die in den Sozialwissenschaften entwickelte Systemtheorie zur Deutung des Nepotismus einzuführen. Was er im vorliegenden Buch nur kurz im Nachwort skizziert, hat er unterdessen thematisch

ausgeführt (W. R., Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: ZKG 86 [1975] S. 145–185). Danach ist der Nepotismus als ein Element des päpstlichen Herrschaftssystems zu begreifen, das, strukturell verfestigt, dem jeweiligen Inhaber des päpstlichen Stuhles, auch Paul V., wenig Möglichkeit ließ, es zu verändern oder gar darauf zu verzichten. Erst am Ende des 17. Jhds., geleitet durch wirtschaftliche Überlegungen, drang in Rom die Erkenntnis durch, daß der Nepotismus unzeitgemäß geworden war. Schließt man sich diesem Interpretationsversuch an, erhebt sich die Frage, ab welchem Zeitpunkt der Nepotismus wirklich dysfunktional wird. Signalisiert nicht die anhaltende Kritik, daß schon lange vor dem Ende des 17. Jhds. seine Funktion für das Papsttum nicht mehr notwendig war und als belastend empfunden wurde, auch wenn die jeweiligen Päpste davon nicht abließen? Eine funktionalistische Betrachtung religiöser und kirchlicher Institutionen muß die reformerische Kritik als konstitutive Elemente derselben Institutionen in die Analyse miteinbeziehen, d. h. generell gesprochen, will man sich zur Deutung religiöser und kirchlicher Institutionen eines sozialwissenschaftlichen Instrumentars bedienen, so werden sich dafür am ehesten Methode und Forschungsrichtung der Wissenssoziologie anbieten, die in genügendem Maße die Besonderheit dieser Institutionen zu erfassen in der Lage sind. Karlheinz Frankl

KNUT WALF: *Das Bischöfliche Amt in der Sicht der Josephinischen Kirchenrechtler* (= Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 13) – Böhlau Verlag: Wien 1975. 150 Seiten.

Die Habilitationsschrift Knut Walfs ist ohne Zweifel ein wertvoller Beitrag zum besseren Verständnis der gesamten Problematik des Josephinismus in Österreich. Der Autor will in seiner Untersuchung „in einer geschlossenen Darstellung den Überlegungen der josephinischen Kanonisten über das bischöfliche Amt“ nachgehen (S. 2).

Die Arbeit wird in 13 Kapitel gegliedert. In den ersten zwei Kapiteln versucht Knut Walf sehr knapp (elf Seiten) die Grundbegriffe (Theresianismus und Josephinismus) und den historischen Zusammenhang der Zeitperiode seiner Arbeit zu erklären. Sehr sorgfältig analysiert er die Auffassungen der josephinischen Kirchenrechtler über die Stellung des (Diözesan-) Bischofs in Kirche und Staat. Das große Anliegen der Josephiner war die Stellung der Teilkirche und ihres Bischofs innerhalb der Gesamtkirche zu stärken (S. 13). Der Bischof, der durch die Weihe eine selbständige, ausschließliche und ordentliche Vollgewalt erhielt (S. 56), und diese Gewalt durch das Kollegium aller Bischöfe in der ganzen Kirche auch ausübt (S. 109–117), soll vom Papst, der in der monarchisch-aristokratischen Kirche praktisch nur noch als „centrum unitatis“ fungiert (S. 68–95), unabhängiger sein, geriet aber dabei in viel größere Abhängigkeit von der absolutistischen weltlichen Obrigkeit (S. 118–130).

Man muß die klare und die übersichtliche Gliederung des Autors sehr anerkennen. Es werden nicht nur die einzelnen Ideen der josephinischen Kanonisten, sondern auch ihre geistigen Quellen (Thomasin, de Marca, Petau, Fleury; Van Espen, Pereira; Nikolaus von Hontheim...), aufge-

führt. Es blieb aber leider zusehr bei dieser panoramischen Darstellung der Ideen. Es fehlt eine tiefergehendere Deutung der Verbindung bzw. der Diskrepanz zwischen der Lehre der Kirchenrechtler und dem konkreten Leben der einzelnen Bischöfe im österreichischen absolutistisch-josephinischen Staat. Die Kanonisten gingen in ihren Werken ohne Zweifel von den konkreten Gegebenheiten des aufgeklärten absolutistischen Staates aus. Als offizielle staatliche Lehrer, d. h. Professoren an den theologischen Fakultäten, waren sie dem Druck des Staates meist machtlos ausgeliefert. Diese Machtlosigkeit wird auch in der Widerspiegelung der Zeitprobleme des josephinischen Staates, die ihre Ideen beeinflusst hatten, in ihren Werken deutlich.

Wie haben aber die Bischöfe auf diese Lehre reagiert? Knut Walf spricht wohl von einer „stillen, schwachen Opposition“ der Bischöfe (S. 123 f.), geht aber leider nicht tiefer in diese Problematik ein. Außerdem hatten die Kanonisten eine „neue Generation“ der Geistlichen (und natürlich auch der Bischöfe) ausgebildet. Es bleibt auch die Frage offen, welche Konsequenzen diese Ausbildung für die österreichische Kirche hatte. France Dolinar

HANS HOLLERWEGER: *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich* (= Studien zur Pastoralliturgie 1) – Regensburg 1976. 573 S., 1 Falttafel.

Mit seiner Habilitationsschrift hat H. Hollerweger ohne Zweifel eine große Lücke in der Geschichtsschreibung des Josephinismus geschlossen. Er selber sagt dazu: „Bei der Darstellung der Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich handelt es sich um einen Bereich, der ohne Zweifel zu den wichtigsten gehört und bisher noch nie eingehend bearbeitet wurde. Das dürfte seinen Grund im geringen Interesse haben, das vergangene Zeiten den liturgischen Fragen entgegenbrachten“ (S. 21) ... „Für Joseph II. und seine Nachfolger bedeutete die Gottesdienstreform aber keineswegs eine Nebensächlichkeit, vielmehr gehörte sie zum Hauptwerk der Kirchenreform, die in der Aufhebung der Klöster, der Pfarreinrichtungen und der Ordnung des Gottesdienstes bestand“ (S. 22). Als Ziel der Untersuchung gibt der Autor an „die geschichtliche Entwicklung und die Zusammenhänge der josephinischen Gottesdienstreform aufzuzeigen“ (S. 23). Diesem Ziel entsprechend ist es wohl gelungen aus der Fülle der Quellen (die teilweise in den verschiedenen Archiven noch verborgen liegen), eine klare und präzise Darstellung der josephinischen Gottesdienstreform zu geben.

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen:

Im ersten Teil (S. 25–397) werden Ursprung und Vorgeschichte der josephinischen Gottesdienstreform, die Anfänge derselben unter Maria Theresia und alle Phasen dieser Reform von Joseph II. bis zu ihrer Aufhebung unter Franz I. im Jahre 1850 behandelt. Der Autor wollte sich auf das Gebiet des heutigen Österreich beschränken (S. 22), konnte jedoch nicht umhin, die anderen ehemaligen Habsburgischen Erbländer miteinzubeziehen. Für

seine Ausführungen schöpfte er vor allem aus den Quellen der Staats- und Landesarchive. Bei den Angaben der Diözesanarchive sind ihm wohl einige Mängel unterlaufen. So erscheint z. B. das Diözesanarchiv in Laibach wohl im Quellenverzeichnis auf S. 13, nach einer zitierten Quelle aus diesem Archiv habe ich jedoch vergebens gesucht.

Der zweite Teil der Arbeit ist zwar etwas kürzer, doch nicht weniger wertvoll (S. 399–442). Hier behandelt der Autor die einzelnen Reformanliegen der josephinischen Gottesdienstreform: Messe, Sakramente, Andachten, Kirchenjahr, Begräbnisordnung, Kirchenmusik, Schmuck, Aufwand und die liturgischen Bücher. In diesen detaillierten und minutiösen Ausführungen kommen die wahren Motive der josephinischen Reform besonders zum Ausdruck. Sie lagen mehr im wirtschaftlichen, staats- und kirchenpolitischen Interesse des aufgeklärten Staates als in der Notwendigkeit des pastoral-theologischen Bedarfs der Kirche. Die Gegenüberstellung der unglaublichen Intoleranz, die Kleinlichkeit und Schärfe bei der Durchführung dieser Reform mit ihren positiven Seiten ist dem Autor ausgezeichnet gelungen. Man darf nämlich nicht übersehen, daß in dieser Zeit viele, schon überlebte Formen der barocken Frömmigkeit vom Aberglauben durchdrungen waren und eine Reform tatsächlich notwendig war.

Durch die Dokumente, die im Anhang (S. 543–561) veröffentlicht sind, wird die solide Grundlage der Arbeit noch überzeugender.

Es ist nur bedauerlich, daß der Autor für seine Arbeit, die ohne Zweifel einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte des Josephinismus bildet, nicht nur unter dem liturgiewissenschaftlichen Aspekt, sondern auch auf dem Gebiet der allgemeinen und Kirchengeschichte, dem Register zu wenig Beachtung geschenkt hat.

France Dolinar

ALOIS C. HUDAL: *Römische Tagebücher*. Lebensbeichte eines alten Bischofs. – Leopold Stocker-Verlag: Graz, Stuttgart 1976. 324 Seiten.

Zweifellos gehörte der Autor des vorliegenden Buches, von 1923 bis 1952 Rektor der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell' Anima in Rom, viele Jahre zu den einflußreichsten Persönlichkeiten für österreichische und deutsche Angelegenheiten in der Ewigen Stadt. Und sein Ehrgeiz war keineswegs gestillt mit einer theologischen Professur oder irgendeinem österreichischen Bischofsstuhl, der ihm freilich verwehrt blieb. Es ging auf den starken Einfluß des österreichischen Gesandten beim Vatikan, Ludwig von Paster, Geschichtsschreiber der Päpste und zugleich Direktor des Österreichischen Historischen Instituts in Rom, zurück, den 1885 in Graz geborenen und seit 1919 an der theologischen Fakultät der steierischen Universität lehrenden Ordinarius für alttestamentliche Exegese als Rektor der Anima berufen zu lassen. Hudal wurde damit „Leiter eines deutschen Instituts unter österreichischem Protektorat“ (F. Engel-Janosi, *Vom Chaos zur Katastrophe*). Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß die diplomatische Berichterstattung des langjährigen deutschen Botschafters beim Vatikan, Diego von Bergen, immer wieder in den zwanziger Jahren auf die österreichisch-(reichs-)deutsche Rivalität um die Nationalstiftung in Rom zu sprechen kommt, da das Amt des Rektors der Anima auch mit der Seelsorge für die Auslandsdeutschen in Italien verbunden war, so daß Hudal zugleich Vizeprotektor aller deutschsprechenden Gemeinden Italiens war.

Das Protektorat über die Nationalstiftung, das dem Kaiser von Österreich 1859 durch ein Breve Pius' IX. verliehen worden war, schien in der Tat mit dem Ende der Monarchie und der Anerkennung der neuen politischen Gegebenheiten durch den Vatikan hinfällig geworden zu sein. Jedoch wurde 1923 mit der Berufung Hudals nach Rom „somit das Rektorat der Anima für absehbare Zeit für Österreich gerettet“, wie Pastor nach Wien berichtete. Der 1933 zum Titularbischof geweihte Rektor – die Konsekration nahm übrigens Kardinalstaatssekretär Pacelli vor, unter Assistenz der Bischöfe Pizzardo, des späteren Kardinals, und des Grazer Diözesanbischofs Pawlikowski – zeichnete sich nach Engel-Janosi durch „entschieden überdurchschnittliche geistige Fähigkeiten aus“, aber auch durch „einen ebenso überdurchschnittlichen, wahrlich brennenden persönlichen Ehrgeiz“, so daß Hudal unter Pius XI. zweimal auf der Liste der Kandidaten für die Erhebung zur Kardinalswürde figurierte – dieses Gerücht war jedenfalls in Rom zu vernehmen. Dazu trat unbezweifelbar die Gabe, leicht und eindrucksvoll zu formulieren, was das über Normalmaß weit hinausgehende Selbstbewußtsein des Bischofs nur stärken konnte.

Gleichwohl muß man Hudal, um nochmals Engel-Janosi als Kenner und Augenzeuge der römischen Szene zu zitieren, „ein imponierendes Ausmaß von Unklarheit der Gedanken“ bescheinigen, was die Lektüre des vorliegenden Buches auf nahezu jeder Seite eindringlich bestätigt. (Ein im übrigen unvollständiges Verzeichnis der Veröffentlichungen Hudals ist als Anhang beigefügt.) Zunächst gilt es festzuhalten, daß es sich keineswegs um – chronologisch fortschreitende – Tagebuchaufzeichnungen handelt. Aus dem Vorwort des Verlags, der diese Aufzeichnungen mit Lebenserinnerungen gleichsetzt und mit der posthumen Veröffentlichung ein Vermächtnis des Autors erfüllt, da nunmehr ein zeitlich ausreichender Abstand zu den Gedanken und Erinnerungen des Verfassers vorliege, vernimmt der Leser, daß Hudal „an der selbst übernommenen Aufgabe gescheitert ist, innerlich verbittert und zutiefst enttäuscht resignieren mußte“, wobei sein „Wirken und Wollen aus lautersten und hohen ideellen Motiven“ veranlaßt war. Der Werdegang des Manuskripts, die eigentliche Entstehungsgeschichte dieser Aufzeichnungen, die wohl Überarbeitungen zu verschiedenen Zeiten bilden und damit auch stilistische Unterschiede bedingen, werden dem Leser nicht erläutert, was doch für diese Art von Edition gewiß nicht ohne Bedeutung wäre. Sodann folgt ein Geleitwort des Nachfolgers von Bischof Hudal als Rektor der Anima, das bereits von 1970 datiert ist, von dem ein Rezensent lakonisch festgestellt hat, daß dieser das Manuskript entweder nicht gelesen oder nicht verstanden hat.

„Ecclesiae et Nationi“ lautete der bischöfliche Wahlspruch Hudals, der aus dem deutsch-slowenischen Grenzgebiet der Steiermark stammte und sein Deutschtum durch ein außerordentlich starkes deutsch-völkisches Nationalgefühl, verbunden mit einer betont antislawischen Einstellung stets be-

weisen wollte, was nach 1945 seinen Niederschlag in höchst merkwürdigen Hilfsaktionen für gesuchte Verbrecher und Massenmörder des Dritten Reiches finden sollte, denen er über Rom, mit falschen Papieren die „Auswanderung“ in den Nahen Osten oder nach Südamerika ermöglichte. (Die Tagebücher berichten nichts darüber.) In Rom war er für das Heilige Offizium Experte und Gutachter für deutsche Angelegenheiten, vor allem für die kirchliche Ablehnung der neuheidnischen Irrtümer des Nationalsozialismus. Das „imponierende Ausmaß von Unklarheit der Gedanken“ befähigte ihn jedoch gleichzeitig, zum geistigen Brückenbauer zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus zu werden bzw. sich selbst zu befördern: Er wollte vom christlichen Standpunkt aus einen Weg zum Verständnis des Nationalsozialismus ebnen, um ein Bollwerk gegen den Bolschewismus zu errichten. Diese Gedankengänge vermochten nur durch eine künstliche und willkürliche Trennung von Politik und Ideologie, theologischer Spekulation und alltäglicher Realität vollziehbar zu sein. Zu einem solchen Brückenbau konnte jedoch gewiß nicht nach den Erfahrungen in Deutschland seit 1933 unter der Herrschaft des Nationalsozialismus und der brutalen Ermordung des österreichischen Bundeskanzlers Dollfuß am 25. Juli 1934, verbunden mit einem gescheiterten nationalsozialistischen Putsch, ein Anlaß überhaupt bestehen. Gleichwohl widmete Hudal das mit seinem „Herzblut“ geschriebene, 1936 erschienene Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus“ „dem inneren Frieden unseres deutschen Volkes“, wobei er das erste Exemplar Hitler dedizierte, dem Franz von Papen, der u. a. den Autor zu dieser Schrift ermuntert hatte, das Buch persönlich überbrachte. (Dieses Buch zierte übrigens das gleiche Bild des Bischofs, das auch den Tagebüchern vorangesetzt ist!) In Deutschland dennoch sogleich verboten, erfolgten in Österreich innerhalb eines Jahres fünf Auflagen: diese Tatsache mag das sicherlich nicht geringe Interesse an einer Idee des Brückenbauers wie seiner Person belegen, obwohl in Zeitungen und Zeitschriften sehr zu Recht nicht mit harter Kritik gespart wurde. Gleichwohl aber folgte kein gemeinsamer Schritt des österreichischen Episkopats gegen Hudals Buch, dessen Programm der Verfasser in dem Satz zusammengefaßt hat: „Das Ziel national und christlich-religiös bewußter Menschen muß . . . sein: eine nationalsozialistische Bewegung, die sich auf das rein Politische beschränkt und die weltanschaulich-seelsorgerische Arbeit den berufenen Vertretern der beiden (christlichen) Konfessionen überläßt, mit anderen Worten: ein wesenhaft christlicher Nationalsozialismus“.

Die Vorgeschichte und den Inhalt dieses Buches über die Grundlagen des Nationalsozialismus, so wie Hudal sie verstand, muß man kennen, um das „imponierende Ausmaß von Unklarheit der Gedanken“ auch in den hier anzuzeigenden unsystematischen Aufzeichnungen Hudals wenigstens einigermaßen nachvollziehen zu können. Denn diese sind weder chronologisch noch sachlich geordnet, wobei der Untertitel des um posthume Rechtferti-

gung nicht wenig angestrengt bemühten Autors geradezu geschmacklos wirkt. Vielmehr handelt es sich um Impressionen über die eigene Tätigkeit in Rom, Betrachtungen sehr subjektiver Art über kirchenpolitische Vorgänge und Ereignisse, über Personen wie Pius XI., Kardinalstaatssekretär Pacelli, Kardinal Ehrle, die Jesuiten überhaupt, Kardinal Innitzer, die Kurie im allgemeinen, über Freimaurer, Juden, Demokraten, Emigranten – und die stets widrigen Zeitläufe. Das Thema Nationalsozialismus wird immer wieder variiert, wobei die willkürliche Unterscheidung zwischen einem unchristlich-revolutionär-bolschewistisch-linken und einem christlich-autoritär-konservativ-rechten Flügel innerhalb der Bewegung die Melodie bildet, die sich als fixe Idee enthüllt.

Dennoch bleibt zu vermuten, daß manche Schritte und Unternehmungen Hudals nicht ohne Wissen, Duldung oder Billigung kurialer Stellen erfolgten oder unterblieben, was der Verfasser leider nicht mit allen wünschenswerten Einzelheiten und im zeitgeschichtlich notwendigen Kontext schildert. Andererseits enthüllt der Autor gewisse Zusammenhänge, über die man sonst wenig oder nichts erfahren kann. Schließlich wurde Hudal 1952 durch den Vatikan wie den österreichischen Episkopat zur Resignation aufgefordert; zurückgezogen lebte er bis zu seinem Tod 1963 in Grottaferrata. Hudal wollte damit eine „ideengeschichtliche Auseinandersetzung“, „eine völlig leidenschaftslose nüchterne Darstellung vom ideengeschichtlichen Standpunkt“ aus mit dem Nationalsozialismus seinen Lesern bieten.

Wolfgang Stump

Eingegangene Bücher 1977

Die Abkürzungen richten sich nach: *S. Schwertner*, Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis (Berlin – New York 1976).

R. Braunisch (Bearb.), Johannes Gropper. Briefwechsel I 1529–1547 (= CCath 32) (Münster/Westf.: Aschendorff 1977) xxiv / 468 S.

H. Bröcker, Der hl. Thalelaios. Texte und Untersuchungen (= FVK 48) (Münster/Westf.: Verlag Regensburg 1976) 176 S.

K. Jaroš (u. a.), Ägypten und Vorderasien. Eine kleine Chronographie bis zum Auftreten Alexander des Großen. Zusammengestellt von Karl Jaroš unter der Mitarbeit von Marianne Leimlehner und Grete Swedik (Linz – Wien – Passau: Veritas-Verlag o. J.) 206 S.

H. Lausberg, Der Hymnus „Ave maris stella“ (= Abh. der Rheinisch-Westf. Akademie der Wiss. 61) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1976) 151 S.

Lexikon des Mittelalters. 1. Lief.: Aachen – Ägypten (München – Zürich: Artemis-Verlag 1977) 224 Sp.

M. Mentré, Contribución al Estudio de la Miniatura en León y Castilla en la Alta Edad Media. Problemas de la forma y del espacio en la ilustración de los beatos (León: Institución „Fray Bernardino de Sahagún“ 1976) 194 S.

J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg i. Br.: Herder 1977) 102 S.

J. van Osch, Der Auferstandene und die Zeichen seiner Gegenwart (Wien – Linz – Passau: Veritas-Verlag 1977) 80 S.

G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (= ByA 15) (München: Beck 1977) viii / 268 S.

R. Schaeffler – P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (= QD 77) (Freiburg i. Br.: Herder 1977) 87 S.

F. Schrader, Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden (= KLK 37) (Münster/Westf.: Aschendorff 1977) 104 S.

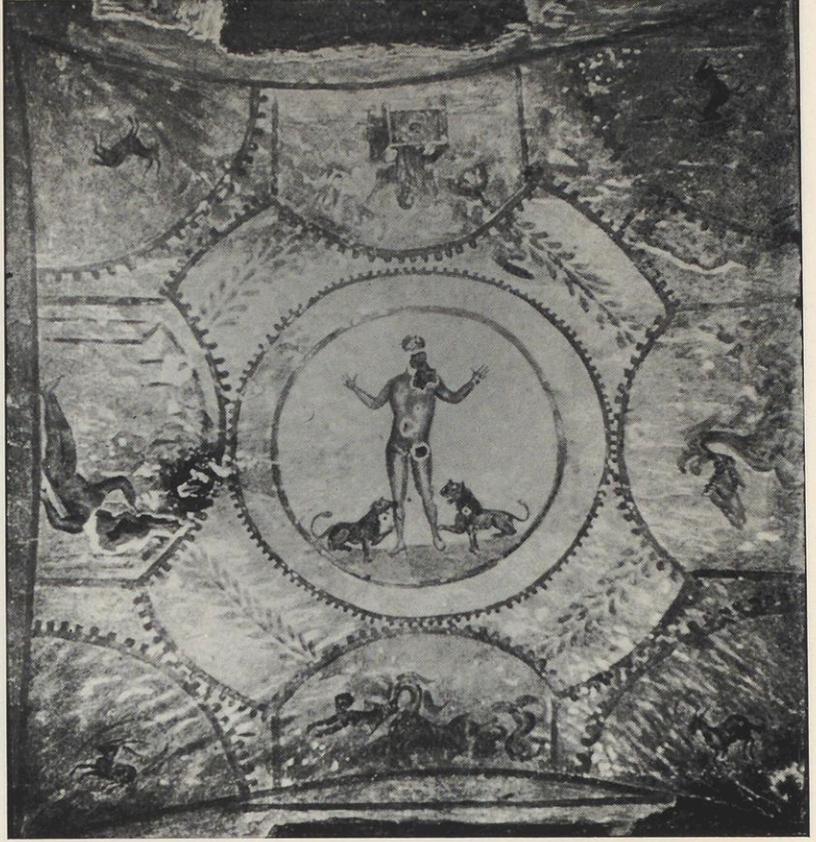
I. von Senestrey, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom I. Vatikanischen Konzil, hrsg. und kommentiert von Klaus Schatz S. J. (= FTS 24) (Frankfurt am Main: Josef Knecht 1977) 162 S.

I. Vanderheyden OFM (Hrsg.), Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte. Referate des Bonaventura-Kongresses vom 10.–12. September 1974 in Münster/Westf. (= FrFor 28) (Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1976) 202 S. 17 Taf.

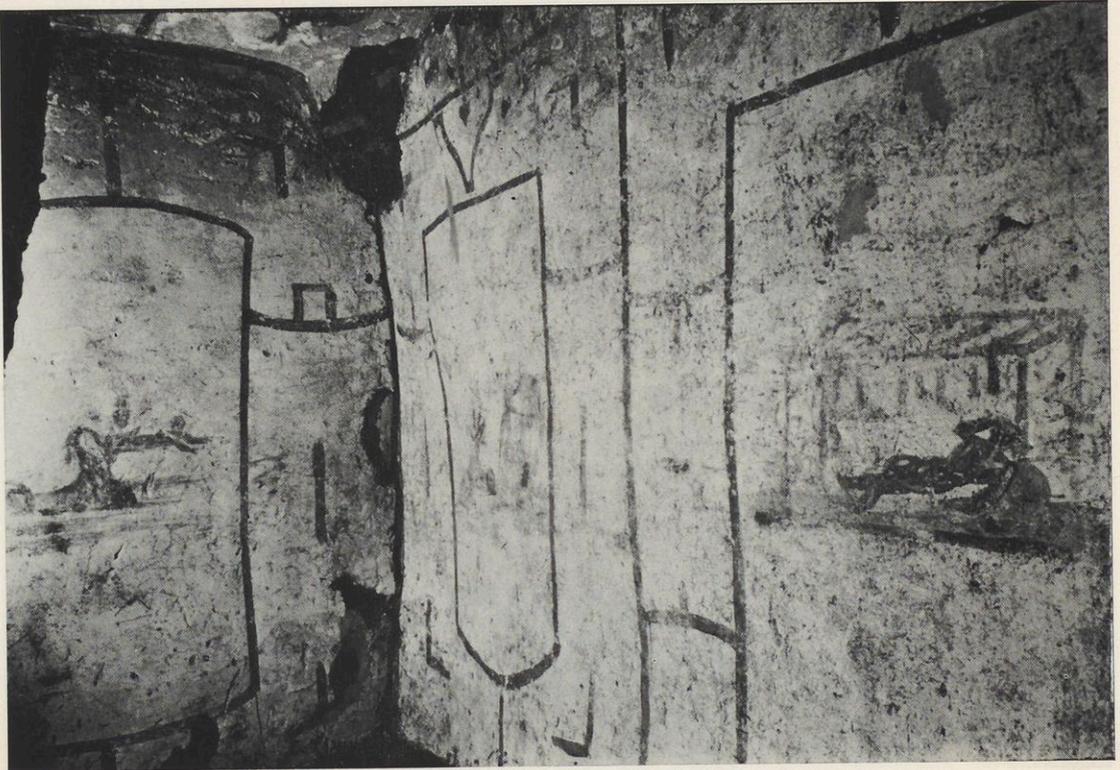
A. Weis, Die langobardische Königsbasilika von Brescia: Wandlungen von Kult und Kunst nach der Rombelagerung von 756 (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1977) 31 S. 23 Abb.

H. Zimmermann, Canossa 1077. Storia e attualità (Sala Bolognese: Arnaldo Forni Editore 1977) 210 S.

a) Decke in Pietro e
Marcellino N 27



b) Jonaszyklus in San
Sebastiano N 3





a) Zweiszeniger Jonaszyklus in Via Latina N 3

b) Ruhender Jonas in Callisto N 24



Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche*

Von THEOFRIED BAUMEISTER

Ordnung im Sinne des Rechtes und der Institution und Charisma werden gelegentlich als vollständiger Gegensatz begriffen. Das eine schließt das andere aus. So hat Rudolph Sohm in der Einführung des vom Willen Gottes her begründeten Kirchenrechts, die durch den 1. Clemensbrief erfolgt sei, das Ende der ideal gezeichneten charismatischen Anfänge und den Sündenfall der Kirche gesehen, vergleichbar der Vereitelung der Reformation durch das landesherrliche Kirchenregiment¹. An Sohms These entzündete sich eine intensive Diskussion, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden braucht². Wohl aber ist es angebracht, im Blick auf Sohm einleitend einige Feststellungen zum 1. christlichen Jahrhundert zu treffen, um einen Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen zu gewinnen.

1. Die Idealisierung der Anfänge der Kirche, der Reformation oder etwa eines Ordens ist zwar menschlich verständlich (das Goldene Zeitalter, das Paradies, die alte Burschenherrlichkeit . . .), sie stellt jedoch eine Gefahr dar für eine nüchterne Erfassung der historischen Wirklichkeit. Die Charakterisierung der Jerusalemer Urgemeinde in Apg. 4, 32–37 als einer Gemeinschaft, die ein Herz und eine Seele war, ist ein Idealbild³. Schon in der frühen Kirche gab es Auseinandersetzung, Streit und gegenseitige Verketzerung⁴.

2. Auch die charismatische Gemeinde von 1 Kor. 12–14 ist eine im sichtbaren Bereich geordnete Gemeinschaft⁵. Die Tätigkeiten, für die sich jeder, von der Dynamis Gottes berührt, entsprechend seiner Begabung zur

* Antrittsvorlesung im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz am 28. 4. 1977.

¹ R. Sohm, Kirchenrecht 1 (= Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft 8, 1) (München-Leipzig² 1923 = Berlin 1970) 700 u. ö. Vgl. G. Hasenbüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (= Ökumenische Forschungen 1, 5) (Freiburg-Basel-Wien 1969) 314 f.

² Vgl. K. Kertelge (Hrsg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament (= Wege der Forschung 439) (Darmstadt 1977).

³ Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (= Meyer K 3) (Göttingen⁶ 1968) 189–192.

⁴ Vgl. Gal. u. Phil. 3. Siehe auch K. Rabner, Das Dynamische in der Kirche (= Quaestiones Disputatae 5) (Freiburg 1958) 50 f.

⁵ Vgl. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (= BWANT 104) (Stuttgart 1975) 278–288.

Verfügung stellt, dienen der Auferbauung der Gemeinde. Es gibt nicht nur spontane Dienste für den Augenblick, sondern auch die zeitlich nicht begrenzten Tätigkeiten der Apostel, Propheten und Lehrer⁶. Zu den Gnadengaben gehört die Gemeindeleitung (1 Kor. 12, 28; Röm. 12, 8).

3. Ordnung, Strukturen, Ämter⁷ sind von Anfang an in der Kirche gegeben. Doch soll damit nicht gesagt werden, daß eine ganz bestimmte Ordnung von Anfang an der Kirche in der Weise eingestiftet war, daß die geschichtliche Entwicklung allein Ratifizierung des Vorgegebenen wäre. Es gab unterschiedliche, durch Zeit, Ort und Umwelteinflüsse bestimmte Versuche der Ordnung. Erst allmählich kam es zur Vereinheitlichung und allgemeinen Institutionalisierung. Eine Entwicklungslinie läßt sich verfolgen, wenn man 1 Kor. 12–14, die Abschiedsrede des Paulus an die ephesinischen Presbyter in Milet nach Apg. 20, 17–38 und die Pastoralbriefe miteinander vergleicht.

4. Das Leitungsamt der frühen Kirche ist nicht geistlos. Es ist ein Amt, das in der Ausrichtung auf die in der Kirche wirkende Kraft Gottes ausgeübt wird. Im Amtsträger wirkt der Heilige Geist. Neben dem Leitungsamt gibt es jedoch eine Reihe von Diensten, die nicht auf eine Beauftragung zurückgehen, sondern die auf direktes Einwirken des Gottesgeistes, auf charismatische Geisterfahrung, zurückgeführt werden.

Die urkirchliche Organisation der Ämter geht einher mit theologischer Begründung und Legitimation. Das geschieht zunächst nur in knappen Aussagen ohne umfassende Reflexion. Die Apostel und Paulus wissen sich von Jesus Christus berufen. Paulus führt die verschiedenen Dienste auf das Wirken des göttlichen Geistes zurück. Um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert begnügt man sich nicht mehr mit knappen Hinweisen. Der 1. Clemensbrief und Ignatius von Antiochien entwickeln je für sich eine in sich geschlossene, großangelegte Theorie der kirchlichen Ordnung.

I. Das Ordnungsdenken des 1. Clemensbriefs und des Ignatius von Antiochien

Dem Schreiben der römischen Gemeinde an die von Korinth gilt Gott als der unumschränkt herrschende Herr der Welt⁸. Er hat sie als Ord-

⁶ Ebd. 124.

⁷ Einige neue Arbeiten aus der umfangreichen Literatur zur frühen Geschichte der kirchlichen Ämter: *W. Pesch*, Priestertum und Neues Testament, in: *TThZ* 79 (1970) 65–83; *B. Kötting*, Amt und Verfassung in der Alten Kirche, in: *W. Pesch – B. Kötting – P. V. Dias – N. Greinacher – A. Bäumer*, Zum Thema Priesteramt (Stuttgart 1970) 25–53; *J. Martin*, Die Genese des Amtspriesterams in der frühen Kirche. Der priesterliche Dienst 3 (= *Quaestiones Disputatae* 48) (Freiburg–Basel–Wien 1972); *J. Hainz* (Hrsg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament (München–Paderborn–Wien 1976); *J. Rohde*, Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern (= *Theologische Arbeiten* 33) (Berlin 1976).

⁸ Häufig: *δεσπότης*; vgl. *H. Kraft – U. Früchtel*, *Clavis Patrum Apostolicorum* (Darmstadt 1963) 98.

nungsgebilde geschaffen. Das Kreisen der Himmelsphären, der Wechsel von Tag und Nacht, die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, das Wehen der Winde, das Sprudeln der Quellen, die Respektierung der Grenzen durch den Ozean – alle kosmischen und natürlichen Abläufe vollziehen sich gemäß der von Gott gegebenen Ordnung in Frieden und Eintracht⁹. Der Mensch hat sich an seinem Platz der Weltordnung einzufügen. „Jeder von uns, Brüder, soll auf seinem Posten Gott gefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt und die für seinen Dienst festgelegte Regel nicht übertritt, in würdigem Wandel.“¹⁰ Beispiele und Vorbilder der rechten Ordnung sind der menschliche Leib mit seinen unterschiedlichen Gliedern¹¹, das Militär, das in einem festgefügt System von Über- und Unterordnung den Willen des Herrschers ausführt¹², und der alttestamentliche Kultdienst¹³. Durch Unterordnung kommen Friede und Eintracht zustande.

Von dieser theologischen Basis aus geht der römische Brief das Problem der kirchlichen Ordnung an. Gott sandte Christus, der die Apostel sandte¹⁴. Die Apostel wiederum setzten die zuerst Bekehrten ihrer Mission nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Episkopen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein¹⁵. Es gibt also eine von Gott gewollte Ordnung in der Kirche. Clemens verbindet die schon vorhandene kirchliche Tradition vom apostolischen Ursprung des Amtes¹⁶ mit der Sendung Christi durch den Vater und erhält so eine an Gottes Willen hängende Sukzessionsreihe. Diese Aussage wird sodann zugespitzt auf den korinthischen Streitfall. Die Apostel wußten durch Christus im voraus, daß es um das Episkopenamt Streit geben würde. Deswegen gaben sie bei der Einsetzung der Erstlinge ihrer Mission Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen¹⁷. Die Absetzung bewährter Amtsinhaber vor ihrem Tod ist also Unrecht¹⁸. Clemens gestaltet die Tradition vom apostolischen Ursprung des Amtes um zu einer Aussage über die Unabsetzbarkeit der Gemeindeleiter¹⁹. Dem Ordnungsdenken zuliebe

⁹ Kap. 20 (*J. A. Fischer* [Hrsg.], *Die Apostolischen Väter* [Darmstadt 1976] 50–52). Vgl. auch Kap. 33 (64–66 *Fischer*). Zum Ordnungsdenken von 1 Clem. allgemein s. *W. Blum*, *Philosophie und Politik von den Apostolischen Vätern bis zu Origenes*, in: *St. Otto* (Hrsg.), *Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians* (München 1974) 19–36, hier 19–22.

¹⁰ 41, 1 in der Übersetzung von *Fischer*, 77.

¹¹ 37, 5 und 38 (72–74 *Fischer*). Bezeichnend sind die Unterschiede zu 1 Kor. 12, 12–26.

¹² 37, 1–3 (72 *Fischer*).

¹³ 40–41 (74–76 *Fischer*).

¹⁴ 42, 1–3 (76–78 *Fischer*).

¹⁵ 42, 4 (78 *Fischer*).

¹⁶ Vgl. die etwa zeitgleiche Stelle 2 Tim. 1, 6; 1 Clem. und die Pastoralbriefe setzen eine ältere Tradition voraus.

¹⁷ 44, 1 f. (80 *Fischer*).

¹⁸ 44, 3–5 (80 *Fischer*).

schaft er eine historische Konstruktion. Während die in der Endredaktion etwas jüngere Didache die Gemeinde auffordert, sich Episkopen und Diakone zu wählen, die für sie den Dienst der Propheten und Lehrer versehen²⁰, weiß der römische Clemens genau, daß die Apostel nicht nur Gemeindeleiter eingesetzt haben, sondern damit verbunden auch bestimmt haben, daß sie bei guter Amtsführung unabsetzbar sind. Das Denken des Clemens ist geprägt von römischem Ordnungssinn und christlich interpretierter Stoa, wobei durchaus in der starken Betonung der Unterordnung – wie Christian Eggenberger meint – ein Einfluß platonischer Staatstheorie vorliegen kann²¹. Dieses Denken beeinflusst das Bild, das man sich von der vorausgegangen Geschichte der Kirche macht.

Clemens von Rom findet die Legitimation des kirchlichen Vorsteheramtes in der vom theologischen Ordnungsgedanken her geprägten Sicht der frühen christlichen Geschichte. Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien ist einen anderen Weg gegangen. Er legitimiert das Bischofsamt und die kirchliche Ordnung spekulativ von seinem Einheitsdenken her. Der Bischof ist Zeichen und Garant der kirchlichen Einheit²².

Das 2. Jahrhundert hat den christlichen Glauben gern als Lehre, als wahre und beste Philosophie verstanden. Ignatius war, wie etwa die Benennung Christi als des Lehrers zeigt, nicht unbeeinflusst von dieser Strömung²³. Doch schafft er gleich das Gegengewicht: Das Christentum ist Lehre, aber es kommt darauf an, daß man tut, was man sagt²⁴. Urbild der Einheit von Wort und Tat ist Christus, der die Menschen belehrte und der zugleich durch sein Tun die Erlösung verwirklichte²⁵. In ihr wurzelt christliches Reden und Tun. Neben die intellektuelle Schülerschaft muß die Nachahmung Jesu treten. Die Gelegenheit par excellence für die Verwirklichung der Einheit von Wort und Tat ist das Martyrium, in dem Ignatius im Raum der Erlösungswirklichkeit zu Gott gelangen möchte. Von diesem

¹⁹ Vgl. G. Brunner, Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefs. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte (= Frankfurter Theologische Studien 11) (Frankfurt a. M. 1972) 153.

²⁰ Did. 15, 1 (8 *Biblmeyer – Schneemelcher*).

²¹ Chr. Eggenberger, Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes (Zürich 1951) 142–145. Vgl. auch Fischer (Anm. 9) 53, Anm. 123.

²² Martin (Anm. 7) 91 f.

²³ F. Normann, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (= MBTh 32) (Münster 1966) 91: „Durch die für die Apostolischen Väter singuläre Benennung Christi als ‚Didaskalos‘, durch die Hervorkehrung des ‚Mathētēs‘-Begriffs und überhaupt durch Indizien seines Wortschatzes zeigt Ignatius in der jungen Kirche eine Strömung an, die dahin geht, das Christentum weitgehend als eine ‚Lehre‘ zu verstehen.“

²⁴ Eph. 15, 1 (154, 5 f. Fischer): καλὸν τὸ διδάσκειν, ἔὰν ὁ λέγων ποιῇ. Vgl. weiter Eph. 14, 2 (154, 1–4 Fischer); Magn. 4 u. 10, 1 (164, 4–6; 168, 4–7 Fischer) u. ö.

²⁵ Eph. 15 meint wohl nicht eine vorweltliche Schöpfertätigkeit, sondern das irdische Tun Jesu, besonders sein erlösendes Leiden. Vgl. Normann (Anm. 23) 88 f.

Denken her, das ganz schwach noch im Polykarpmartyrium feststellbar ist, muß m. E. die Bezeichnung des wegen des Glaubens ermordeten Christen als eines Zeugen verstanden werden²⁶.

Die Einheit von Wort und Tat wird nun von solchen Christen aufgelöst, die die Realität des irdischen Lebens Jesu leugnen und die ihr Christentum nicht auf dem Boden der Wirklichkeit, sondern im Raum der Ideen ansiedeln. Diesen Doketen gegenüber versteht Ignatius die rechtgläubige Gemeinde als Gemeinschaft der wie ein konzentrischer Kreis um den Bischof im Mittelpunkt geeinten Christen. Er ist das Zentrum, auch wenn er schweigt, durch sein auf Gott gerichtetes bloßes Dasein²⁷. Dem einen Bischof an der Spitze unterstehen die Presbyter und die Diakone. Alles soll im Einklang mit ihm geschehen, damit so Einheit und Friede gesichert sind²⁸.

Die Stellung des Bischofs wird metaphysisch verankert. Im Brief an die Magnesier 6, 1 schreibt Ignatius: „Seid bestrebt, alles in Gottes Eintracht zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter anstelle der Ratsversammlung der Apostel den Vorsitz führen und die mir besonders lieben Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind, der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist.“²⁹ Der Bischof steht für Ignatius an Gottes Stelle, er ist Abbild des Vaters³⁰, ihm soll man sich wie Jesus Christus unterordnen³¹. Wie Christus eins ist mit dem Vater, so soll die Gemeinde eins sein mit dem Bischof³². Ignatius hat sich selbst als Theophoros bezeichnet³³. Doch kann er auch die Epheser so nennen³⁴ und sich selbst in vielen Demutsäußerungen sogar unter die Gemeinden stellen³⁵. Der Bischof ist nicht näher zu Gott als die im Einklang mit ihm lebende Gemeinde. Aber er repräsentiert ihn für sie. Dem einen Gott, der eins ist mit Christus, entspricht der eine Bischof, der eins ist mit der Gemeinde.

²⁶ Zu dieser Frage und zu dem hier angesprochenen Gedankenkomplex vgl. meine bald in Münster im Druck erscheinende Habilitationsschrift: Die Anfänge der Theologie des Martyriums.

²⁷ Phld. 1 u. 2 (194 *Fischer*). Vgl. auch *P. Meinhold*, Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: *E. Iserloh – P. Manns* (Hrsg.), Festgabe Joseph Lortz 2 (Baden-Baden 1958) 467–490, der jedoch das Schweigen auf die fehlende pneumatische Begabung und den Verzicht auf freie pneumatische Gebete bezieht.

²⁸ Vgl. *Blum* (Anm. 9) 22–25.

²⁹ Übersetzung nach *Fischer* (Anm. 9) 165.

³⁰ Trall. 3, 1 (174, 4 *Fischer*): ... τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς ...

³¹ Trall. 2, 1 (172, 13–16 *Fischer*).

³² Magn. 7 u. 13, 2 (166, 1–8; 170, 6–8 *Fischer*); Phld. 7, 2 (198, 16–21 *Fischer*); Smyrn. 8 (210, 6–14 *Fischer*).

³³ Vgl. die Präskripte der Briefe.

³⁴ Eph. 9, 2 (148, 17 *Fischer*).

³⁵ Vgl. Eph. 21, 2 (160, 6–8 *Fischer*); Trall. 13, 1 (180, 3–5 *Fischer*); Rom. (190, 19–21 *Fischer*); Smyrn. 11, 1 (212, 14–18 *Fischer*) u. ö.

Ignatius ist der erste Theoretiker des Monepiskopats, der sich zu seiner Zeit gerade in Kleinasien durchsetzte. Als Gründe für die Umgestaltung der kollegialen zur monarchischen Leitung lassen sich nennen ³⁶:

- institutionssoziologische Gesetzmäßigkeiten: ein Gremium braucht einen Sprecher; lange Leitungserfahrung verleiht Autorität;
- Vorbilder aus der frühen Kirchengeschichte, besonders das Beispiel des Paulus in seiner Stellung gegenüber den von ihm gegründeten Gemeinden;
- das Vorbild der ersten monarchischen Bischöfe selbst;
- die Gefährdung der kirchlichen Einheit durch Gruppenbildungen; ein einzelner konnte besser als ein Kollegium, in dem es Rivalitäten geben kann, die Einheit wahren;
- das durch Ignatius bezeugte Urbild-Abbild-Denken; dem einen Gott entspricht der eine Bischof als Leiter der Gemeinde ³⁷;
- das Vorbild der monarchischen Verfassung im politischen Bereich.

Gerade der letzte Punkt sollte m. E. nicht unterbewertet werden. Es gab in der hellenistischen Welt eine Herrschertheologie, die gewisse Berührungspunkte mit der ignatianischen Sicht des Bischofs aufweist. Durch Johannes Stobaios, der im 5. Jahrhundert n. Chr. für seinen Sohn eine Blütenlese aus der griechischen Literatur zusammengestellt hat, sind uns Fragmente dreier Schriften über das Königtum erhalten geblieben ³⁸, die doch wohl gegen Louis Delatte ³⁹ nicht der römischen Kaiserzeit, sondern der hellenistischen Periode zugeschrieben werden müssen ⁴⁰. In diesen pythagoreischen Schriften heißt es, daß die Beziehung des Monarchen zum Staat der Beziehung Gottes zum Universum entspricht. Der König ist ein Bild und ein Nachahmer des höchsten Gottes. Er schafft durch sein Tun in der Nachahmung Gottes Harmonie und Einheit ⁴¹. Solche Gedanken waren, wie der Aristebrief ⁴² und Philon ⁴³ zeigen, im hellenistischen Judentum nicht unbe-

³⁶ Die ersten vier Punkte nach *Martin* (Anm. 7) 87–90.

³⁷ Vgl. *E. Dassmann*, Zur Entstehung des Monepiskopats, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974) 74–90.

³⁸ Letzte Edition: *H. Thesleff*, The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period (= *Acta Academiae Aboensis. Humaniora* 30, 1) (Åbo 1965) 71–75, 78–84, 187 f.

³⁹ *L. Delatte*, Les Traités de la Royauté d'Écphanté, Diotogène et Sténidas (= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 97) (Liège–Paris 1942) 284–288.

⁴⁰ *H. Thesleff*, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (= *Acta Academiae Aboensis. Humaniora* 24, 3) (Åbo 1961) bes. 65–71.

⁴¹ Diotogenes, *De regn.* (72, 19–23; 73, 15–19; 73, 28–74, 19 *Thesleff* [Anm. 38]). Ekphantos, *De regn.* (79, 20–80, 7; 81, 26–82, 6 *Thesleff* [Anm. 38]). Sthenidas, *De regn.* (187 f. *Thesleff* [Anm. 38]). Siehe auch *F. Dvornik*, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* 1 (= *Dumbarton Oaks Studies* 9) (Washington 1966) 248–261.

⁴² Vgl. die Tischgespräche 187–294: *P. Wendland* bei *E. Kautzsch*, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 (Tübingen 1900) 20–29. *Delatte* (Anm. 39) 141: „Toutes les vertus dont l'auteur propose la pratique au roi d'Égypte sont présentées

kannt. Juden und Christen haben zwar den Kaiserkult abgelehnt, doch spricht das nicht gegen einen möglichen Einfluß des assimilierbaren monarchischen Denkens der Politik auf das Bischofsbild des Ignatius⁴⁴. Die christlichen Gemeinden waren Lebensgemeinschaften, nicht lockere Genossenschaften für einen partiellen Lebensbereich⁴⁵. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß politische Gedanken auf diese quasi-politischen Gemeinden eingewirkt haben. Ganz deutlich ist der Einfluß politischen Denkens auf das Bild des altkirchlichen Bischofs, wenn die syrische Didaskalie ihn im 3. Jahrhundert als den Fürsten, Führer und machtvollen König der Christen bezeichnet: „Dieser, der an Gottes Stelle regiert, werde auch wie Gott von euch geehrt, weil der Bischof nach dem Bild Gottes unter euch den Vorsitz führt.“⁴⁶

Um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert läßt sich in der Kirche ein verstärkter Zug zur Ordnung feststellen. Sie gewinnt nun eine solche Bedeutung, daß theologische Systeme zu ihrer Begründung entwickelt werden. Die Kirche wird immer mehr zur umfassenden Kirche der ganzen Ökumene. In ihrem Fortschreiten ist sie bedroht durch mangelnde Einheit. Man verlangt nach festeren Strukturen und Institutionen, die nun umfassend und systematisch begründet werden. Doch muß man sich vor Augen halten, daß 1 Clemens und die Ignatiusbriefe nicht einfachhin als Beschreibungen der gesamtkirchlichen Wirklichkeit aufgefaßt werden können. Es handelt sich um Programme, die erst allmählich die Geschichte der Gesamtkirche gestaltet haben. Im 2. Jahrhundert gibt es neben 1 Clemens und den

comme étant des qualités de Dieu: la bonté, la douceur, la justice, la philanthropie. Le roi n'aura donc pour accomplir sa tâche qu'à méditer l'exemple divin et s'inspirer de la conduite de Celui qui lui a confié le pouvoir.“

⁴³ Das Idealbild des Herrschers vor allem in *De vita Mosis*; vgl. *Delatte* (Anm. 39) 150 f. und *Dvornik* (Anm. 41) 2, 563–656. Dem König ist ein Teil der Autorität Gottes übertragen; er muß in seiner Herrschertätigkeit Gottes Schöpfertätigkeit nachahmen. Dadurch schafft er die menschliche Übereinstimmung. Er soll sittliches Vorbild der Untertanen sein.

⁴⁴ Vgl. auch Röm. 13, 1–7 und 1 Petr. 2, 13 f. Zur christlichen Hochschätzung der Monarchie s. *R. M. Grant*, *Early Christianity and Society* (San Francisco 1977) 13–43.

⁴⁵ Vgl. *B. Kötting*, *Die Alte Kirche: mehr als Genossenschaft und Verein*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 6 (1977) 128–139.

⁴⁶ *Didasc.* 2, 26, 4 (*F. X. Funk*, [Hrsg.], *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1 [Paderborn 1905] 104): *Primus vero sacerdos vobis e[s]t levita episcopus: hic est, qui verbum vobis ministrat et mediator vester est; hic est magister et post Deum per aquam regenerans pater vester; (hic princeps et dux vester), hic est rex vester potens; hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis.* – Die *Constitutiones Apostolorum* sprechen gar an der Parallelstelle (105, 7 *Funk*) vom ἐπίγειος θεός μετὰ θεόν. – Der Abschnitt *Didasc.* 2, 26, 4–8 dürfte durch Ign., *Magn.* 6, 1 (164, 15–20 *Fischer*) angeregt worden sein. Beide Male heißt es, daß der Bischof an Gottes Stelle steht; der Diakon wird jeweils mit Christus und der Presbyter mit den Aposteln in Verbindung gebracht.

Ignatianen große Bewegungen und einzelne Charismatiker, die sich nicht ohne weiteres der kirchlichen Ordnung einfügen lassen. Das Ordnungsdenken ist im 2. Jahrhundert eine Strömung neben anderen.

II. Charismatische Geisterfahrung

In den sechziger oder siebziger Jahren des 2. Jahrhunderts entstand in Phrygien, im Innern Kleinasiens, eine Bewegung, die später nach dem Gründer Montanus als Sekte der Montanisten bezeichnet wurde⁴⁷. Die ersten Anhänger nannten ihre Bewegung »Prophetie«⁴⁸, Montanus selbst verstand sich als Propheten und als Sprachrohr des Parakleten. Er wurde begleitet von zwei Frauen, Priscilla und Maximilla, die wie er ekstatische Erfahrungen machten. In solchen Momenten taten sie Aussprüche, die nach ihnen Worte waren, die ihnen Gott durch den Parakleten in den Mund gelegt hatte⁴⁹. Ein solcher Ausspruch des Montanus, den Epiphanius überliefert hat, lautet:

„Siehe der Mensch ist wie eine Leier und ich schwebe (über ihm) wie das Plektron (das Stäbchen, das die Saiten anschlägt). Der Mensch schläft; ich aber wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer Fassung bringt und den Menschen (andere) Herzen gibt.“⁵⁰

Der Inhalt der montanistischen Erweckungspredigt war die Naherwartung. In unmittelbarer Zukunft sollte das himmlische Jerusalem in der phrygischen Heimat erscheinen. Der Vorbereitung auf dieses Ereignis diente eine Lebensweise, in der man sich aus den bürgerlichen Bezügen löste. Im Urmontanismus scheint man die Ehe nicht fortgeführt zu haben, man fastete, drängte sich, wenn sich die Gelegenheit bot, zum Martyrium und verzichtete auf eine Bußmöglichkeit, um nicht die eschatologische Hochstimmung und das Bemühen um absolute persönliche Heiligkeit zu schwächen⁵¹.

⁴⁷ Vgl. *N. Bonwetsch*, Die Geschichte des Montanismus (Erlangen 1881); *P. de Labriolle*, La crise Montaniste (Paris 1913); *W. Schepeleern*, Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Tübingen 1929); *A. Ehrhard*, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen (München 1932) 227–265; *H. Kraft*, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, in: ThZ 11 (1955) 249–271; *K. Aland*, Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: *ders.*, Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1960) 105–148. – Zu diesem ganzen Abschnitt vgl. auch meinen Aufsatz: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jahrhundert, in: TThZ 87 (1978) 44–60.

⁴⁸ Der Anonymus bei Eusebius, h. e. 5, 16, 4 (GCS 9, 1, 460, 16 f. *Schwartz*).

⁴⁹ Eine Zusammenstellung der montanistischen Oracula bei *Aland* (Anm. 47) 143–148.

⁵⁰ Epiphanius, pan. 48, 4, 1 (GCS 31, 224, 22–225, 2 *Holl*). Die Übersetzung nach *Ehrhard* (Anm. 47) 233.

⁵¹ Ebd. 234–236.

Der Montanismus war der Versuch, urchristliche Prophetie, Naherwartung und ihr angepaßte Ethik zu neuem Leben zu erwecken⁵². All das war ja nicht schon abgestorben, sondern lebte noch, wenn auch oft genug nur schwach und im Untergrund, in den christlichen Gemeinden⁵³. Den Tendenzen der Kirche, sich als geordnete Körperschaft in dieser Welt häuslich einzurichten und im missionarischen Zugehen auf die Umwelt hellenistische Züge anzunehmen, setzte man eine trotzigste Identitätsbehauptung im Rückgriff auf das Alte entgegen. Die Veränderung des Christentums wurde als bedrohlicher Identitätsverlust empfunden. Der Gefahr suchte man zu begegnen, indem man die von der geschichtlichen Entwicklung an den Rand gedrückte charismatische, prophetische und eschatologische Dimension des christlichen Glaubens in einer sehr pointierten und auffallenden Weise in die Mitte rückte⁵⁴.

Die Zentralgestalt des späteren Montanismus war Tertullian, der spätestens 207 den Bruch mit der karthagischen Christengemeinde vollzog. Er war von Haus aus kein zum Charisma besonders Disponierter, sondern ein nüchterner Römer, ein Mann des Rechtes und der Ordnung. Wenn er trotzdem Montanist wurde, dann nicht, weil ihn das Charismatische anzog, sondern weil er die Sittlichkeit der phrygischen Bewegung bewunderte und ihm die Berufung auf den göttlichen Geist die Möglichkeit bot, seinen Rigorismus gegen die von ihm als lax eingestuften Amtsträger zu legitimieren⁵⁵. Gegen die Vergebungsbereitschaft der Bischöfe im kirchlichen Bußverfahren setzt er die These der Unvergebbarkeit der schweren Sünden. Die Bußgewalt der Bischöfe ist ihm klerikale Anmaßung. Er tritt ein für die Rechte des Laien und die Bedeutung der nicht ans Amt gebundenen Vollmacht der Geistträger. Doch geht es Tertullian im letzten nicht um die Stellung des Laien und das freie Wirken des Geistes. Er will die Position des Amtes erschüttern im Interesse der Strenge des göttlichen Gesetzes und der Unbedingtheit der kirchlichen Disziplin. „Laizismus und Prophetismus wirken . . . zusammen, um den Nomismus und moralischen Rigorismus zu vollenden, in dem Tertullian das Rückgrat und den Sinn des Christentums sieht.“⁵⁶

⁵² Zur hier gebotenen Deutung des Montanismus vgl. vor allem *Kraft* (Anm. 47), *Aland* (Anm. 47) und *C. Andresen*, *Die Kirchen der alten Christenheit* (= *Die Religionen der Menschheit* 29, 1–2) Stuttgart 1971) 110 f.

⁵³ Vgl. *H. Bacht*, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, in: *Scholastik* 19 (1944) 1–18 (verbunden mit ThQ 125 [1944]).

⁵⁴ Zum Identitätsbegriff vgl. das 1. Kap. des Buches von *J. Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972) 12–33, mit der Überschrift: „Identität und Relevanz des Glaubens“.

⁵⁵ Vgl. *H. v. Campenhausen*, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (= *BHTh* 14) (Tübingen 1953) 243–261.

⁵⁶ Ebd. 255.

Der Montanismus war geprägt von dem Bewußtsein seiner Überlegenheit über die Ordnung der Kirche. In diesem Punkt berühren sich die Montanisten trotz der Unterschiede mit dem christlichen Gnostizismus, der anderen großen Bewegung der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Der christliche Gnostiker fühlt sich aufgrund seiner tieferen Erkenntnis dem normalen Kirchenchristen und dem Amtsträger überlegen. Der einfache Christ gilt als Psychiker; der Gnostiker dagegen ist Pneumatiker, er hat Anteil an der göttlichen Welt des Geistes. Gnosis bedeutet Heilswissen über den tatsächlichen Zustand des Menschen und der Welt. Der Mensch gehört mit seinem Personkern zum überirdischen Bereich des Geistigen. Sein „pneumatischer Funke“ wird in der negativ gezeichneten stofflichen Welt festgehalten. Es kommt darauf an, daß man sich aufgrund der gnostischen Einsicht intentional von ihr trennt. Der christliche Gnostizismus führt den Anstoß, der die Erkenntnis bringt, auf den Erlöser Christus zurück. In diesem Zusammenhang kann auch vom Wirken des göttlichen Geistes und des Parakleten gesprochen werden. Weiter gibt es Spekulationen über die Beheimatung des Heiligen Geistes in der metaphysischen Stufenleiter, die den Abstand zwischen dem fernen Urgrund, dem höchsten Gott, und dem pneumatischen Selbst des Gnostikers überbrückt⁵⁷. Darauf braucht hier im einzelnen nicht eingegangen zu werden. Es genügt festzuhalten, daß sich der christliche Gnostiker aufgrund seiner Zugehörigkeit zur göttlichen Welt des Geistes als Pneumatiker fühlte.

Dieses Pneumatikertum wird in der bislang unveröffentlichten Schrift „Die Interpretation der Gnosis“ aus Codex XI des koptischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi⁵⁸ im Stil von 1 Kor. 12 als Gnadengabe bezeichnet. Wahrscheinlich handelt die leider nicht vollständig erhaltene Schrift von dem Verhältnis von Gnostikern und einfachen Kirchenchristen innerhalb einer Gesamtgemeinde⁵⁹. Dort gibt es Haß und Neid, also wohl eine beginnende Trennung zwischen den beiden Gruppen, wogegen sich die Schrift wendet. Der Gnostiker, der die volle Erkenntnis besitzt, soll diese

⁵⁷ Vgl. E. Schweizer, Art. πνεῦμα κτλ., in: ThW 6, 387–394 (D. Die Entwicklung zum pneumatischen Selbst der Gnosis); R. McL. Wilson, The Spirit in Gnostic Literature, in: B. Lindars – St. S. Smalley (Hrsg.), Christ and Spirit in the New Testament (Cambridge 1973) 345–355.

⁵⁸ Faksimile-Ausgabe des Textes NHC XI, 1: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Codices XI, XII and XIII (Leiden 1973) 7–27. Inhaltsangabe und Besprechung der Schrift bei K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX, 3) (= Nag Hammadi Studies 12) (Leiden 1978) 91–174. Siehe jetzt auch: ders., Der gnostische Traktat „Testimonium Veritatis“ aus dem Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung, in: ZNW 69 (1978) 91–117.

⁵⁹ Ebd. 69 f.

Gnadengabe nicht für sich behalten, der Nichtgnostiker hinwiederum soll das Charisma des Gnostikers neidlos anerkennen. Die Schrift scheint einen frühen Zustand der gnostischen Bewegung zu bezeugen. Die Gnostiker lebten in der Gesamtgemeinde und verstanden sich in ihr als die zur vollen Erkenntnis Fortgeschrittenen. Später kommt es zur immer deutlicheren Trennung zwischen Kirchenchristen und Gnostikern.

Das Kirchenbild der Gnostiker kann man sich nach dem Modell des inneren Kreises innerhalb eines größeren vorstellen⁶⁰. Die bevorzugte Stelle im Zentrum, die nach den Ignatianen der Bischof einnehmen soll, beanspruchten die Gnostiker aufgrund ihrer Erkenntnis für sich. Die Ämter, die Sakramente, die kirchliche Tradition werden relativiert und in Beziehung zur höheren Gnosis gesetzt. Mit wachsender Feindschaft zwischen den Kirchenchristen und den Gnostikern relativiert man nicht nur die kirchliche Ordnung, sondern man lehnt sie direkt ab. Die gnostische Petrusapokalypse aus Codex VII von Nag Hammadi⁶¹ wendet sich polemisch gegen Bischof und Diakone⁶². Sie haben keine Vollmacht von Gott, sie fallen unter das Gericht, da sie nach den ersten Plätzen streben⁶³; sie sind wasserlose Kanäle, d. h., von ihnen geht kein Leben aus. Heilbringend ist nur das Wirken der Gnostiker und ihr Heilswissen.

Der Montanismus geht zurück auf das Wirken einzelner Propheten innerhalb der christlichen Gemeinden. Die Gnostiker waren ursprünglich einzelne Lehrer in der Gesamtgemeinde. Aus der Tätigkeit einzelner wurden allmählich Bewegungen, die aus der Kirche herauswuchsen oder von ihr hinausgedrängt wurden. Parallel zu den beiden Gruppierungen gab es weiterhin in den Gemeinden einzelne Charismatiker. Allerdings führte die Ablehnung des Montanismus dazu, daß der Prophet aus dem kirchlichen Leben verschwand, während der pneumatische Lehrer auch im 3. Jahrhundert noch eine Rolle im Gemeindeleben spielen konnte.

Zu nennen sind weiter die Asketen, die aufgrund einer Berufung ehelos lebten und z. T. Gemeindedienste übernahmen, und die Witwen, die sich nach dem Tod des Ehegatten unter Verzicht auf eine Wiederverheiratung den Aufgaben in der Gemeinde zur Verfügung stellten. Gelegentlich wird von Heilungsgaben gesprochen⁶⁴. Vor allem aber galt der Märtyrer im Hinblick auf den synoptischen Spruch vom Beistand des Geistes im Moment des Bekenntnisses⁶⁵ als Charismatiker. Wenn er freigelassen

⁶⁰ Ebd. 214–226.

⁶¹ Textausgabe und deutsche Übersetzung von *M. Krause* und *V. Girgis*, in: *F. Altheim – R. Stiehl* (Hrsg.), *Christentum am Roten Meer 2* (Berlin–New York 1973) 152–179.

⁶² NHC VII 79, 22–31 (170 *Krause–Girgis*). Zur Interpretation vgl. *Koschorke* (Anm. 58) 61–65.

⁶³ Anspielung auf Mt. 23, 6.

⁶⁴ *Traditio apostolica* 14 (*B. Botte*, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* [= LQF 39] [Münster 1966] 32).

⁶⁵ Mk. 13, 9–11; Mt. 10, 17–20; Lk. 12, 11 f.; 21, 12–15. Vgl. auch App. 7, 55 f.

wurde und in die Gemeinde zurückkehrte, stellte er in ihr eine geistliche Autorität dar, die von den Bischöfen oft genug als Konkurrenz empfunden wurde. Solche Konflikte zwischen Amt und persönlichem Charisma waren, wie bereits mehrfach angeklungen ist, nicht singulär. Damit stellt sich die Frage nach der praktischen Verhältnisbestimmung von Ordnung und charismatischer Geisterfahrung.

III. Die Praxis der Verhältnisbestimmung von Ordnung und freiem Charisma

Das Ordnungsdenken und die ihm entsprechende Praxis haben sich im 2. Jahrhundert gegen den Montanismus und den Gnostizismus durchgesetzt. Der Montanismus begann als innerkirchliche Erweckungsbewegung und endete als bedeutungslose Sekte. Zur Zeit Augustins schließt sich ein Rest der afrikanischen Anhänger Tertullians der Großkirche an und bringt die eigene Basilika in deren Besitz ein⁶⁶. Die Gründe für die Trennung zwischen Großkirche und Montanismus liegen auf beiden Seiten. In der phrygischen Erweckungsbewegung herrschte von Anfang an ein Ton der Überspanntheit. Die Kirche hätte sich, wäre sie montanistisch geworden, vermutlich die Wege zur hellenistischen Umwelt verbaut. Sie wäre selbst die kleine Sekte in einer anders empfindenden Kultur geworden. Doch hätte die Kirche versuchen können, das montanistische Anliegen zu sehen und zu berücksichtigen. Statt dessen zog man nach anfänglicher Unsicherheit eine scharfe Trennungslinie und verstärkte die Macht der Ordnung. Es fehlten Persönlichkeiten, die großkirchliche und montanistische Anliegen in Einklang bringen konnten, Theologen vom Schlag des Clemens Alexandrinus und des Origenes, die gegenüber dem Gnostizismus eine solche Vermittlerposition einnahmen. Tertullian wurde durch Rigorismus und Einseitigkeit daran gehindert, diese Aufgabe wahrzunehmen. Die Konsequenz der großkirchlichen Antithese zum Montanismus war der Untergang des Propheten und die Schwächung des eschatologischen und charismatischen Elements. In der Folgezeit meldete sich das montanistische Anliegen deshalb auch eher am Rande als im Zentrum der Kirche. Man kann etwa an Joachim von Fiore, die Franziskanerspiritualen und an die Schwärmer und Täufer der Reformationszeit denken. Das Randgruppensein verstärkte die Tendenz zum Sektiererischen.

In einem Punkt allerdings scheint es ein Nachwirken montanistischer Gedanken in der Großkirche gegeben zu haben. Die afrikanische Ekklesiology enthält auch nach Tertullian in ihrer Sicht der Heiligkeit der Kirche

⁶⁶ Praedestinationis 1, 86 (PL 53, 617 A): Hic (Tertullianus) apud Carthaginem basilicam habit, ubi populi ad eum conveniebant. Quae basilica usque ad Aurelium episcopum fuit. Agente enim Augustino Hipponensi episcopo, et rationabiliter cum eis disputante, conversi sunt, Ecclesiamque suam sanctae Ecclesiae contulerunt.

ein subjektives Element. Bezeichnend ist der Streit zwischen Karthago und Rom über die Gültigkeit der sogenannten Ketzertaufe. Nach der römischen Theologie war eine in den von der Kirche getrennten Gruppen gespendete Taufe gültig. Mit dem heiligen Zeichen sei in einer objektiven Weise das Wirken des Heiligen Geistes verbunden. Für Cyprian, den Sprecher des afrikanischen Episkopats, ist die Wirkung des Sakraments erst dann gegeben, wenn es im Kreis von heiligen Menschen, in denen der Geist Gottes wirkt, gespendet wird. Cyprian sieht den Bischof als Exponenten der vom Gottesgeist geheiligten Kirche⁶⁷. Allerdings ist auch er ein Mann der Ordnung. Er stellt das subjektive Element der afrikanischen Sicht der Heiligkeit der Kirche flugs in einen objektiven Rahmen, indem er erklärt, daß der Heilige Geist nur in der um den Bischof gescharten katholischen Kirche wirkt. *Salus extra ecclesiam non est*⁶⁸. Tertullians Berufung auf den Gottesgeist diene der Legitimation einer strengen Ethik, Cyprian stellt den afrikanischen Heiligkeitsbegriff in den Dienst der katholischen Ordnung. In der Folgezeit machten die Donatisten die Gültigkeit der Sakramente abhängig von der sichtbaren und wahrnehmbaren Heiligkeit des Spenders. Demgegenüber bemühte sich Augustinus, die subjektive und objektive Sicht des Sakramentes zu versöhnen, indem er zwischen dem Charakter, der immer verliehen wird, und der *gratia*, die nur wirksam wird, wenn der Mensch ihr kein Hemmnis entgegensetzt, unterschied.

Der Gnostizismus ist wie der Montanismus von der Kirche abgelehnt worden. Die hauptsächlichsten Gründe dafür liegen in seiner Entweltlichungstendenz, mit der eine Relativierung des irdischen Lebens Jesu, des Auferstehungskerygmas und der Kirche als Institution gegeben war, in der Verkoppelung von Erlösung mit der gnostischen Erkenntnis, wodurch Nichtgnostikern das Heil entweder gänzlich abgesprochen oder in einer nur verminderten Form zugesagt wurde, und in der als abstrus angesehenen Spekulation der mythologischen Gnosis, die nur Eingeweihten verständlich war und über die man sich unter Berufung auf den gesunden Menschenverstand lustig machen konnte. Doch hatte der Gnostizismus Anwälte im kirchlichen Christentum, die ihm die häretischen Zähne zogen, um Kirchlichkeit und Bemühen um ein tieferes Verständnis des überkommenen Glaubens zu verbinden. Der christliche Gnostizismus hatte im Zugehen auf die hellenistische Umwelt die christliche Identität zumindest gefährdet. Clemens von Alexandrien und Origenes setzten die Linie der Apologeten fort und waren bestrebt, sowohl dem Bemühen um Identitätsbewahrung wie auch dem Anliegen der Relevanz des christlichen Glaubens gerecht zu werden. Die Gnosis wurde zu einem Motor christlicher Philosophie und Theo-

⁶⁷ Zum Verständnis des Bischofsamtes bei Cyprian vgl. *Campenhausen* (Anm. 55) 292–322.

⁶⁸ Ep. 73, 21 (CSEL 3, 2, 795, 3 f. Hartel).

logie; das Idealbild des gnostischen Pneumatikers gewann Einfluß auf die christliche Askese ⁶⁹.

Der Gnostiker des Clemens von Alexandrien ist der Weise, der sich als ein von Gott Beschenkter, als Charismatiker, um vollkommene Erkenntnis und Lebensführung müht und der als Pädagoge und Seelenführer anderen auf ihrem Weg zur Vollkommenheit hilft. Er ist Seelsorger, „Heilsbote und Heilsvermittler, weil er seinerseits schon mit dem Logos Christus in Gemeinschaft steht und darum auch seine Hörer durch Wort und Vorbild in diese Gemeinschaft ziehen kann . . .“ ⁷⁰. Clemens von Alexandrien steht in der Kirche, doch ist er nicht besonders an ihrer amtlichen Seite interessiert. Darin unterscheidet er sich von Origenes, der das Idealbild des gnostischen Pneumatikers mit dem kirchlichen Amt verbindet und den Kleriker an ihm mißt. Diese Identifizierung war von großer Bedeutung für die Entstehung des Zölibats der kirchlichen Amtsträger ⁷¹.

In der Identifizierung des Amtsträgers mit dem gnostischen Asketen zeigt sich die wachsende Bedeutung des kirchlichen Amtes. Diese Tendenz bewirkt auch eine Veränderung der Rolle des Konfessors ⁷². Nach dem Hirt des Hermas gebührt dem Märtyrer der Ehrenplatz vor dem Propheten und dem kirchlichen Amtsträger ⁷³. Die Kirchenordnung des Hippolyt bestimmt, daß dem Bekenner, der wegen des Namens des Herrn im Gefängnis lag, nicht die Hand zur Diakonats- oder Presbyteratsweihe aufgelegt wird, denn die Presbyterwürde erlangt er durch sein Bekenntnis. Wenn er aber als Bischof eingesetzt wird, soll ihm die Hand aufgelegt werden ⁷⁴. Der Endpunkt der Entwicklung fällt in die Zeit Cyprians ⁷⁵. Das Martyrium gewährt eine Anwartschaft auf die Eingliederung in den Klerus, es ersetzt jedoch nicht die Handauflegung. Das Bußprivileg der Konfessoren, solchen Christen, die in der Verfolgung abgefallen waren, den Frieden mit der Kirche zu gewähren, wird eingeschränkt ⁷⁶. Cyprian wandte sich dagegen, aufgrund der Fürsprache der Bekenner auf die offizielle Bußfrist zu verzichten. Der Bischof verwaltet das Bußinstitut, die Bekenner nehmen zusammen mit dem Klerus teil an der Beratung über die

⁶⁹ Vgl. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) (Münster 1964) 125–175.

⁷⁰ Campenhausen (Anm. 55) 228.

⁷¹ B. Kötting, Der Zölibat in der Alten Kirche (= Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westf. Wilhelms-Universität zu Münster 61) (Münster 1970) 27–31.

⁷² Vgl. B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 19 (1976) 7–23.

⁷³ Vis. 3, 1, 8 f. (GCS 48, 8, 17–9, 3 Whittaker).

⁷⁴ Traditio apostolica 9 (28 Botte).

⁷⁵ Kötting, Konfessor (Anm. 72) 11 f.

⁷⁶ Zum Bußprivileg der Märtyrer vgl. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= MBTh 36) (Münster 1973) 171–178.

Wiederaufnahme der in der Verfolgung Abgefallenen. Bald nach Cyprian galt die Fürbitte der Konfessoren nur mehr als Empfehlung an den Bischof, der sogar das Recht hatte, sich über ihre Stellungnahme hinwegzusetzen.

Das Märtyrertum endete mit den großen Verfolgungen. Nun tritt das Mönchtum das Erbe sowohl des gnostischen Pneumatikers als auch des Märtyrers an. Es entstand etwa gleichzeitig in Syrien und Ägypten aus dem innergemeindlichen Asketentum und ist dort gegeben, wo Asketen nicht mehr in den Gemeinden, sondern in einer von ihnen geschaffenen Sonderwelt außerhalb von ihnen lebten⁷⁷. Das ägyptische Mönchtum war zunächst eine Bewegung in der koptischen Landbevölkerung, geprägt von deren Mentalität⁷⁸. Im Verlauf des 4. Jahrhunderts gewann dann die alexandrinische Vollkommenheitslehre an Einfluß. Nachfolger der Märtyrer ist der Mönch insofern, als man seine asketische Mühe als ein tägliches Martyrium ansah⁷⁹. Auch das Mönchtum wurde zur festen Institution, im Osten weniger⁸⁰, im Abendland stärker. Doch blieb es offen für neue charismatische Aufbrüche. Daneben gab es weiterhin in der Kirche die vielen oft unerkannten Charismen des Alltags oder gelegentlich deutlichere Phänomene. Doch verstärkte sich aufs ganze gesehen bis in die Gegenwart der Zug zur Ordnung.

In der frühen Kirche wich der anfängliche Pluralismus allmählich allgemeinen festen Formen. Institutionen und Ordnung wurden immer wichtiger. Diese Entwicklung läßt sich als Antwort auf die Missionserfolge und als Bemühen um Einheit verstehen. Die größer werdende Kirche der Ökumene bedurfte einer allgemein geltenden festen Ordnung. Gegenüber Tendenzen der Abspaltung verstärkte man die Bedeutung des einheitsstiftenden Amtes. Die Kehrseite der Medaille war die Beschneidung der Wirksamkeit der freien Charismen und ein Verlust an Spontaneität. Wenn heute Gegengewichte spürbar werden, dann kann man sie als Korrektur an einer einlinigen Entwicklung ansehen.

⁷⁷ K. S. Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1975) 15.

⁷⁸ Vgl. Th. Baumeister, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums, in: ZKG 88 (1977) 145–160.

⁷⁹ Athan., Vita Antonii 46 u. 47 (PG 26, 909 u. 912). Vgl. E. E. Malone, The Monk and the Martyr, in: B. Steidle (Hrsg.), Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia. SA 38 (Rom 1956) 201–228, u. ders., The Monk and the Martyr. The Monk as Successor of the Martyr (Washington 1950).

⁸⁰ Vgl. etwa K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon, dem neuen Theologen (Leipzig 1898).

Franz Overbecks „Anfänge der patristischen Literatur“ und das „Unternehmen“ des Clemens von Alexandrien

Von ADOLF KNAUBER

Unter den relativ wenigen zu seinen Lebzeiten publizierten Arbeiten des Basler Kirchenhistorikers *Franz Overbeck*, die – gemessen an dem respektablen Umfang seines gesamten handschriftlichen wissenschaftlichen Nachlasses¹ – quantitativ eher unansehnlich erscheinen, ragt immer noch der 1882 veröffentlichte Aufsatz „Über die Anfänge der patristischen Literatur“ hervor². Er hat, schon „bei seinem Erscheinen als bahnbrechend“ geltend, inzwischen ein „fast klassisches Ansehen erlangt“³. Nicht von ungefähr liegt er seit 1954 im Nachdruck vor, „als selbständiges Buch sehr zu begrüßen“ (Karpp), zuletzt noch einmal 1965 aufgelegt⁴.

Von diesem Aufsatz ist seinerzeit der unmittelbare Anstoß zu den ersten Versuchen von *Harnack*, *Krüger*, *Batiffol*, *Jordan*, *Bardenhewer* u. a. ausgegangen, die eine Umorientierung der Patristik auf bewußt „formengeschichtliche“ (so Overbeck!) Aspekte zum Ziel hatten⁵. Als deren Hauptergebnis hat sich seither die (im einzelnen nicht exakt abgrenzbare) Unterscheidung zwischen der christlichen „Urliteratur“ und der sie ablösenden (theologisierenden) Schriftstellerei spezifisch „(weltlich-) literarischer“ Formgebung eingebürgert.

Overbeck erblickt den entscheidenden Wendepunkt dieses Umschwunges zur literarischen „Theologie“ (womit nach ihm der fatale Verweltlichungs- und Abfallsprozeß zum „*finis christianismi*“ hin ausgelöst worden

¹ Vgl. *Overbeckiana II: Der wissenschaftliche Nachlaß Franz Overbecks*, beschrieben von *Martin Tetz* (Basel 1962). Overbecks Nachlaß kam nach dem Tode seines „Erben“ *C. A. Bernoulli* 1937 in die Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel und liegt dort seit 1962 systematisch geordnet und für jedermann zugänglich; vgl. dazu jüngst *R. Wehrli*, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck* (Zürich 1977) 10–13.

² *Historische Zeitschrift* 48 (N. F. 12) (1882) 417–472.

³ So *R. Wehrli*, a. a. O. 27 bzw. *H. Karpp*, *Lateinische Patristik* in: *Theol. Rundschau* N. F. 24 (1956) 254. Nach *J. Dummer*, *Christliche Schriften im Rahmen der antiken Literatur* (in: *J. Irmscher / K. Treu*, *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller* [Berlin 1977] 66) ist Overbecks Arbeit „so etwas wie die Geburtsurkunde für die moderne literargeschichtliche Interpretation der frühchristlichen Literatur geworden“.

⁴ Basel (o. J.), Darmstadt 1954 und 1965 (= *Libelli* 15). Nach letzterer Ausgabe wird im Folgenden zitiert: = *Overbeck*, *Anfänge* 5–71.

⁵ *M. Tetz*, *Altchristliche Literaturgeschichte — Patrologie*, in: *Theol. Rundschau* N. F. 32 (1967) 1–42, bes. 11–26. Immer noch aktuell ist auch das Schlußkapitel von *A. Ehrhard*, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884–1900* (Freiburg 1900) 592–635.

sei)⁶ in Clemens von Alexandrien und dessen (als einheitliches „Werk“ bzw. „Lebenswerk“ betrachtetem) Schrifttum. Overbecks Konzeption wirkt „auch heute noch allenthalben spürbar nach“ (Tetz). Er ist der eigentliche Vater des Schlagworts vom alexandrinischen „Unternehmen“ geworden, das nunmehr seit bald 100 Jahren in die patristische und dogmengeschichtliche Fachliteratur eingegangen ist.

*Overbecks Stichwort vom „Unternehmen“ im theologisch-
geschichtlichen Kontext*

Für Overbeck war Clemens Alexandrinus der – erstmalig spezifisch „literarisch“ engagierte – Verfasser „des Werkes, das man vielleicht das *kühnste literarische Unternehmen* in der Geschichte der Kirche nennen kann“⁷. Der Gedanke, bald von Harnacks Dogmengeschichte – unter Verbesserung des Overbeckschen „vielleicht“ in „mit Recht“⁸ – beifällig aufgegriffen, begegnet uns seither auf Schritt und Tritt; ob man größere Gesamtdarstellungen zur Hand nimmt oder Einzelabhandlungen aufschlägt, allenthalben trifft man auf das nahezu modisch gewordene Stichwort vom „Unternehmen“, von der „enterprise de Clément“, von „Clement’s enterprise“, vom „programma iniziato da Clemente“⁹.

Damit nicht genug. Hinter dem zunächst harmlos erscheinenden Schlagwort steht ein ganzer Schwarm ideologischer Deutungen auf, in denen über Clemens und die ganze von ihm „initiierte Entwicklung“ der frühen Theologiegeschichte überhaupt das letzte Urteil gesprochen wird. Da ist die Rede bald von seinem „gefährlichen Unternehmen, die Religion in Religionsphilosophie umzuschmelzen“¹⁰, bald von dem „kühnen Versuch, mit den bis dahin errungenen Wahrheitswerten der Philosophie ein System der Theologie aufzubauen“¹¹. Bald heißt es, Clemens habe „sich als Hauptauf-

⁶ Vgl. A. Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums (Göttingen 1975) 73–77.

⁷ Overbeck, Anfänge 65; vgl. 60: „schriftstellerisches Unternehmen“; 64: „literarisches Unternehmen“.

⁸ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Freiburg 1886) 505; vgl. ebd.⁵ (Tübingen 1931) 642.

⁹ E. de Faye, Clément d’Alexandrie (Paris 1898) 147 (Nachdruck: Frankfurt 1967); R. B. Tollinton, Clement of Alexandria I (London 1914) 185; *Programma dei Modernisti*² (Torino 1911) 139; vgl. auch O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 2 (Freiburg 1914) 43.

¹⁰ A. Harnack, Dogmengeschichte² (Freiburg 1893) 112; vgl. seine Kapitelüberschrift „Die Umbildung der kirchlichen Überlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen kirchlichen Theologie und Dogmatik“ (ds.⁷ [Tübingen 1931] 139). Ähnlich Lehrbuch der Dogmengeschichte (s. Anm. 8) 643 f: Clemens „gestattete sich die kühnste Umbildung“ der christlich-kirchlichen Überlieferung dadurch, daß er sie „wirklich in wissenschaftliche Dogmatik verwandelt hat“.

¹¹ P. B. Pade, Logos Theos, Untersuchungen zur Logos-Christologie des Clemens von Alexandrien (Diss. theol. Rom 1939) 21; vgl. auch A. Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus (Bonn 1935) 221.

gabe die Aussöhnung und Verbindung von Christentum und weltlicher Weisheit“ gestellt. Im Bewußtsein, „am Anfang einer neuen Entwicklung zu stehen“, habe er „der griechischen Kultur, der weltlichen Weisheit das Daseinsrecht in der christlichen Kirche erkämpfen und mit den Mitteln griechischer Wissenschaft das Christentum selbst auf eine höhere Stufe einer ‚wahren Philosophie‘ erheben“ wollen¹². Es sei „ihm geradezu ein Anliegen des Herzens“ gewesen, „das beste Gut aus der philosophischen Tradition des Griechentums in die neue Zeit hinüberzuretten“; kurzum, er sei der erste gewesen, der „nicht nur in apologetischer Abzweckung, sondern grundsätzlich und mit vollem Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung dieses Unternehmens den inneren Ausgleich zwischen griechischer Philosophie und Christentum“ gesucht habe¹³. In diesem Sinne hat sich, wie bereits angedeutet, die Modernistendenschrift von 1907 auf Clemens' „programma della fusione tra la filosofia classica e il pensiero cristiano“ berufen. *R. Seeberg* hat in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte das Wort von „dem großen Amalgamierungsprozeß, den er vornahm“, geprägt und *C. A. Bernoulli* spricht in seiner (freilich nicht unumstrittenen) Wiedergabe der Overbeckschen Clemenskollateaneen schlechthin vom „Synkretismus des Clemens“¹⁴.

An entsprechend prägnanten Titeln und charakterisierenden Bezeichnungen hat es denn auch in der Folge nicht gefehlt. Den einen ist Clemens der „christliche Philosoph“¹⁵, „Platoniker“¹⁶, „Hellenist“¹⁷, den anderen gilt er als Verfechter eines „christlichen Liberalismus“¹⁸, wieder andere wollen in ihm den „eigentlichen Schöpfer der kirchlichen Theologie“¹⁹ erblicken, den „ersten Dogmatiker“ oder auch den „Mystagog der Gnosis“²⁰, den „kirch-

¹² *O. Stäblin* in der Einleitung seiner Clemensübersetzung (München 1934) 19 bzw. 58.

¹³ *J. Meifort*, *Der Platonismus bei Clemens von Alexandria* (Tübingen 1928) 2.

¹⁴ *Programma dei Modernisti* (s. Anm. 9) 139; *R. Seeberg*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig³ 1922) I 489; *C. A. Bernoulli*, in: *Klemens von Alexandria, die Teppiche (Stromateis). Der ursprüngliche Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck*, hg. von *C. A. Bernoulli* und *L. Früchtel* (Basel 1936), zit. = *Overbeck*, *Teppiche* 82, 84.

¹⁵ *E. Gilson* — *Ph. Böhner*, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*² (Paderborn 1952) 40; dieselbe Auffassung spricht sich schon im Titel aus bei *E. de Faye*, *De l'originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie*, in: *Annuaire de l'École des Hautes Études* (Paris 1919/20) 1–20.

¹⁶ *Ch. Bigg*, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford 1886); *R. P. Casey*, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, in: *Harv. Theol. Review* 18 (1925) 39–101. — *J. Meiforts* Arbeit (s. Anm. 13) erhebt Einspruch gegen diese Titulierung.

¹⁷ *R. E. Witt*, *The Hellenism of Clement of Alexandria*, in: *Class. Quarterly* 25 (1931) 195–204.

¹⁸ Vgl. die Clemensmonographie von *R. B. Tollinton* (s. Anm. 9) mit ihrem Untertitel „A Study in Christian Liberalism“.

¹⁹ *E. de Faye* (s. Anm. 9) S. II: „le véritable créateur de la théologie ecclésiastique“; vgl. auch *Harnack* (s. Anm. 10).

²⁰ So *F. Kattenbusch*, *Das apostolische Symbol II* (Leipzig 1900) 108.

lichen Gnostiker“²¹. Man spricht von seinem „dogmatischen System“, seiner „theologischen, dem gewöhnlichen Kirchenglauben übergeordneten Gnosis“²², man bezeichnet als „das Ziel, das Clemens der theologischen Geistesarbeit steckte, die Erhebung des Glaubens zum Wissen (Gnosis)“²³. „Sein Absehen“, betonen klassische Handbücher der Patrologie, sei, „die kirchliche Lehre spekulativ zu durchdringen und mit dem Zeitbewußtsein zu vermitteln“²⁴. Gleichzeitig setzt man an ihm aus: „Ein zuverlässiger Dolmetsch der kirchlichen Überlieferung ist er nicht gewesen. Einem starken Subjektivismus huldigend und eklektisch zu Werke gehend, hat er sich durch die platonische und stoische Philosophie auf bedenkliche Abwege führen lassen“²⁵. Dagegen steht wiederum andererseits *A. Harnacks* letztes im Druck veröffentlichtes Urteil: „Clemens Alexandrinus ist der einzig christlich fromme und wahrhaft freisinnige Theologe gewesen, den die Alte Kirche besessen hat.“²⁶ Und *C. A. Bernoulli* fügt beipflichtend hinzu: „Damit hat Harnack das Urteil, oder wenn man will, das Vorurteil formuliert, daß der Kirchenlehrer Klemens von Alexandrien der einzige Forschungsgegenstand der ferneren protestantischen Kirchenväterkunde sei, wenn sie sich im Altertum nach einem heute noch lebendigen Systematiker der christlichen Lehre umsehe, mit dem sich zu beschäftigen sich immer noch die Mühe lohne.“²⁷

Deshalb reizt die Frage nach dem Stellenwert des Overbeckschen Stichworts vom vielleicht „kühnsten literarischen Unternehmen“ der Alten Kirche und nach der Gültigkeit der damit Clemens zugeordneten Rolle für die Entstehung der „theologischen Literatur“²⁸.

Entscheidend für den Siegeslauf des Overbeckschen Zeitschriftenartikels, von dem man wissen muß, daß er von Hause aus ein druckfertig gemachter sogenannter „Aulavortrag“ für die bildungsfreudige Basler Bürgerschaft war (gehalten am 20. Dezember 1881)²⁹, ist die emphatisch lobende Bespre-

²¹ So *M. Werner*, Die Entstehung des christlichen Dogmas (Bern 1941) 129, 144, 172, 603.

²² Ebd. 550, 697.

²³ *A. Ehrhard*, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 290.

²⁴ Vgl. *O. Bardenheuer*, Patrologie³ (Freiburg 1910) 113.

²⁵ *O. Bardenheuer*, Gesch. d. altkirchl. Lit. (s. Anm. 9) II 2, 8.

²⁶ *A. Harnack*, Der Eros in der alten christlichen Literatur, in: Sitzungsber. d. Preuß. Akademie d. Wiss. (1918) 88. — Sein „persönliches“ Bekenntnis zu Clemens spricht Harnack in einem Brief an K. Holl aus: „Übrigens: Origenes verehere ich ohne Liebe, Tertullian liebe ich ohne Verehrung, Cyprian imponiert mir, Clemens Alexandrinus liebe, verehere und bestaune ich.“ *H. Karpp* (Hg.), Karl Holl (1866—1926), Briefwechsel mit Adolf von Harnack (Tübingen 1966) 34 datiert diesen Brief auf „1904, wahrscheinlich Frühsommer“, während Harnacks Tochter *Agnes von Zahn-Harnack* ihn auf 1899 ansetzt (Adolf von Harnack [Berlin-Tempelhof 1936] 261).

²⁷ *C. A. Bernoulli*, in: *Overbeck*, Teppiche 43.

²⁸ Diese Frage wird immer wieder aktuell; vgl. *K. Engelhardt*, Der Ort der Theologie bei den griechischen Vätern um 200 (Diss. theol. Heidelberg 1960) 2 ff, wo Overbecks Idee zur These erhoben wird, daß der literarische Gestaltungswille ein wichtiger Ansatz des Theologisierens überhaupt sei.

²⁹ Zu diesen Angaben vgl. *Bernoullis* Einleitung zu *Overbeck*, Teppiche 25.

chung geworden, die ihm *A. Harnack* bald folgen ließ. „Die Abhandlung Franz Overbecks . . .“, heißt es darin, „bringt mehr als ihr Titel angibt: sie enthält, um es kurz zu sagen, *Prolegomena* zu jeder künftigen altchristlichen *Literaturgeschichte*, und sie stellt die entscheidenden Gesichtspunkte fest, unter welchen die kirchliche Schriftstellerei der beiden ersten Jahrhunderte zu betrachten ist, – beides mit solcher Meisterschaft und in so siegreichen Ausführungen, daß an keinem wichtigen Punkte ein Widerspruch Aussicht auf Erfolg haben wird . . . Die Geschichte des Christentums, welche mit dem Montanismus abschließt, und die Geschichte des Christentums, welche mit den Versuchen, das Evangelium in die Formen der Welt einzubürgern, anhebt, hat auch in der Schriftstellerei ihre eigentümliche Ausprägung erhalten, oder vielmehr: das *Unternehmen*, dem *Christentum* eine *Literatur* zu geben, ist selbst eines der wichtigsten Mittel, durch welches sich die neuen Tendenzen offenbart und durchgesetzt haben.“³⁰ Harnack selbst, von dem man weiß, daß er anfangs auch sonstwie im Briefwechsel wie in persönlicher Aussprache Anregungen von dem im Grunde wenig geistesverwandten Basler Gelehrten empfangen hat, schreibt seine bekannte dogmengeschichtliche Deutung des alexandrinischen Clemens, zu der er wiederholt ausdrücklich Overbecks Gedanken anerkennend heranzieht³¹.

Im Geiste beider, Harnacks wie Overbecks, ist damit schließlich die Grundlinie der Clemensmonographie von *E. de Faye* vorgezeichnet. Sie hat in der Folgezeit, das darf man ohne Übertreibung sagen, die öffentliche Meinung über Clemens gemacht und auf Jahrzehnte hinaus beherrscht. De Faye gesteht im Anhang seines Buches, wie sehr ihn – nach dem „langen Stillstand des Wissens über die geschichtliche Bedeutung und den Einfluß seiner Ideen“ – der Artikel von Overbeck beeindruckt hat. Nach ihm ist Franz Overbeck der distinguerte Kritiker (*ce critique distingué*), der mit seiner Arbeit den Clemensstudien den ersten wirklichen fruchtbaren Anstoß (*la premiere impulsion vraiment féconde*) gegeben hat, indem er die Literatur der ersten zwei Jahrhunderte – „nicht als Theologe, sondern als Literaturgeschichtler“ – überprüft hat.

„Dieser Artikel“ schreibt de Faye, „hat große Beachtung gefunden. Er war gewissermaßen das Manifest der neuen kritischen Schule, die damals auf dem Gebiet der Patristik glanzvoll auftrat. Overbecks Arbeit ist überreich an ebenso treffenden wie originellen Ansichten (*abonde en vues aussi justes qu'originales*); sie verdient immer noch gelesen zu werden. Was Clemens betrifft, so sind die Seiten, die er ihm gewidmet hat, voll von Voraus-

³⁰ Zeitsch. f. Kirchengesch. 6 (1884) 120 f.

³¹ Vgl. *A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁵ I (Tübingen 1931) 638, 641 f, 649; vgl. 266 A. — Über die persönlichen (später — seiter 1898 — sehr gespannten) Beziehungen Overbecks zu Harnack siehe *Bernoulli*, in: *Overbeck*, Teppiche 36, und — noch konkreter (Bernoulli erheblich korrigierend) — *K. Blaser*, Harnack in der Kritik Overbecks, in: *Theol. Zeitsch.* 21 (1965) 96—112; dazu *R. Wehrli* (s. Anm. 1) 31 f.

ahnungen (pleines de ressentiments). Man findet hier im Keim mehrere der Ansichten, die seither den Sieg davongetragen haben.“³²

Mit dieser feierlichen Anerkennung ist die Richtung der nachfolgenden Literatur im wesentlichen bestimmt. Zwar korrigiert de Faye noch einiges an der Overbeckschen Auffassung; seine Gesamtschau aber bleibt im wesentlichen die gleiche³³. Auch in den Besprechungen des de Faye'schen Buches wird gerade Overbecks Führungsrolle sehr herausgestrichen. So beruft sich O. Stählin auf den „bedeutungsvollen Artikel“, und E. Preuschen wünscht ihn noch stärker berücksichtigt zu sehen: „Dieser Aufsatz hätte das Problem, um das es sich bei der Beurteilung der Schriftstellerei des Clemens handelt, noch schärfer fassen lassen können.“³⁴ Die gleiche Abhängigkeit von Overbeck zeigen auch C. Heussi und J. Munck, so sehr sie sich in Einzelheiten von de Faye entfernen. „Am getreuesten“ sei „der eigentümliche Charakter der Stromateis von F. Overbeck in seinen feinsinnigen Ausführungen getroffen“, meint Heussi, während Munck mit Nachdruck erklärt: „Overbecks Artikel . . . war und ist wichtig für das Verständnis von Klemens' Bedeutung in der Geschichte der christlichen Literatur.“³⁵ Den nachträglichen Herausgebern seiner Clemensübersetzung (1936) zufolge „hat Overbeck das große Verdienst, in seinem Aufsatz ‚Anfänge der patristischen Literatur‘ die richtige Beurteilung des Klemens angebahnt zu haben“³⁶. Dem pflichtete seinerzeit F. Buri bei mit der Feststellung, daß man die „geniale“ Sicht der „programmatischen Abhandlung“ Overbecks immer noch nicht genügend beachtet habe: „Kaum einer unter den neueren Clemensforschern dürfte ihn . . . so scharf in seinem Wesen erfaßt und so überzeugend innerhalb eines umfassenden geistesgeschichtlichen Zusammenhangs gedeutet haben wie der große Kenner der ganzen Materie: Franz Overbeck.“³⁷

Kein Wunder also, wenn Overbecks Deutung weiterlebt und anerkennd zitiert wird, wo immer über Clemens geschrieben wird: in den Enzyklopädiën, in literaturgeschichtlichen Handbüchern, in Monographien, in den Vorreden zu Ausgaben und Übersetzungen bis hinein in Dissertationen

³² E. de Faye (s. Anm. 9) 310 f.

³³ Vgl. bes. das Eingangskapitel (ebd. 117—125) des zweiten Teils (La Question historique), wo de Fayes Übereinstimmung mit Overbecks „Anfängen“ deutlich zutage tritt.

³⁴ O. Stählin in: Dt. Lit. Zeitung 20 (1899) 1241; E. Preuschen in: Berl. Philol. Wochenschr. 19 (1899) 838.

³⁵ K. Heussi, Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Paidagogos, in: Zeitsch. f. wiss. Theol. 45 (1902) 416 bzw. 498; J. Munck, Untersuchungen über Klemens von Alexandria (Stuttgart 1933) 9 Anm. 1.

³⁶ Vorwort des Stiftungsrates der Basler Franz Overbeck-Stiftung, in deren Namen C. A. Bernoulli die Stromateisübersetzung Overbecks herausgegeben hat; vgl. Overbeck, Teppiche s. v.

³⁷ F. Buri, Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff (Zürich 1911) 11 vgl. 14.

der jüngsten Zeit³⁸. Von Overbeck hat daher jede Auseinandersetzung mit dem Clemensbild der neueren Literatur und mit der heute noch kursierenden Deutung des alexandrinischen „Unternehmens“ ihren Ausgang zu nehmen.

Overbecks Clemensdeutung – methodisch betrachtet

Overbecks Aufsatz ist in seinem ersten allgemeinen Teil, der sich über die Methoden der traditionellen Patristik seiner Zeit ausspricht, immer noch interessant und durchaus aktuell. Fragwürdig werden seine Ausführungen erst an der Stelle, wo er „in dem Hauptwerke³⁹ des Clemens von Alexandrien die christliche Literatur profaner Form dahingelangt“ sieht, „daß sie ihr Dasein nicht auf die wechselnden Beziehungen der Kirche zur Außenwelt des Nichtchristlichen oder des Häretischen, sondern auf die eigenen, inneren und bleibenden Bedürfnisse der Kirche selbst gründet“⁴⁰. Zwar ist er sich (dieser Ausgangspunkt Overbecks bleibt methodisch entscheidend) der Notwendigkeit und zugleich Schwierigkeit durchaus bewußt, „von der Eigentümlichkeit der Form dieses Werkes eine Vorstellung zu gewinnen“, und er bedauert den „Mangel der Tradition über das Werk des Clemens“, wodurch es „für den gegenwärtigen Beobachter vollständig losgerissen von seinen ursprünglichen Anlässen und Beziehungen“ dastehe. Mit der Charakterisierung als „Erzeugnis der alexandrinischen Schule“, erklärt er, sei nicht viel mehr als der Ort des Entstehens angegeben, und der sei (– damit wird allerdings sofort ein bezeichnendes Postulat Overbeckscher Ideologie laut –) ein nicht etwa nur zufällig im Dunkel gebliebener Fleck der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts, sondern „ein Stück der wohlumschriebenen, schwarzen Provinz auf der Karte des Kirchenhistorikers dieser Zeit, in welcher die Anfänge aller Grundinstitutionen der Kirche liegen und mit ihnen

³⁸ Vgl. *N. Bonwetsch* in: Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche (Leipzig 1898) 156; *O. Bardenhewer* (s. Anm. 9) 52; *R. B. Tollinton* (s. Anm. 9) 185; *H. U. Meyboom*, Clemens Alexandrinus (Leiden 1912) 14; *O. Stählin* (s. Anm. 12) 60; *C. Mondésert* in: Clément d'Alexandrie, Stromates (= Sources Chrétiennes 30) (Paris 1951) 13; *K. Engelhardt* (s. Anm. 28) 2 ff; *E. Schrofner*, „Gnostisches“ Christentum bei Clemens von Alexandrien (Diss. theol. Innsbruck 1969) 2; vgl. auch *ders.*: Besprechung zu *J. Bernard*, Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien, in: Zeitsch. f. Kath. Theol. 92 (1970) 101.

³⁹ Overbeck bewegt sich von vornherein (und durchgehend) in der (falschen) Vorstellung von einem einheitlichen „Werk“ bzw. „(dreigliedrigen) Hauptwerk“; er sieht darin den „eigentlichen Fall eines in sich selbst geschlossenen, durch die gegenseitigen Beziehungen seiner einzelnen Glieder untereinander wohl zusammengehaltenen Ganzen“. Mehr als 25mal gebraucht er dabei die Vokabel „Werk“ (Anfänge 49, 51–58), 12mal den Terminus „Hauptwerk“ (ebd. 49 ff, 63, 67 f, 70) und spricht im gleichen Sinn von „Gesamtwerk“ (51). Von „Werken“ in der Mehrzahl ist in Overbecks Clemensreferat nie die Rede, vielmehr nur von „Gliedern“ oder „Teilen“ des clementinischen „Werkes“ (51, 53 ff).

⁴⁰ *Overbeck*, Anfänge 49. — Von hier ab folgen wir dem Gedankengang Overbecks (Hervorhebungen nachträglich!).

auch die der alexandrinischen Katechetenschule als des ersten Versuchs der Gestaltung des Verhältnisses zur Weltwissenschaft.

Unter diesen Umständen ist fürs nächste keine Aussicht, die Formen des Hauptwerkes des Clemens etwa aus dem Lehrgang der alexandrinischen Schule zu erklären, da dann eher von diesem Lehrgang aus dem Buche vielleicht etwas zu erfahren wäre. Eine unmittelbare Aufklärung, welche aber vom etwaigen Zusammenhang des Hauptwerkes des Clemens mit der alexandrinischen Schule nicht zu erhalten ist, bietet sich anderswoher vollends nicht dar. So ist denn der Literaturhistoriker zum historischen Verständnis dieses Werkes zunächst ausschließlich an diesen selbst gewiesen, eine Lage, deren Mißlichkeit jedem, der von der Aufgabe literaturhistorischer Untersuchungen eine Vorstellung hat, einleuchtet.⁴¹

Es sind an sich wertvolle methodische Grundsätze, die Overbeck hier aufstellt. Sie schreiben die Linie jeder Betrachtung vor, die den realhistorischen Gesichtswinkel in seiner ganzen Exaktheit einzuhalten sich bemühen müßte. Im Unterschied zu Overbeck allerdings muß jeder, dem das Schlagwort vom „Unternehmen des Clemens“ zunächst imponieren möchte, sich von vornherein die schillernde Mehrdeutigkeit dieser Vokabeln vor Augen halten. Ist nämlich der Autor auch nur irgendwie durch die Tradition nicht bloß als Schriftsteller, sondern als Lehrer bezeugt, so wird man sorgfältiger, als Overbeck es tut, ständig unterscheiden zwischen dem möglicherweise realen, literarischen und ideellen „Unternehmen.“

Man wird sich, was die Deutung eines solcherart dreifachen „Unternehmens“ angeht, darüber klar sein müssen, daß nur ein Gedankengang methodisch einwandfrei ist und Aussicht auf einen zuverlässigen Erfolg haben kann, der von der erstgenannten Fragestellung über die zweite zur dritten fortschreitet – oder, falls dies nicht direkt möglich sein sollte, zum mindesten von der zweiten unter indirektem Rückschluß auf die erste zur dritten vorstößt. Jedenfalls wird man nicht umgekehrt diese dritte, in irgendeinem vorgegenommenen Sinne schnellfertig beantworten, zum Ausgangspunkt des Ganzen nehmen dürfen. Vielmehr ist nur dann, wenn die Deutung des ideellen Anliegens an das Ende der Untersuchung gestellt wird, eine objektiv-zuverlässige, historisch-kritische Fragestellung gewährleistet.

Es besteht in der Tat Grund, sich nüchtern daran zu erinnern, daß die ideelle Charakterisierung eines geschichtlichen Vorgangs viel zu oft einer unhistorisch-retrospektiven Schau aus modernen Betrachtungsweisen heraus entspringt, als daß von hier aus der ursprüngliche Sinn und das wirkliche Anliegen der betreffenden historischen Erscheinung richtig wiedergegeben werden könnte. Dies gilt zumal dort, wo es sich um ein in seinem Genus literarium vielleicht noch wenig aufgehelltes Erzeugnis des antiken Schrifttums handelt. Mußte sich doch die Literaturkritik der letzten Jahrzehnte

⁴¹ Ebd. 50 f.

bereits des öfteren den Fehler eingestehen, da und dort zu Unrecht die so ganz moderne Auffassung von Literatur und literarischem Schaffen (mehr oder weniger bewußt) in die Betrachtung und Auslegung des antiken Buchwesens hineingetragen zu haben, als ob dieses ein rein ideelles Medium schriftlicher Gedankenmitteilung wäre, das – ganz allgemein auf das „lesefreudige Publikum“ eingestellt – nichts anderes als uneingeschränkste Publizität anstreben würde, ohne an konkret-singuläre Entstehungsbedingungen und Zwecke gebunden zu sein.

In Wirklichkeit hat das Alte Buch ganz andere Entstehungsbedingungen, andere Zwecksetzungen, andere Formen der Publikation und der technischen Aufmachung⁴², kurzum eine Unsumme von materiellen und formalen Besonderheiten, die bei der literargeschichtlichen Gesamtwertung und Deutung in Rechnung gestellt werden müssen, soll nicht ein im Grundentwurf völlig verzeichnetes Bild entstehen. Wer hier gefährliche Irrwege vermeiden will, wird das antike Buch – vor allem, falls es sich um eine ausgesprochene „Lehrschrift“ handelt, – wesenhaft im Rahmen seiner konkret-realen, mehr oder weniger singulären Umwelt sehen müssen, viel stärker jedenfalls als das moderne, das an sich eher universal im weiten, überpersönlichen Reiche des Geistes seine Wirksamkeit ausüben will und nicht einem konkreten räumlichen, zeitlichen oder persönlichen Anlaß oder Zweck verhaftet ist. Welch ungeahnt wertvolle Dienste dergleichen Einsichten bei der Deutung einer alten Schrift leisten können, haben seit 1912 Untersuchungen, wie jene von W. W. Jaeger über die Metaphysik des Aristoteles, gezeigt⁴³.

Auf unsern Fall – die Deutung des clementinischen „Unternehmens“ – angewandt, will die Überlegung folgendes besagen: Ist über das realgeschichtliche Unternehmen unseres Alexandriners nichts Weiteres bekannt als die schlichte Tatsache, daß er möglicherweise als „Lehrer“ in Alexandrien gewirkt hat, so ist – und das wäre auch für Overbeck notwendig gewesen – Clemens' literarischer Nachlass in erster Linie auf die Frage hin zu überprüfen, ob und inwieweit zum mindesten ein Teil seines Schrifttums möglicherweise im Zusammenhang mit einem etwaigen realen Lehrunternehmen zu sehen ist. Zeigt dann tatsächlich ein erster Blick auf Schriftgattung, Zwecksetzung, Adressaten usw. die Möglichkeit einer Verbindung mit einem derartigen realen Unternehmen, so ist dieses soweit wie möglich aus dem Schrifttum selbst nachgehend zu erschließen. Erst wenn das geschehen ist, kann und darf eine Deutung des ideellen Unternehmens versucht werden. Mit anderen Worten: von Clemens' ideengeschichtlicher Stellung dürfte erst dann die Rede sein, wenn zuvor über Sinn und Zweck seines differenzierten literarischen Schaffens mit den Mitteln der rein literarhistorischen Kritik, ja

⁴² Vgl. V. Burr, Editionstechnik, in: RAC 4, 597–610.

⁴³ W. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1912); vgl. bes. den 2. Teil (131–188).

darüber hinaus über Aufgaben und Methode eines etwaigen konkreten Lehrunternehmens (soweit dies möglich ist), zum mindesten aber über die Lebensbedingungen und -betätigungen des kirchlichen wie außerkirchlichen Christentums seiner näheren Umgebung die nötige Klarheit geschaffen worden ist.

Von all dem ist bis zur Stunde noch relativ wenig geleistet⁴⁴. Über alexandrinische Religionsphilosophie, kirchliche Gnosis, aufblühende spekulative Theologie, Clemens' Bewußtsein einer großen säkularen Aufgabe usw. kann man viel Hochklingendes lesen, über Sinn und Absicht seiner Stromateis Brauchbares eigentlich wenig, über seine „Schule“ und Lehrertätigkeit – nichts! Im Gegenteil, hier macht man durchweg den (methodisch unentschuld-baren) Fehlversuch, Clemens' literarisches Schaffen durch eine vorgefaßte, von modernen Strukturtheorien diktierte Meinung über ein angeblich ideelles Anliegen zu erklären, das man im Grunde noch nicht kennt. Eine solche Methode kann nur Mißtrauen hervorrufen.

Indes dürfen wir die Methodenkritik nicht überspannen. Zweifellos behält Overbeck insoweit recht, als uns bei Clemens die äußere Tradition gerade in der Frage nach seinem Schulbetrieb im Stich läßt. Für dessen Kenntnis bedeuten die allgemein gehaltene Kunde vom Bestehen eines „Didaskaleion“ in Alexandrien aufgrund spärlicher Rückschlüsse von Formen späterer Zeit aus und erst recht gewisse modern-retrospektive Begriffe, wie Katechetenschule oder theologische Hochschule und dergleichen⁴⁵, so gut wie nichts. Statt dessen sind wir für Clemens ausschließlich an die Erforschung des zweiten Punktes gewiesen: an die Erarbeitung eines möglichst lebendigen literarhistorischen Verständnisses seines Schrifttums, vor allem seiner Stromateis, um von da aus, falls und soweit dies möglich ist und etwaige Zusammenhänge zu ermitteln sind, Aufklärung über das reale „Schulunternehmen“ des „Lehrers“ von Alexandrien zu erhalten⁴⁶.

Overbecks sachlich verfehlter Start: die „Trilogie“

Overbeck beteuert zwar seine Absicht, sich an „das Werk des Clemens selbst“ wenden zu wollen⁴⁷. Dabei erweist sich aber als verhängnisvoll von

⁴⁴ Noch weithin gilt Harnacks Klage: „Die empfindlichste Lücke in unserem Wissen von der ältesten Kirchengeschichte ist unsere fast vollständige Unkenntnis der Geschichte des Christentums in Alexandrien und Ägypten . . . bis zum Jahre 180“ (*ders.*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴ II [Leipzig 1924] 706).

⁴⁵ Vgl. *H. Rahner*, Alexandrinische Schule, in *LTHK* I 323 ff; *A. Knauber*, Katechetenschulen, in: ebd. VI 34 f.

⁴⁶ Vgl. *A. Knauber*, Katechetenschule oder „Schulkatechumentat“; in: *Trier. Theol. Zeitsch.* 60 (1951) 243–266; *ders.*, Das Anliegen der Schule des Origenes zu Caesarea, in: *Münch. Theol. Zeitsch.* 19 (1968) 182–203.

⁴⁷ *Overbeck*, Anfänge 51. — Zu Overbecks Vorstellungen von „Werk“, „Hauptwerk“, „Gesamtwerk“ vgl. oben Anm. 39.

vornherein seine immerfort wiederkehrende Vorstellung von einer inneren Einheit und Geschlossenheit des clementinischen Schrifttums. Es ist der typische Fall einer retrospektiven Fehleinstellung (man „systematisiert“ den literarischen Nachlaß eines Mannes als sein „Lebenswerk“!), die mehr oder weniger bis auf den heutigen Tag in den patrologischen Handbüchern und Nachschlagewerken herumeistern. Sie ist als die eigentliche Wurzel eines zutiefst verzeichneten Clemensverständnisses zu betrachten. Wohl gesteht Overbeck sich ein, daß es wenige Werke gibt, die sich gegen eine literarkritische Betrachtung „spröder verhalten. Doch“, meint er, „mit den gehäuften Schwierigkeiten der Sache beginnt hier auch schon das Instruktive, welches das Werk für die Geschichte der ältesten christlichen Literatur hat“. Wer nach dieser Ankündigung glaubt, eine wirklich sachgemäße und gründliche literarkritische Untersuchung vorgelegt zu bekommen, sieht sich bald enttäuscht. Overbecks Ausführungen bewegen sich ständig im Wechsel zwischen Behauptungen und bildhaften Vergleichen. Behauptet wird zunächst – mit einem suggestiven „Unzweifelhaft“ und der oberflächlich hingeworfenen Anmerkung: „vgl. besonders Päd. 1, 1, 3“ – die (im übrigen bereits vor ihm allenthalben weitergereichte) Vorstellung von einer „Trilogie“.

„Wer das große noch erhaltene Hauptwerk des Clemens von Alexandrien beschreiben will, sieht sich vor den eigentümlichen Fall eines in sich selbst geschlossenen, durch die gegenseitigen Beziehungen seiner einzelnen Glieder unter einander wohl zusammengehaltenen Ganzen gestellt, dessen Glieder allein benannt sind, während das Ganze eines Namens oder Titels entbehrt und nur durch das innerliche Band des Zusammenhanges der einzelnen Glieder sich zu erkennen gibt.“⁴⁸

Bezüglich des fehlenden Gesamtstitels setzt sich Overbeck über seinen eigenen Einwand schnell hinweg mit der Erklärung, gerade dies erscheine „dem mit dem Werk Vertrauteren“ als „etwas dafür schon Charakteristisches“. Dann folgt sein erstes Bild:

Clemens gleiche „einem Schiffer, der sich zum ersten Mal auf ein unbekanntes Meer begibt und seine Reise wohl nicht ohne einen in gewissen Umrissen festgestellten Plan antritt, ihr Ziel aber nicht kennt und nicht deutlich weiß, wohin und wie weit er gelangen wird.“⁴⁹

Das Bild ist faszinierend; allein es spricht lediglich Overbecks vorgefaßten Lieblingsgedanken aus, wonach Clemens als der säkulare Wendepunkt in der Literatur- und Dogmengeschichte der kirchlichen Frühzeit anzusehen ist. Es setzt völlig a priori, d. h. noch ehe überhaupt etwas Greifbares ausgemacht ist, vor die eigentliche literarische Untersuchung bereits jenen Begriff vom mehr oder weniger bewußten ideengeschichtlichen „Unternehmen“. Damit wird die Methode auf den Kopf gestellt und die (von Overbeck selbst

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Overbeck, Anfänge 52.

geforderte) literarhistorische Untersuchung von vornherein abgefälscht. Die vage Vorstellung vom alexandrinischen Kolumbus hat sich bis zur Stunde gehalten. Und doch ist dieses Bild falsch.

„Die Absicht des Clemens“, so führt Overbeck unbewiesen behauptend und unter völliger Verkennung der Adressaten weiter aus, „ist keine geringere als eine Einführung in das Christentum oder, besser und dem Geiste des Werkes gemäßer gesagt, eine Einweihung in dasselbe . . . Allein die Aufgabe, die Clemens sich setzt, ist die Einführung in das *Innerste* und *Höchste* des Christentums selbst. Er will sozusagen mit einem Werk der Literatur *Christen* erst zu *vollkommenen Christen* machen, mit einem solchen Werk für den *Christen* nicht bloß wiederholen, was für ihn sonst schon das Leben geleistet hat, sondern ihn zu noch *Höherem*, als ihm die Formen der Initiation erschlossen haben . . ., emporführen.“⁵⁰

Es ist in der Tat nichts als eine unbewiesene Behauptung, die Overbeck hier aufstellt, eine Behauptung allerdings (das muß entschuldigend gesagt werden), die sich für ihn notwendig ergibt, und zwar als Folgerung aus der einmal angenommenen Grundvorstellung der „Trilogie“ (nachdem das angeblich „dritte Glied“ dieser Trilogie, die Stromateis, in solch komplizierter Form und Themenstellung sich darbietet, wie ein erster Blick auf ihr Äußeres nahelegt). Overbeck hat jedenfalls keine ernstliche literarische Analyse vorgenommen; sonst hätte er nicht unterschiedlos *Christen* als Adressaten des ganzen „Werkes“ und dazu noch als „Leser“ von „Literatur“ bezeichnen können, die den Zweck verfolge, „Christen“ erst zu „vollkommenen“ Christen zu machen. Er denkt gar nicht daran, Adressaten, Zwecksetzung, Tendenz, literarische Form und Struktur, Stil und nähere Bezeichnung, kurz alles, was das Genus literarium einer Schrift ausmacht, gründlich unter die Lupe zu nehmen, wie dies, gemessen an seiner jahrelangen Übersetzerbeschäftigung mit Clemens und angesichts der Wichtigkeit der Sache, unbedingt hätte erwartet werden können. Statt dessen hilft er sich wiederum mit einer bildhaften Analogie über die Schwierigkeit hinweg.

Clemens, sagt er, „entnimmt den Plan seines Werkes gewissermaßen dem Leben, übersetzt den idealen Lebensgang eines Christen der damaligen Zeit in die Form eines Buchs und fordert diesen Christen auf, die Wanderung zu wiederholen, um ihn nun bis zu den höchsten Zielen derselben zu geleiten.“⁵¹

Mit dieser Vorstellung von der Stufenfolge des „idealen“ christlichen „Lebensgangs“ ist Overbeck einer retrospektiven Ideenkonstruktion zum Opfer gefallen, die ihm offenbar von der (in die ersten Druckausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts eingeschmuggelten) Reihenfolge der Clemensschriften nahegelegt worden ist. Es fällt auf, daß seine Äußerung nahezu wörtlich auf die Deutung hinausläuft, die der dritte Clemensherausgeber *Daniel*

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

Heinsius auf der ersten Seite seiner (dem jungen Schwedenkönig Gustav Adolf gewidmeten) Clemensausgabe entwickelt hat: „Postremo, cum eodem modo quo in vita in religione semper sit proficiendum, octo libros De cognitione addidit.“⁵² Bereits 1550 hatte der Florentiner Humanist *Petrus Victorius* die Clemensschriften – abweichend von der bei Eusebius (und Hieronymus) überlieferten alten Ordnung⁵³ – in der neuen Reihenfolge Protreptikos – Paidagogos – Stromateis ediert. Vielleicht gab dabei die bloße Tatsache, daß sein Jugendfreund Marcello Cervini (der nachmalige Papst Marcellus II.) die beiden erstgenannten Schriften bereits anderswoher besaß (während ihm die damals einzig in der Medici-Bibliothek vorhandenen Stromateis noch abgingen) die banale Erklärung dafür ab, daß Victorius die Stromateis in seiner Druckausgabe an die dritte Stelle hinter Protreptikos und Paidagogos einstuft⁵⁴.

Der scheinbar belanglose Vorgang hat dahin geführt, daß man sich in der Folge zum Verständnis des so „trilogisch“ erscheinenden „Gesamtwerks“ auf den „mystischen Dreistufenweg“ berufen hat und darin den Stromateis die Rolle der „Einweihung in die höchsten Geheimnisse“ des Gnostikers zugewiesen hat. Daniel Heinsius ist es gewesen, der als erster diesen brillanten Vergleich beige-steuert hat⁵⁵. Er ist damit zum eigentlichen verantwortlichen Urheber der ideellen Fehleinstufung des Clemens geworden. Die von ihm eröffnete Schau, die das Anliegen der Stromateis von vornherein in eine zwar bestechende, aber falsche Perspektive lenkte, machte bald Schule, da Heinsius' Ausgabe lange Zeit „die Vulgata“⁵⁶ der Clemensschriften war und mit ihren drei Nachdrucken lange den Markt beherrscht hat. Seine Sicht geht dann weiter auch in die Anmerkungen der Ausgaben von *Potter* (1715) und *Dindorf* (1869) ein. Auf sie hat schließlich Franz Overbeck vermittels der von ihm benutzten Dindorfschen Ausgabe (vgl. seine Anmerkungen 26 und 28 f) zurückgegriffen. Sein feuilletonistisches Essai „Über die Anfänge der patristischen Literatur“ verrät mit der erwähnten Terminologie („Einweihung“, „zur Aufnahme der höchsten Güter“, „letzte Weihen des Christentums“) deutlich die Abhängigkeit von der durch Heinsius inaugurierten Konzeption.

Overbeck ist es gewesen, der die somit einmal festgelegte Fehldeutung erst so recht kolportiert hat, die bis auf den heutigen Tag bewußt oder un-

⁵² *Daniel Heinsius* (Leiden 1616) fol. a² sq.

⁵³ Eusebius, *Hist. eccl.* VI 13 f; Hieronymus, *De vir. ill.* 38.

⁵⁴ Vielleicht spielten dabei auch editionsästhetische Erwägungen eine Rolle. Eine sensationelle Editio princeps konnte mit dem schwungvollen Proömium des Protreptikos vorteilhafter anheben als mit dem (in der Handschrift fehlenden) verderbten Anfang der Stromateis, der sich dafür schlecht eignete.

⁵⁵ Heinsius gibt dafür das Stichwort in den *Adnotationes* seiner Ausgabe (Leiden 1616) p. 39: „Itaque quemadmodum in multis etiam in ordine

⁵⁶ So O. Stählin in: GCS 12 (Clemens Alexandrinus I) LXVIII.

bewußt die ganze Clemensschätzung gefangen hält⁵⁷. In Wirklichkeit stellen die Stromateis nicht die dritte (Hoch-) Stufe eines innerkirchlich aufsteigenden Lehrganges dar; sie spiegeln eher eine Anfangsstufe „protreptisch-pädagogischer“ Führung wider, diese allerdings auf einer besonderen Ebene, nämlich auf die besondere Situation außenstehender, nichtkirchlicher Adressaten hin orientiert, in einem besonderen literarischen Genus artikuliert und dementsprechend mit einer besonderen „Editionsweise“ einhergehend. Die Stromateis (und deren „Fortsetzung“: die Hypotyposen sind ausgesprochenenmaßen Schulschriftum, dem Milieu der „Schule“ und dem Schulgebrauch vorbehalten und, wie hier üblich, mit einer gewissen modischen Exklusivität und literarischen Anspruchslosigkeit nur „privatim“, d. h. im Schülerkreis „ediert“ (während Protreptikos und Paidagogos als regelrecht bibliopolisch herausgebrachte Schriften mit publizistischem Anspruch auftreten). Das alles ist in Overbecks „kritischer Betrachtung“ nicht einmal ansatzweise zum Vorschein gekommen. Immer wieder verläßt er den Boden der von ihm selbst aufgestellten literarkritischen Grundsätzen. Statt das in Frage stehende Schriftum streng literarisch zu erschließen, greift er vorzeitig auf das (für ihn völlig im Dunkel liegende) realhistorische Feld über, noch ehe es durch eben jene Erforschung aufgehellt werden könnte. Mit anderen Worten: er versucht, Unbekanntes durch noch Unbekannteres zu erklären. Das ist um so befremdlicher, als er selbst gerade die Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens kurz zuvor förmlich betont hat⁵⁸; um so bedauerlicher in seinen Auswirkungen jedenfalls insofern, als gerade diese Vorstellung vom „Unternehmen“ des Clemens als einer „Einweihung von Christen“ in die „höchste Form des Christentums“ sich bis auf den heutigen Tag hartnäckig in der Clemensliteratur gehalten hat⁵⁹. Eine differenziertere literarkritische Erforschung der clementinischen Stromateis wird ihr jedes Recht auf ernsthafte Beachtung absprechen müssen: Einführung von Christen in ein *höheres* – das sogenannte „gnostische“ – Christentum, wie man es bisher gedeutet hat, ist weder die Absicht der vermeintlichen Trilogie insgesamt noch der Stromateis im besonderen.

Protreptikos, Paidagogos und Stromateis in Overbecks Sicht

Overbeck selbst kommt im Verfolg seiner grundlegenden Fehldeutung zu unhaltbaren Konsequenzen.

⁵⁷ Vgl. A. Knauber, Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts, in: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten I (Münster 1970) 305 f.

⁵⁸ Overbeck, Anfänge 50.

⁵⁹ Vgl. z. B. C. Andresen, Geschichte des Christentums I (Stuttgart 1975) 26; die immanente Konsequenz solcher Clemensdeutung zeigt sich dann z. B. bei K. Engelhardt (s. Anm. 28) 143 ff: „Theologie als reflektierendes Erkennen ist daher ein allgemein gültiges, jeden Christen verpflichtendes Phänomen.“

Nach seiner Auffassung ist „der Leser des Protreptikus kein anderer als der des ganzen Werkes, von welchem er ein Stück ist, d. h. dieser Leser ist kein Heide, sondern ein Christ, und das Heidentum, welches Clemens bestrittet und bekehren will, ist nicht sowohl das Heidentum draußen als das Heidentum in der Kirche selbst.“⁶⁰

Diese Idee ist völlig abwegig; sie ist auch in der weiteren Clemensforschung kaum noch ernsthaft vertreten worden⁶¹. Sie zeigt aber deutlich, wo der Fehler liegt: Overbeck hat selbst in dem verhältnismäßig einfach liegenden Fall des Protreptikus nicht den geringsten Versuch gemacht, in eingehender analytischer Betrachtung Adressaten, Zweck und literarische Eigenart der Schrift zu ermitteln; er ist einfach seiner vorgefaßten Konzeption von der „Einheit“ des „dreigliedrigen Werkes“ zum Opfer gefallen.

Über den Paidagogos gleitet Overbeck merkwürdigerweise rasch hinweg. Anscheinend gilt er ihm von vornherein zu sehr als bloße „Zwischenstufe“. Leider ist dies auch in der nachfolgenden Literatur das Los des Buches geblieben⁶². Daß Overbeck nicht von ihm aus der Deutung der clementinischen Schriftstellerei versucht hat, war (und bleibt) für die Geschichte der altchristlichen Literatur aufs Ganze gesehen ein schmerzlicher Ausfall. Gerade am Paidagogos hätte die von Overbeck eingebrachte Fragestellung ihren passendsten Anknüpfungspunkt finden können.

Man traut aber seinen Sinnen kaum, wenn man Overbeck beim Übergang zur Betrachtung der Stromateis reden hört von der „weit unmittelbareren und leichter anschaulichen Belehrung, welche in literaturhistorischer Beziehung der letzte Teil des Werkes des Clemens gewährt“. Würde man nicht anderweitig, daß Overbeck – schon 15 Jahre zuvor – die Stromateis in ihrem ganzen Umfang ins Deutsche übersetzt hat, eine solche Aussage könnte Zweifel hervorrufen, ob er dieses Werk überhaupt eingehender studiert habe⁶³. Es zeigt sich jedenfalls hier (was auch an bestimmten Mängeln seiner Übersetzung vom Vorschein kommt), daß Overbeck zu einem intimeren literarischen Verständnis der Stromateis nie gelangt ist. Gleich der nächste Satz fördert wiederum die Wurzel des obigen merkwürdig simplifizierenden Urteils zutage; es ist die alte unbewiesene Grundvorstellung:

„Mit dem Pädagogen nämlich ist die moralische oder praktische Erziehung des Logos vollendet und der Zögling damit in den Stand gesetzt, die letzten Weihen des Christentums zu empfangen, d. h. er ist nach der Auf-

⁶⁰ Overbeck, Anfänge 53.

⁶¹ E. Schrofner (s. Anm. 38) 13 versucht, sie wieder aufzugreifen.

⁶² Abgesehen von Wendlands quellenkritischer Untersuchung (und einigen kulturgeschichtlichen Erhebungen) ist dem Genus literarium des Paidagogos lange Zeit kein sonderliches Interesse zuteil geworden; vgl. A. Knauber, Ein frühchristliches Handbuch katechumentaler Glaubensinitiation, in: Münch. Theol. Zeitsch. 23 (1972) 313.

⁶³ Overbeck, Anfänge 55. — Bernoulli hebt Overbecks „bereits seit 15 Jahren betriebene Klemensforschung hervor (Overbeck, Teppiche 58).

fassung des Clemens reif für die *Wissenschaft* oder, wie sich Clemens selbst ausdrückt, für die *Gnosis*, die *wissenschaftliche* oder *theoretische Erkenntnis* der bis jetzt von ihm auch in der Praxis betätigten Wahrheiten des Christentums. Diese ihm im höchsten Sinne zu erschließen, ist die Aufgabe des dritten und letzten Teils des clementinischen Werks.“⁶⁴

Zwar folgen an dieser Stelle gewisse Ansätze zu einer summarischen, bezeichnenderweise (wie die nachgetragenen Anmerkungen 26–30 zeigen) stark verkürzenden Betrachtung⁶⁵, zunächst des Titels „Stromateis“, dann der angekündigten und doch fehlenden „Fortsetzung“, der „auffallenden Planlosigkeit“, mit der Clemens „alle Probleme theoretischer und praktischer Art, welche bis dahin *in* der christlichen Kirche aufgetaucht waren“, berühre, und schließlich die, wie Overbeck meint, „mit den viel tiefer liegenden Schwierigkeiten des schriftstellerischen Unternehmens“ zusammenhängende, bewußt „dem mysteriösen Inhalt der christlichen Überzeugung zur Verhüllung“ dienende „Formlosigkeit“, die den „verborgenen Sinn“ der Sätze „nur den dazu reifen und sich darum bemühenden Leser erkennen lassen wolle“⁶⁶.

Es ist allerdings wiederum äußerst bezeichnend, wie sehr Overbeck gerade in diesem ganzen Abschnitt die literarkritischen Fragen nur oberflächlich angeht. Unbekümmert um die klaren Zeugnisse von Eusebius, Hieronymus, Photius schiebt er die (immerhin doch an sich) denkbare Möglichkeit etwaiger Überlieferungsschäden der handschriftlichen Periode beiseite.

Für ihn steht fest: Diese Fortsetzung existiert . . . nicht mehr, und keine Nachricht meldet etwas darüber, ob sie jemals existiert hat. Für die Vermutung, daß sie niemals zustande gekommen ist, läßt sich wenigstens sagen, daß das vom Werke wirklich Vorliegende nichts natürlicher erscheinen läßt.“⁶⁷

Schnellfertig findet Overbeck die Erklärung dafür wiederum in seinem beliebten bildhaften Vergleich: „Nichts könnte in der Tat weniger befremden, als der müde, ja verzweifelnde Schriftsteller auf eine Vollendung seines Werkes förmlich verzichtet hätte. Ist er doch am Schlusse seines 7. Buches im Grunde nicht weiter als an dem des ersten und überhaupt in der Lage, noch an dieser Stelle seines Werks, mit dem Schillerschen Pilgrim vor dem großen Meere, welchem ihn der Strom zugetrieben hat, dessen Wogen er sich auf seiner Wanderung überließ, auszurufen:

Vor mir liegt's, in weiter Ferne,
Näher bin ich nicht dem Ziel.

Für den Leser des Clemens wenigstens ist es ganz unmöglich zu bestimmen, an welchem Punkte seiner Darstellung er sich am Schlusse des 7. Buches der Stromateis befindet und irgendwie abzuschätzen, wie viel und was noch alles bis zu einem Ende des Werks fehlt. So wie es bis dahin fortgegangen ist, konnte es vielmehr bis in die Unendlichkeit fortgehen.“⁶⁸

⁶⁴ Overbeck, Anfänge 55.

⁶⁵ Overbeck, Anfänge 56–62.

⁶⁶ Overbeck, Anfänge 60.

⁶⁷ Overbeck, Anfänge 57.

⁶⁸ Overbeck, Anfänge 57–58.

Was die Inhaltsbestimmung der Stromateis betrifft, macht Overbeck keinen ernsthafteren Versuch, im einzelnen einem etwa vorhandenen Gedankenaufbau exakt nachzugehen. Er bleibt bei einem äußerst oberflächlichen Eindruck stehen; nach ihm „berührt Clemens alle Probleme theoretischer und praktischer Art, welche bis dahin in der christlichen Kirche aufgetaucht waren: Sinn der Offenbarungsurkunden der christlichen Kirche Alten und Neuen Testaments, Wert und Bedeutung der griechischen Philosophie, Verhältnis des Christentums zu den heidnischen Religionen, die wichtigsten Fragen der christlichen Moral, – Ehe und Ehelosigkeit, Askese überhaupt, Märtyrertum und dergleichen mehr, – aber all das mit der größten Planlosigkeit, es unzählige Male fallen zu lassen und wieder aufnehmend, niemals aber zu irgend einem Abschluß bringend, so daß man in der Tat von keinem einzigen der im Buche angefaßten Probleme sagen kann, daß es irgendwo darin erledigt, der Schriftsteller damit ganz fertig wäre.“⁶⁹

Zwar spürt er, daß dieser allgemeine Eindruck der Regellosigkeit keineswegs von den Ansichten des Clemens selbst ausgeht, „als fehle es diesen sonderlich an Abgeschlossenheit und Bestimmtheit. Im Gegenteil: in allen erwähnten Problemen hat Clemens Ansichten von größter Deutlichkeit und sogar sehr charakturvoller Bestimmtheit.“⁷⁰ Aber auch dieser richtig verspürte Widerspruch gibt ihm keinerlei Anlaß, wenigstens noch zum Schluß den Weg der genauen und, wenn es sein muß, kleinlichen Inhaltsanalyse einzuschlagen. Auch hier hilft er sich mit der bildhaften Anfangsvorstellung weiter: Clemens überlasse sich „aufs Geratewohl dem Spiel der Wellen des Stromes, in welchen er sich einmal gestürzt“ habe⁷¹. Das ist alles, was Overbeck aus dem clementinischen „*Geständnis* im Vorwort des 4. Buches“ (wie er diesen wichtigsten Schlüsseltext unter den aufschlußreichen Proömien der Stromateis nennt) herausliest. Dennoch – so betont er noch einmal – „wäre nichts verkehrter, als diese auffallende Planlosigkeit aus der Unbeholfenheit des Schriftstellers sich erklären zu wollen“. Mit Recht weist er dazu auf die „vorhergegangenen Teile des Gesamtwerks“ (!) hin, „von welchen namentlich der Proteptikus sich gerade durch seine Form vor allen sonst erhaltenen apologetischen Schriften der griechischen Väter auszeichnet und namentlich beweist, wie schön Clemens einen Gegenstand durch Steigerung zu seinem Schlusse hinanzuführen versteht.“⁷²

Hier spätestens wäre noch einmal die Stelle gewesen, wo Overbeck – womöglich unter Zuhilfenahme von buch- und editions geschichtlichen Erkenntnissen⁷³ – die literarische Sonderform der Stromateis gerade durch den

⁶⁹ Overbeck, Anfänge 58 f. ⁷⁰ Overbeck, Anfänge 59.

⁷¹ Ebd. ⁷² Overbeck, Anfänge 59 f.

⁷³ Bedauerlich ist, daß Overbeck von den (seit 1877 erschienenen) ersten Studien von T. Birt über das Verhältnis des antiken Buchwesens zur Literatur keine Notiz genommen hat (Birts epochemachendes Hauptwerk ist allerdings erst 1882 erschienen).

genaueren Vergleich mit Protreptikos und Paidagogos hätte herausstellen können. Allein auch hier hält ihn seine im wahrsten Sinne des Wortes „fesselnde“ Idee vom „dreigliedrigen Hauptwerk“ gefangen. Infolgedessen wird ihm die innerhalb der Stromateis nicht minder spürbare ausgesprochen protreptisch-propagandistische Tendenz, ihre Ausrichtung auf die Gewinnung nichtchristlicher bzw. außerhalb der Kirche stehender Adressaten gar nicht bewußt. Sie hat ihm nicht bewußt werden können, weil ihm die zum Ausgangspunkt genommene Konzeption vom clementinischen Schrifttum als einer einheitlich und durchgehend an „Christen“ gerichteten und als förmlich innerkirchliches Literaturwerk abgefaßten „Trilogie“ den Blick dafür von vornherein verstellt hat.

Statt zu sachlicher Literaturkritik greift er noch einmal zu Bildern, diesmal Clemens' eigenen Äußerungen entnommen: die Stromateis gleichen einem bunten Wiesenteppich bzw. einem mit Obstbäumen durchsetzten Wildpark (VII Strom 111 bzw. VI Strom 2)⁷⁴. Overbeck verkennt den eigentlichen Sinn des „Verhüllungs“-Stils der Stromateis, wenn er, wiederum irregeleitet durch die Trilogievorstellung, dafür die Erklärung gibt: „Wie wenn Clemens den Leser, den er sich vorstellt und den er vorzubereiten schon auf einem so langen und wohlbedachten Wege sich bemüht hat durch Protreptikos und Pädagogus, immer noch nicht für reif und würdig hielte, um zur Wahrheit zugelassen zu werden, wird ihm diese auch in der dritten, abschließenden Schrift nur in einer Form gereicht, die sie ihm teilweise vorenthält.“⁷⁵

Hätte Overbeck den hier gebotenen und einzig zum Ziel führenden Weg eingeschlagen: sich in exakter Einzeluntersuchung zu vergewissern über die von Clemens tatsächlich ins Auge gefaßten Adressaten der Stromateis und die betont protreptisch-pädagogische Rücksichtnahme der Schrift auf pagane „Weisheits“-Schüler und auf die (eine gewisse Polemik bedingenden) konkreten Verhältnisse des zeitgenössischen „akademischen“ Schulmilieus, und hätte er sich gleichzeitig der vielfältigen, dort üblichen Stilformen, wie bewußter Anlehnung an typische Muster und Gemeinplätze des hellenischen Schulschrifttums, erinnert, – dann hätte er den Stromateis und damit dem ganzen clementinischen „Unternehmen“ zweifellos die richtigere Deutung geben können. So aber kommt er infolge seiner falschen Ausgangsvorstellung von vermeintlich innerkirchlichen Adressaten, die auf eine höhere Stufe des Glaubensverständnisses gebracht werden sollten, zu der vorschnellen Schlußfolgerung: „Nach dieser Übersicht über das Ganze leuchtet auch ein, daß mit diesem merkwürdigen Denkmal des ältesten christlichen Alexandrinismus das Ziel erreicht ist . . . Hier endlich sind nach den . . . vorbereitenden Stadien der Apologetik und Polemik in der Tat die Formen der

⁷⁴ Overbeck, Anfänge 60 f.

⁷⁵ Overbeck, Anfänge 61.

allgemeinen Weltliteratur ein Organ des eigenen inneren Lebens der Kirchen selbst geworden. Nicht nur mit einem ganz unzweideutig an *Christen* gerichteten Literaturwerk, sondern mit einem *Literaturwerk im ausgezeichneten Sinn* hat man es zu tun. Schon das Umfassende seines Planes *schließt* jeden Gedanken an die Möglichkeit einer *Mündlichkeit* seiner Form *aus*. Es wendet sich auch an das *ideale Publikum*, von welchem schon oben als dem Adressaten jedes echten Literaturwerks die Rede war.⁷⁶

Soviel Sätze, soviel Fragezeichen und Irrtümer! Das gerade Gegenteil wird durch eine unvoreingenommene literarkritische Betrachtung nahegelegt. Die Stromateis sind letztlich auf heidnische, nicht kirchlich-christliche Adressaten zugeschnitten. Sie erscheinen nicht als ein „Literaturwerk im ausgezeichneten Sinn“, sondern eher als eine Art Sach- und Handbuch für den konkreten Unterrichtsbetrieb. Eine dahinterstehende Form der „Mündlichkeit“ ist bei ihnen nicht nur möglich, sondern angesichts ihrer spezifischen formengeschichtlichen Eigenart geradezu gegeben. Schließlich wenden sie sich nicht an das „ideale Publikum“, sondern sind – allen Anzeichen nach zu schließen – für eine Auswertung durch einen (christlichen) „Lehrer“ in einem besonders gearteten, mehr oder weniger privaten Freundeskreis „philosophisch“ interessierter, nichtchristlicher „Hörer“ bestimmt⁷⁷, also doch (– und daran ändert auch Bernoullis begeisterte Zustimmung zu Overbecks These nichts –) am Ende ein „Gelegenheitswerk“ mit einem „beschränkten“ und „irgendwie lokal oder momentan gebundenen Interessentenkreis“⁷⁸.

Nach solchen Mängeln in den Prämissen ist es nicht verwunderlich, wenn Overbecks Urteil über das „literarische Werk“ des Clemens zwangsläufig in den einmal eingeschlagenen Bahnen verläuft und am Ende der Sackgasse, in die er geraten ist, nur jene Deutung des clementinischen „Unternehmens“ übrig bleibt, die wir mit ihrem einprägsamen Stichwort zur Diskussion gestellt haben:

„Nicht persönlich also, sondern wohl und ganz in der Lage des Verfassers des Werks, das man vielleicht das *kühnste literarische Unternehmen* in der Geschichte der Kirche nennen kann, muß die Scheu begründet sein, mit welcher Clemens vorgeht. Sie ist es, wenn er wirklich ein *Anfänger* gewesen ist, der etwas *wagte*, was vor ihm noch niemand gewagt hatte. Ein solcher Anfänger aber ist er in der Tat . . ., wenn er *zuerst* das Christentum

⁷⁶ Overbeck, Anfänge 63.

⁷⁷ Zu „Hörer“ vgl. Clemens I Strom 19, 4; 55, 4; II Strom 2, 1; 3, 1 (Stählin I 13, 24; 35, 25; 113, 19; 114, 11) u. ö.

⁷⁸ Was Bernoulli in seiner Einleitung zu Overbeck, Teppiche („Overbecks analytische Arbeit an Klemens“) S. 71 bestreitet. — Wie weit damit bereits der Begriff „Veröffentlichung“ (ἐκδοσις) über das bloße „Vorlesen“ vor dem (privaten) Schulpublikum hinaus — verwirklicht wurde, ist eine Frage für sich; vgl. V. Burr (s. Anm. 42) 598.

in den Formen der profanen *Weltliteratur* für die *christliche Gemeinde selbst* darzustellen unternommen hat.“⁷⁹

Overbecks „Literatur“-Begriff und die patristische Hermeneutik

Ist Overbecks Deutung des clementinischen „Unternehmens“ richtig und verlässlich? – Um es rundheraus zu sagen: Nein! Methodisch jedenfalls nicht. Und inwieweit sachlich –, das muß eine wirklich literarkritische Untersuchung des clementinischen Schrifttums herausstellen⁸⁰.

Overbecks „Anfänge der patristischen Literatur“ haben sich selbst das Urteil gesprochen. Die methodischen Forderungen, die er darin aufgestellt hat, hat gerade er am wenigsten erfüllt. Erst betont er mit Nachdruck, daß er als „Literaturhistoriker zum historischen Verständnis dieses Werkes zunächst ausschließlich an dieses selbst gewiesen“ sei, – „eine Lage, deren Mißlichkeit jedem, der von der Aufgabe literaturhistorischer Untersuchungen eine Vorstellung hat, einleuchtet“⁸¹, und hinterher schlägt er selbst ein Verfahren ein, das alles andere als literarkritisch und historisch zu nennen ist. Immer wieder läßt er sich, statt sein Urteil von einer nüchtern-kritischen Textanalyse abhängig zu machen, im vornherein vom begeisterten Schwung vorgefaßter bildhafter Vorstellungen fortreißen. An nicht weniger als fünf entscheidenden Punkten seines Gedankengangs flüchtet er sich, anstatt Beweise zu bieten, in den (oratorisch vielleicht eindrucksvollen, aber wissenschaftlich nicht stichhaltigen) Vergleich.

Wer seinen Artikel im Zusammenhang liest, der kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Overbeck nicht bloß sein Urteil über Clemens, sondern seine ganze Betrachtung der „Anfänge der patristischen Literatur“ unter das gebieterische Diktat seiner „theologischen“ Fundamentalthese gestellt hat, die ihn bekanntlich die Geschichte des Frühchristentums als einen unaufhaltsamen Abfallsprozeß, als eine zunehmende Umkehrung des ursprünglichen, wie er meint, radikal-weltfeindlich auf eschatologische Naherwartung fixierten Christentums auffassen heißt⁸². Wohin ihn diese Rechnung mit doppelten Unbekannten geführt hat, zeigt sich gegen Ende seiner Abhandlung, wo er (– mit der Nebenbemerkung, daß „dies nicht die Seite

⁷⁹ Overbeck, Anfänge 65.

⁸⁰ Nach Munk, Untersuchungen über Klemens von Alexandria (Stuttgart 1933), G. Lazzati, Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino (Milano 1939), W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Berlin 1952) hat zuletzt A. Méhat eine umfangreiche „Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie“ vorgelegt (Paris 1966), die von verschiedenen Seiten her in das Labyrinth der Stromateis Wege zu bahnen sich bemüht, ohne allerdings zum authentischen Eingang durchzufinden; auch er kommt leider – wie Munk, Stäblin (s. Anm. 12), Lazzati und Völker – nicht von der (Overbeckschen) Idee los, die Adressaten der Stromateis seien getaufte (in die tiefere Gnosis einzuführende) Christen.

⁸¹ Siehe oben zu Anm. 41.

der Sache“ sei, „von welcher die vorliegende Abhandlung sie zu betrachten sich vorgenommen“ habe –) alles auf den Nenner seiner Grundthese bringt:

„Nun ist jedes Literaturwerk ein Symptom seines Publikums. Daher wird auch keine Darstellung der frühesten Entwicklung der christlichen Literatur bis Clemens, wie die gegebene, ihrer Formenerklärung sicher sein können, ohne auch die Veränderungen verfolgt zu haben, die sich in derselben Periode mit dem christlichen Publikum vollzogen“. Für ihn ist es eine Tatsache, daß „das Werk des Clemens nichts Geringeres voraussetzen kann, als daß das christliche Publikum halb heidnisch geworden oder daß das griechisch-römische Heidentum in die Kirche selbst eingezogen ist.“⁸³

So ist für Overbeck der alexandrinische Clemens der gesuchte Punkt, an dem Urchristentum und Frühkatholizismus am tiefsten auseinanderklaffen und mit dem „Totenschein“⁸⁴ des kanonisierten christlichen Urschrifttums die neue Epoche der kulturbejahenden großkirchlich-theologischen Weltliteratur anhebt, „in dem Augenblick . . ., wo das Christentum für Christen selbst (!) sich in die Formen der profanen Weltliteratur zu kleiden beginnt und die christliche Kirche vollständig aufhört, eine Schranke für die griechisch-römische Literatur zu sein“⁸⁵. In diesem Sinne hat ihn A. Harnack in seiner begeisternden Besprechung⁸⁶ verstanden und danach seine eigene bekannte These von der „Hellenisierung des Christentums“ ausgebaut. Mögen sich darüber die Dogmengeschichtler weiter unterhalten, Overbecks verfehlte Clemensschau wird man für diese Auseinandersetzung nicht mehr so unbesehen wie bisher ins Feld führen können.

Zur Zusammenfassung des Urteils über Overbeck als „Vater der modernen Clemensdeutung“ lassen sich – in einer allerdings wesentlich abgewandelten Sinnrichtung – kaum bezeichnendere Worte finden als die, mit denen C. A. Bernoulli 1936 in seiner Einleitung zur Stromateis-Übersetzung Overbecks die „intuitive Meisterschaft“ seines Lehrers und Altersfreundes gefeiert hat.

„Bei aller Ehre, welche dem Verfasser die Abhandlung, ‚Anfänge der patristischen Literatur‘ vom Jahre 1882 eintrug, hat sie die richtige Auffassung dieses Vorgangs doch von der Einsicht in sein Wesen eher abgelenkt. Es wurde angenommen, Overbeck habe als Kritiker den Clemens entdeckt.

⁸² Bekanntlich lagen Overbecks diesbezügliche Frühschriften, besonders „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (1873) damals bereits nahezu ein Jahrzehnt zurück.

⁸³ Overbeck, Anfänge 66.

⁸⁴ So Overbeck selbst; vgl. R. Wehrli, Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck (Zürich 1977) 157. Vgl. auch Overbeck, Anfänge 67: Ein Werk „wie das des Clemens . . . war allerdings vor dem Tode der christlichen Urliteratur nicht möglich, dieser Tod aber in der Tat auch bei der Aufstellung des Kanons eben eingetreten.“

⁸⁵ Overbeck, Anfänge 66.

⁸⁶ Siehe oben zu Anm. 30.

Als ein Überrest seiner gelehrten Analyse sei ihm die Bedeutung des Kirchenlehrers von Alexandrien sozusagen auf der Hand zurückgeblieben.

Eben gerade das ist nicht der Fall. Nicht die trennende Klinge des Auseinanderlegens hat die merkwürdige und Jahrhunderte hindurch zurückgestellte, von der Kirche hintangesetzte Persönlichkeit des ersten griechischen Weltchristen vom Format eines mächtigen Denkers uns wieder nahegebracht; denn alles andere ist jener Aufsatz gewesen als einfach die Addition so und so vieler Einzelheiten, die der Forscher in den Schriften des Clemens wahrnahm.

Vielmehr hat Overbeck in seiner Klemensabhandlung ein ungeteiltes, von keinerlei Analyse angenagtes Gesamtbild mit dem Spiegel seines glücklichen Geistes aufgefangen und mit der wiedergegebenen Fähigkeit seines Geistes zur Weitergabe an andere festgehalten. Klemens kam auf ihn zugeschritten, und Overbeck hat nicht an ihm vorbeigeschaut, sondern hat ihn – als Ganzes, also als Persönlichkeit – in sich aufgenommen . . .

Die kritische Meisterschaft einer bedeutenden Gelehrsamkeit kann in ihrem persönlichen Träger, wenn es sich in ihm um eine schöpferische Persönlichkeit handelt, sozusagen ihren Eingebungs Augenblick heben, nicht anders als ein Künstler . . . Ein solcher vertiefender Arbeitsaugenblick war bei Prof. Franz Overbeck eingetreten, als er seine bereits seit fünfzehn Jahren betriebene Klemensforschung in einem für gebildete Zuhörer bestimmten Gesamtbild des alexandrinischen Kirchenlehrers zusammenfaßte . . . Damals ist Overbeck als Kritiker faustisch ‚zu den Müttern‘ herabgesunken, d. h. auf seine Weise zum Künstler geworden.“⁸⁷

Panegyriker mögen sich bei der Charakterisierung ihres Helden für Fähigkeiten solcher Art begeistern, den Historiker kann Bernoulli – augenscheinlich treffendes – Urteil nur zutiefst bestärken in der Zurückhaltung und im Mißtrauen gegenüber derlei „Schauungen“ eines „schöpferischen Eingebungs Augenblicks“ (wenn damit die kritisch-analytische Methode überflüssig gemacht oder hinfällig werden soll).

Bei aller Anerkennung von Einzelbeobachtungen⁸⁸ wird Overbecks feuilletonistisches Essai – zum mindesten, was die Beurteilung des Clemens von Alexandrien und seines „literarischen Unternehmens“ betrifft – nicht mehr den unwidersprochenen Autoritätsgrad für sich beanspruchen können, den man ihm bislang beigegeben hat.

⁸⁷ C. A. Bernoulli, in: *Overbeck*, Teppich 57 f.

⁸⁸ Das gilt vor allem für seine Beobachtung, daß man bereits mit der frühchristlichen Apologetik – in der man „die Sprache eines draußen stehenden Publikums redet“ (um so „das Christentum einem nichtchristlichen Publikum in der ihm geläufigen Sprache der allgemeinen Literatur annehmbar“ zu machen) – „den Boden der allgemeinen Literatur betreten hat“; vgl. *Overbeck*, Anfänge 44, 46, 47. Die Analogie der altchristlichen Apologetik als der „Elementarschule“ (65) hätte ihn eigentlich auf den richtigen Weg bringen können, den er – in der Sackgasse der Trilogiekonzeption – verfehlt hat.

Der Niederschlag der Apostolizitätsthematik in der Volksfrömmigkeit, der Kunst und Architektur der Alten Kirche

Von GEORG GÜNTER BLUM

Neben vielfältigen schriftlichen Zeugnissen theologischen Denkens über apostolische Tradition und Sukzession gibt es aus der Zeit der Alten Kirche zahlreiche monumentale und künstlerische Relikte, die darüber Auskunft geben, welche Rolle die Apostel als Vermittler der Offenbarung in der Gemeindefrömmigkeit und im gottesdienstlichen Leben des frühen Christentums spielten. Für ein Gesamtbild des Entwicklungsprozesses dieses Vorstellungskreises ist es deshalb unerlässlich, außer den literarischen Quellen ebenso die Überreste künstlerischer und architektonischer Gestaltung zu untersuchen und diese beiden verschiedenen Ausdrucksformen kirchlichen Lebens als sich einander ergänzende Aspekte ein und derselben Überlieferung zu verstehen.

Es soll deshalb hier versucht werden, die zahlreichen Einzelerkenntnisse auf dem Gebiet der christlichen Archäologie zur Konzeption des Apostolischen zusammenhängend darzustellen und in eine geschichtliche Entwicklung einzuordnen. Aufgrund eines solchen Überblicks wird es dann möglich sein, den Befund der theologischen Literatur¹ nicht nur als isolierte Theologie- und Dogmengeschichte, sondern in seinem ganzheitlichen Verhältnis zur Glaubensgeschichte des alten Christentums zu interpretieren.

Es liegt nahe, daß die frühesten Zeugnisse nichtliterarischer Art über die Apostel in Zusammenhang stehen mit ihren Grabstätten. Der älteste Bericht über die Verehrung eines Apostelgrabes findet sich in einem Brief des Bischofs Polycrates von Ephesus an den römischen Bischof Victor

¹ Vgl. hierzu G. G. Blum, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 9) (Berlin-Hamburg 1963); *ders.*, Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians, in: Kerygma und Dogma 9 (1963) 102-121; *ders.*, Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolyt, in: ZNW 55 (1964) 95-110, *ders.*, Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 28) (Göttingen 1971) passim und den zusammenfassenden Art. des Verfassers „Apostolizität“ (Alte Kirche), in: Theologische Realenzyklopädie 3 (1979). Einen Überblick über den ikonographischen Befund geben J. Ficker, Die Darstellung der Apostel in der altkirchlichen Kunst. Eine ikonographische Studie (Leipzig 1887); J. Kollwitz, Art. Christusbild, in: RAC 3 (1957) 1-23 und J. Myslivec, Art. Apostel, in: Lexikon der Christlichen Ikonographie 1 (1969) 150-173.

(189–198). Polycrates spricht hier vom Grab des Apostels Philippus in Hierapolis, den er allerdings mit dem gleichnamigen Diakon und Evangelisten aus der Apostelgeschichte (6,4) verwechselt, und der Ruhestätte des Apostels Johannes in Ephesus (Eusebius, hist. eccl. III, 31, 3–4). Da diese Grabstätte eine immer größer werdende Zahl von Gläubigen anzog, wurde im 4. Jh. über ihr ein neunteiliger Quadratraum errichtet, dem man später drei dreischiffige Zugänge hinzufügte. In iustinianischer Zeit wurde dann dieses Grab von der ersten kreuzförmigen Fünfkuppelkirche überbaut, die das Vorbild abgab für die neue Apostelkirche in Konstantinopel ².

Über die Verehrung von Gedenkstätten des Petrus und Paulus berichtet, wahrscheinlich in Auseinandersetzung mit der gegen Rom gerichteten Berufung montanistischer Kreise auf Apostelgräber in Kleinasien, der römische Presbyter Gaius in seinem Dialog mit Proclus: „Ich kann dir die Siegesdenkmäler der Apostel zeigen. Du magst auf den Vatikan gehen oder auf die Straße nach Ostia, du findest die Siegesdenkmäler der Apostel, die diese Kirche gegründet haben“ (Eusebius, hist. eccl. II, 25, 6–7). Obwohl mit *τρόπαιον* ursprünglich nicht der Ort der Bestattung, sondern ein Erinnerungszeichen gemeint ist an die Stelle, wo das Martyrium stattfand, handelt es sich nach der polemischen Intention dieser Aussage wie auch nach dem Verständnis des Eusebius hier sicherlich um Begräbnisplätze.

Die aus dem 2. Jh. stammende Aedicula an der roten Mauer der unter der Confessio von St. Peter ausgegrabenen vatikanischen Nekropole konnte als das von Gaius erwähnte *Tropaion* identifiziert werden, da Graffiti erweisen, daß an dieser Stelle Christus, Maria und Petrus in volkstümlicher Weise verehrt wurden, bevor Konstantin diese Aedicula als Memoria des Apostels Petrus wahrscheinlich 315 mit einem Marmordenkmal verkleiden ließ, um nach 324 an diesem Ort über dem aufgefüllten Hanggelände der Nekropole den Bau der ersten Peterskirche zu beginnen ³.

Wie die Ausgrabungen unter S. Paolo fuori le mura gezeigt haben, galt eine ähnliche volkstümliche Verehrung auch der Begräbnisstätte des Paulus an der Via Ostiensis. Ebenso wie auf dem Vatikan bestand auch hier ein *Tropaion*, wenn auch in anderer Form, das in den Unterbau der Apsis der konstantinischen Basilika eingefügt wurde ⁴.

Die gemeinsame Verehrung von Petrus und Paulus ad Catacumbas an der Via Appia, wo Konstantin die im 9. Jh. nach dem hl. Sebastian benannte Basilica Apostolorum errichten ließ, wird zum erstenmal bezeugt

² Der Ausgrabungsbericht findet sich bei *F. Knoll*, Forschungen in Ephesus 4, 3: Die Johanneskirche (Wien 1951).

³ Hierzu s. zuletzt *M. Guarducci*, Die Ausgrabungen unter St. Peter, in: *R. Klein* (Hrsg.), Das frühe Christentum im Römischen Staat (= Wege der Forschung 257) (Darmstadt 1971) 363–414, 373 ff.

⁴ Vgl. *E. Kirschbaum*, Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom (Frankfurt/M. 1974) 184–192.

für den 29. Juni 258. Dies ergibt sich aus der Kombination zweier Notizen im Verzeichnis der Märtyrerfeste des römischen Chronographen von 354 und im Martyrologium Hieronymianum⁵. Die Ausgrabungen unter S. Sebastiano förderten zwar keine Apostelgräber zutage, aber eine Kultstätte in einer sogenannten *triclia*, deren zahlreiche Graffiti Kunde geben von *refrigeria*, von Totenmahlfeiern, die der Anrufung der beiden Apostel um ihre Fürbitte dienten. Die Erinnerung an diesen Ort der Apostelverehrung bewahrt auch ein Epigramm des Papstes Damasus (366–384): *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes – nomina quisq(ue) Petri pariter Pauliq(ue) requiris . . .*⁶

Ob diese gemeinsame Verehrung der beiden Apostel an der Via Appia auf eine zeitweilige Überführung ihrer Gebeine ad Catacumbas während der valerianischen Verfolgung zurückzuführen ist⁷ oder nur die Schädel von Petrus und Paulus transferiert wurden, da nach römischem Recht als Grab die Stätte gilt, wo das Haupt bestattet ist⁸ – der 29. Juni wäre dann das Datum dieser Translation, das später in den gemeinsamen Todestag der beiden Apostel umgedeutet wurde –, oder ob hier nur eine Ersatzkultstätte errichtet war für die nicht mehr betretbaren Friedhöfe auf dem Vatikan und an der Via Ostiensis⁹, ob es sich hier um das Zentrum der Apostelverehrung einer schismatischen oder privaten Gruppe gehandelt hat¹⁰ oder ob die Erinnerung an einen gemeinsamen Wohnort der beiden Apostel eine entscheidende Rolle spielte¹¹, ob an der Via Appia vielleicht sogar der ursprüngliche Begräbnisort der beiden Apostel gelegen hat, bevor ihre Gebeine in die konstantinischen Kirchen verlegt wurden¹², oder ob aus Unkenntnis der wahren Apostelgräber schon sehr früh rivalisierende Ansichten aufgekommen waren, denen Konstantin durch die Errichtung

⁵ *Th. Mommsen* (Hrsg.), *Chronica minora* 1 (Berlin 1891) 71 = *H. Lietzmann* (Hrsg.), *Die drei ältesten Martyrologien* (= *Kleine Texte* 2) (Bonn 1903) 3 und *ActaSS*, Nov. 2, 2; hierzu s. *J. P. Kirsch*, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum* (= *LQF* 7–8) (Münster 1924) 20 ff.

⁶ PL 13, 383A–383B = *A. Ferrua*, *Epigrammata Damasiana* (Rom 1942) 141.

⁷ Dies vermutete zuerst *L. Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Paris 1886) CIV–CVII. Ähnlich argumentiert auch *H. Lietzmann*, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien* (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 1) (Berlin–Leipzig³ 1955).

⁸ Diese zuerst von *E. Josi* geäußerte Vermutung wurde aufgegriffen von *R. Schilling*, *Est-il possible de donner une réponse au problème soulevé par le double culte de St. Pierre au Vatican et à St. Sébastien?*, in: *RivAC* 42 (1966) 287–295, 290 ff. Vgl. auch *Kirschbaum* (Anm. 4) 209.

⁹ So *H. Delehaye*, *Les origines du cultes des martyres* (Bruxelles 1905) 264 ff.

¹⁰ So *L. K. Mohlberg*, *Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten Memoria Apostolorum an der Appischen Straße*, in: *Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold* (Beuron 1952) 57–74 und *H. Chadwick*, *St. Peter and Paul in Rome: The Problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas*, in: *JThS* 8 (1957) 31–52.

¹¹ Diese Hypothese vertritt *Guarducci* (Anm. 3) 406 ff.

¹² Dies vermutete *P. Styger*, *Römische Märtyrergeprüfte* 1 (Berlin 1935) 15 ff.

von drei Apostelbasiliken Rechnung trug¹³, das alles sind mehr oder minder begründete Hypothesen, die zu keinem schlüssigen und endgültigen Beweis führen. Auch das etwas um 300 eingeführte Fest der Stuhlfeier Petri am 22. Februar dürfte auf das ursprünglich heidnische Familienfest der *cara cognatio* zurückgehen, das auch die römische Gemeinde zum Gedächtnis ihres Gründers beim Totenmahl vereinigte. Es war dies die *Cathedra*, das „Sesselmahl“ um den leeren, für den Toten reservierten Stuhl¹⁴. Da die Kirche diese Art von Totengedächtnis ablehnen mußte, wurde es umgedeutet zum Gedenktag der Stuhlbesteigung Petri, wobei die Doppeldeutigkeit von *Cathedra* als Bezeichnung einer Totenmahlfeier und als Ausdruck für die apostolisch-bischöfliche Amtsgewalt diesen Bedeutungswandel begünstigte. Vorbereitet war diese Umformung durch die im 3. Jh. steigende Hochschätzung des Ordinationstages des römischen Bischofs und der Jahresfeier seines Amtsantritts als *Natale Petri de Cathedra*, aus der dann der Gedächtnistag der Besteigung des römischen Bischofsstuhles durch Petrus wurde.

Zusätzlich zum Fest der beiden Apostel Petrus und Paulus wurde im Orient im Unterschied zur römischen Liturgie das Fest aller Apostel eingeführt, das im Menologion der Chrysostomusliturgie auf den 30. Juni fällt. Dieser Tag der 12 Apostel geht offenbar auf das starke Bedürfnis zurück, auch dem apostolischen Gesamtkollegium eine besondere liturgische Verehrung zuteil werden zu lassen.

Die frühesten bildlichen Darstellungen von Aposteln finden sich in Rom in der gnostischen Katakomba am Viale Manzoni, die wahrscheinlich von den bei Hippolyt erwähnten Naassenern erbaut wurde. Eindeutig handelt es sich um die Apostel bei den zwölf Männern, die mit Jesus beim Mahl versammelt sind¹⁵. Auch die ursprünglich zwölf Gestalten, die den Sockel der Wände zwischen drei Gräbern zieren, sind als Apostel zu deuten, und zwar im gnostischen Sinne als mystagogische Führer der Verstorbenen¹⁶. Diese Bilder könnten motiviert sein durch die Antithese zur römischen Gemeinde, in der schon im 2. Jh. den Märtyrern und Aposteln die Kraft der Fürbitte für Verstorbene zugesprochen wurde.

Daß die ältesten Apostelbilder ganz der Christusthematik untergeordnet waren, zeigen die Fresken des auf dem Meere wandelnden Petrus in der

¹³ So *Th. Klauser*, Die römische Petrustradition im Lichte der neueren Ausgrabungen unter der Peterskirche (Köln-Opladen 1956) 33–87.

¹⁴ Vgl. *Th. Klauser*, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike (= LQF 9) (Münster 1927) 152 ff.

¹⁵ *J. Wilpert*, Le pitture dell'ipogeo di Aurelio delizioso presso il Viale Manzoni in Roma, in: *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 3, 1, 2 (Roma 1924) 1–43, Taf. XVII.

¹⁶ *Wilpert*, pitture (Anm. 15) XIV–XV; *J. Carcopino*, De Pythagore aux apôtres. Études sur la conversion du monde Romain (Paris 1956) 189 ff.

Hauskirche von Dura-Europos¹⁷ und der Speisung der 5000 an der Attika des Grabes des Clodius Hermes unter S. Sebastiano¹⁸. Diese Darstellungen sind noch ohne jegliche Individualisierung und Typisierung. Eine besondere physiognomische Charakterisierung des Petrus und Paulus ist erst seit der Mitte des 4. Jh. nachzuweisen. Allerdings spricht schon Eusebius davon, daß er farbige Bilder der beiden Apostel gesehen habe (hist. eccl. VII, 18,4).

In eigenständiger Bedeutung erscheinen einzelne Apostel zum erstenmal auf biblischen Friessarkophagen der spättetrarchischen Zeit. Die Orans in der Mittelachse steht zwischen zwei Aposteln, die auf dem Floriasarkophag von Saragossa durch Namensbeischrift als Petrus und Paulus gekennzeichnet sind¹⁹. In ihrem Wartezustand zwischen Tod und Auferstehung empfiehlt sie sich ihrer Fürsprache. Etwa zur selben Zeit tritt neben das Bild des guten Hirten, des Wundertäters und des Orpheus auf Katakombenfresken das Motiv der Gesprächsrunde. Nach dem Vorbild und dem feststehendem Typus eines antiken Philosophenkollegiums sitzen 6 Apostel als Empfänger der Offenbarung um Christus als den Lehrer der wahren Philosophie²⁰. Auf anderen Fresken der konstantinischen Zeit sitzt Christus meist inmitten der 12 Apostel als Überbringer des Evangeliums, in der Linken eine Rolle und die Rechte zum Sprechgestus erhoben²¹. Die Apostel sind hier nicht mehr passive Begleiter ihres Herrn, sondern Zeugen und beauftragte Träger der Offenbarung. Wegen seines hohen Alters ist dieses Ikonogramm kaum auf die Apsismalerei zurückzuführen²². Sicherlich ist es aber nicht nur aus der Literatur- und Formtradition, sondern aus der Wirklichkeit kirchlicher Verkündigung zu interpretieren. Dies wird im 4. Jh. deutlich an den Fresken von SS. Marco e Marcelino²³ und der Hermes- und Domitillakatakombe²⁴. Die Apostel sitzen oder stehen um den auf einer Cathedra erhöhten Christus, wobei einmal Petrus und Paulus sitzend gegenüber den übrigen stehenden Aposteln herausgestellt werden²⁵. Die Ausläufer dieses Motivs finden sich noch in den

¹⁷ Vgl. E. Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates: Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11 (1939) 1–80, 13 und A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I. (München 1967) Abb. 62.

¹⁸ Lietzmann, Petrus und Paulus (Anm. 7) Taf. 9.

¹⁹ J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi 1–2 (Rom 1929–1932) 229, 8.

²⁰ So zum Beispiel bei dem Deckengemälde in SS. Pietro e Marcellino; vgl. J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903) 96.

²¹ Z. B. Wilpert, Malereien (Anm. 20) 126; 148, 2; 155, 2; 170; 177; 193.

²² Eine solche Rückführung versucht Chr. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (= Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie 4) (Wiesbaden 1960) 8 ff.

²³ Wilpert, Malereien (Anm. 20) 177, 1.

²⁴ Ebd. 126; 148, 2; 152; 155.

²⁵ Ebd. 193.

nach der Überlieferung rekonstruierbaren Apsisbildern der Basilica Severiana in Neapel²⁶, von S. Sabina in Rom²⁷ und dem noch erhaltenen vom Ende des 4. Jh. stammenden Apsismosaik von S. Aquilino in Mailand²⁸. Seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. wird diese Thematik aber meistens eschatologisch interpretiert, mit Bildelementen herrscherlicher Repräsentation überformt und mit der *traditio legis* verbunden (s. u.). Nur vereinzelt finden sich schon in spättetrarchischer Zeit Adorationszenen im Stile des Hofzeremoniells, die dann polemisch gegen den Kaiserkult gerichtet sind. Christus als Herrscher ist umgeben von zwei Aposteln. Von beiden Seiten nahen sich je zwei proskynierende Gestalten mit verhüllten Händen²⁹. Erst in spätkonstantinischer Zeit gewinnt diese Komposition nach dem Vorbild imperialer Repräsentationskunst größere Bedeutung. Die apostolische Huldigung gilt jetzt dem Kosmokrator, der über dem Himmelsgewölbe thront, das Caelus über sich spannt.

Noch vor die konstantinische Wende fällt die Einführung eines Petruszyklus in das Bildprogramm der römischen Sarkophage. Auf der einen Seite der von zwei Aposteln umgebenen Orans oder des lehrenden Christus stehen Wunderdarstellungen wie die Heilung des Gichtbrüchigen, des Blinden und die Auferstehung des Lazarus. Diesen Bildern entsprechen auf der anderen Seite die nach Joh 21 die Beauftragung zum Hirtenamt andeutende Hahnscene³⁰, die Gefangenenführung des Apostels und das nach apokrypher Tradition gestaltete Quellwunder Petri, das als Typus der Taufe und Kirchengründung das Quellwunder des Moses ablöst³¹. Die Hahnscene kann später zum alleinigen Ausdruck apostolischer Sendung werden und selbständig in Verbindung mit der Siegessäule erscheinen³². Das Kompositionsschema der Christus-Petrus-Friessarkophage³³ wird fortgesetzt auf Riefelsarkophagen mit Christus-Petrus-Eckszenen, besonders der Gegenüberstellung des Quellwunders mit der Lazarusaufweckung³⁴, manchmal auch erweitert durch eine Leseszene, die als Symbol der römi-

²⁶ *Ihm* (Anm. 22) 175 f.

²⁷ Ebd. 151 f.

²⁸ *M. van Berchem* – *E. Clouzot*, *Mosaïques Chrétiennes du IVme au Xme siècle* (Genève 1924) 60; *W. F. Volbach*, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom. Aufnahmen von Max Hirmer* (München 1958) 138.

²⁹ In Rom, S. Sebastiano: *Wilpert*, *Sarcophagi* (Anm. 19) 40; *F. W. Deichmann* (Hrsg.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1: Rom und Ostia* (Wiesbaden 1967) 241; in Arles, *Wilpert*, *Sarcophagi* (Anm. 19) 38, 3 und 242; in Florenz: ebd. 287, 1.

³⁰ Vgl. zu diesem Thema *E. Stommel*, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik (= Theophaneia 10)* Bonn 1954) 88 ff.

³¹ S. hierzu *G. Stuhlfaul*, *Die apokryphe Petrusgeschichte in der altchristlichen Kunst* (Berlin 1925) 50–71.

³² *Stommel*, *Beiträge* (Anm. 30) Taf. 12–14.

³³ *Z. B. Wilpert*, *Sarcophagi* (Anm. 19) 126, 2; *Deichmann*, *Repertorium* (Anm. 29) 770; ferner *Wilpert*, *Sarcophagi* (Anm. 19) 127, 2; *Deichmann*, *Repertorium* (Anm. 29) 771.

³⁴ *Z. B. Wilpert*, *Sarcophagi* (Anm. 19) 92, 1; *Deichmann*, *Repertorium* (Anm. 29) 990.

schen Cathedra zu verstehen ist³⁵. Diese kombinierte Christus-Petrus-Komposition, die dann die konstantinische Sarkophagplastik stark beeinflusst, ist ekklesiologisch zu deuten: Die Orans beruft sich auf die auf den Felsen Petrus gegründete *ecclesia catholica* als Mittlerin der Heilsmacht Christi und des mit der Taufe verheißenen ewigen Lebens. Die Entstehung dieses Bildprogramms muß in engem Zusammenhang mit der Einführung der Stuhlfeier Petri gesehen werden. Da die römische Tradition nur ein Fortbestehen der *Cathedra Petri* kannte, trat Paulus völlig in den Hintergrund. Die Petrusthematik der Sarkophagplastik ist deshalb ebenso wie die liturgiegeschichtliche Entwicklung Niederschlag des apostolischen Selbstbewußtseins der römischen Kirche.

Nach der Entscheidung von 313 zugunsten des Christentums beginnt eine intensive kirchliche Bautätigkeit. Die Ausschmückung der Basiliken ist wesentlich mitbestimmt vom Thema der Apostolizität. Wie heute noch am Beispiel von S. Apollinare Nuovo in Ravenna zu sehen ist, wurden zwischen den Fenstern im Obergaden Darstellungen der Apostel und der alttestamentlichen Propheten angebracht. Diese ganzfigurigen Bilder können als Vorläufer der späteren Apostelikonen angesprochen werden. Ebenso erscheinen apostolische Brustbilder in Tondoform als durchgehende Friese über den Arkaden des Langhauses, und die Aufgabe der Apostel in der Kirche wird versinnbildlicht durch die Tragefunktion der Kuppellaubungen, an denen sich Reihen von Clipeusbildern der Apostel befinden, wie sie noch zu sehen sind in der erzbischöflichen Kapelle und in S. Vitale in Ravenna³⁶.

Auf konstantinische Tradition, wahrscheinlich sogar auf das Vorbild der Peterskirche, geht die christologisch-apostolisch motivierte Triumphbogensgestaltung zurück, wie sie uns mit einigen Beispielen aus dem 5. Jh. noch vor Augen steht. So zeigt der Bogen der von der Kaiserin Galla Placidia ausgeschmückten Basilika S. Paolo fuori le mura die Medaillonbüste des bärtigen Pantokrators in der Sonnenscheibe, dem in der unteren Zone von den nimbierten Petrus und Paulus als Repräsentanten der irdischen Kirche akklamiert wird, während die himmlische Kirche im mittleren Teil vertreten ist von den Erzengeln und den 24 Ältesten³⁷. Auf dem von Xystus (432–440) geschaffenen Triumphbogen von S. Maria Maggiore huldigen Petrus und Paulus der *hetoimasia*, dem apokalyptisch-theophanen Thron mit dem Gemmenkreuz, dessen Armlehnen in kleinen Medaillons ihre Bildnisse tragen. Die beiden Füße des Bogens werden gebildet von den Symbolen der beiden Urmysterien des Glaubens, den heiligen Städten Bethlehem und Jerusalem, vor denen sich je fünf Apostellämmer versammeln³⁸. Das

³⁵ Z. B. in Arles: Wilpert, *Sarcophagi* (Anm. 19) 152, 1; 153, 2.

³⁶ Volbach-Hirmer (Anm. 28) 157 u. 160.

³⁷ Berchem-Clouzot (Anm. 28) 89; Ihm (Anm. 22) 135–137.

³⁸ Berchem-Clouzot (Anm. 28) 46; Ihm (Anm. 22) 132–135; J. Wilpert – W. N. Schumacher, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert* (Freiburg–Basel–Wien 1976) Taf. 68–72.

überlieferte Bildprogramm des Bogens von S. Sabina³⁹ zeigte in seinem Zenit eine Trilogie von Medaillons mit Brustbildern des bärtigen Kosmokrators im Kreuznimbus und der beiden Apostelfürsten. Ausgehend von Bethlehem und Jerusalem spannte sich zu diesem Scheitelpunkt ein Bogen von *imagines clipeatae* der 12 Apostel und der 4 Evangelisten, die später das Vorbild abgaben für die Eingangswand der Zenokapelle von S. Prassede⁴⁰.

Ebenso christologisch-apostologisch orientiert ist auch die Gestaltung der Apsiden der konstantinischen Basiliken. Das durch eine Zeichnung von Grimaldi überlieferte Apsisbild von Alt-St.-Peter⁴¹ entspricht in seinem oberen Hauptteil wahrscheinlich der ursprünglichen Komposition. Es zeigt den thronenden Pantokrator zwischen Petrus und Paulus, die mit erhobenen Händen akklamieren. Nach der sorgfältig begründeten Hypothese von Schumacher⁴² befand sich in der unteren Zone anstelle des von Innozenz III. und der Personifikation der *Ecclesia Romana* umgebenen Altares mit der *crux gemmata* und dem Lamm auf dem Paradiesesberg der stehende Christus zwischen den beiden Apostelfürsten, wie er heute noch auf dem etwa 360 entstandenen Mosaik einer Nische im Südumgang von S. Costanza erscheint. Die Rechte ist erhoben, die linke Hand berührt eine Rolle mit der Aufschrift *Dominus pacem dat*, die der herbeieilende Petrus auffängt, der ursprünglich einen Kreuzesstab trug⁴³. Die vier Lämmer sind als Abbeviatur der je sechs Lämmer anzusprechen, die auf dem Mosaik von St. Peter aus Bethlehem und Jerusalem Christus entgegenziehen. Da neuere Untersuchungen die restaurierte Inschrift *Dominus pacem dat* als ursprünglich erwiesen haben⁴⁴, handelt es sich hier nicht um eine Gesetzesübergabe an Petrus, sondern um die triumphale Erscheinung des Auferstandenen, der seine göttliche Natur den beiden Hauptaposteln offenbart. Christus zeigt sich nicht nur als Geber des Gesetzes, sondern erscheint selbst als dieses neue Gesetz, als Verkörperung des Friedens, des neuen Bundes. Die Komposition ist also keine neue Gestaltung der Vorrangstellung des Petrus, wie sie schon in der Hahnszene und in S. Costanza in der Schlüsselübergabe zum Ausdruck kommt⁴⁵, sozusagen die Begründung der petrinischen Vollmacht durch den erhöhten Herrn⁴⁶. Als Theophaniebild ist sie vielmehr Ausdruck der Offenbarungsvermittlung an die

³⁹ Berchem-Clouzot (Anm. 28) 80; Ihm (Anm. 22) 152 f.

⁴⁰ Berchem-Clouzot (Anm. 28) 236.

⁴¹ Wilpert-Schumacher (Anm. 38) 63 Fig. 35; W. Oakeshott, Die Mosaiken von Rom vom dritten bis zum vierzehnten Jahrhundert (Wien-München 1967) Abb. 29–31.

⁴² W. N. Schumacher, Eine römische Apsiskomposition, in: RQ 54 (1959) 137–202.

⁴³ Wilpert-Schumacher (Anm. 38) Taf. 1; Oakeshott (Anm. 41) 41; Volbach-Hirmer (Anm. 28) 33.

⁴⁴ W. N. Schumacher, „Dominus legem dat“: RQ 54 (1959), 10 u. 48.

⁴⁵ Wilpert-Schumacher (Anm. 38) Taf. 2; Oakeshott (Anm. 41) 40.

⁴⁶ So Stommel (Anm. 30) 129 ff.

Repräsentanten der Apostel und der apostolischen Kirche und in diesem Sinne dem Majestasbild des thronenden Christus zwischen den beiden Hauptvertretern der himmlischen Kirche zugeordnet.

Ähnlich wie in St. Peter könnte auch das Apsisbild von S. Paolo fuori le mura ausgesehen haben⁴⁷. Es ist eine begründete Vermutung, daß die Dreierkomposition der huldigenden Apostel vor dem thronenden Christus in der Basilica Apostolorum entstanden ist und von dort in die beiden anderen Basiliken übernommen wurde, die dem Gedächtnis der einzelnen Apostel dienen. Wie die künstlerische Gestaltung dieser Kirchen zeigt, wurde die Verehrung der beiden Hauptapostel ad Catacumbas auch in ihnen fortgeführt. Spätere Ausführungen dieses Ikonogramms finden sich in S. Giovanni in fonte in Neapel⁴⁸ und in Rom in SS. Cosma e Damiano⁴⁹, wo die beiden Apostel die zusätzliche Aufgabe erhalten, je einen Heiligen Christus zuzuführen.

Daß Petrus und Paulus immer das apostolische Kollegium und damit die apostolische Kirche repräsentieren, zeigt nicht nur die gleichzeitige Darstellung der übrigen Apostel in Form von Lämmern, sondern auch das für das 4. Jh. überlieferte Apsisprogramm des Oratorium am Monte della Giustizia, für das 5. Jh. von Agata dei Goti und S. Giovanni Evangelista in Ravenna⁵⁰. Christus thront hier auf einer Cathedra oder auf einer Weltkugel zwischen den 12 huldigenden Aposteln, die in Ravenna durch Bücher symbolisiert werden. Ein ähnliches Ikonogramm, jetzt aber Christus inmitten 12 sitzender Apostel, ist für das 4. Jh. für S. Costanza überliefert⁵¹ und aus dem 5. Jh. aus der Apsis von S. Pudenziana erhalten⁵². Die Lehrszene ist hier eschatologisiert, von dem Huldigungsmotiv überformt und damit in die Sphäre der Repräsentation göttlicher Macht gesteigert. Nach dem Vorbild des imperialen Zeremoniells sitzt Christus als Weltenherrscher auf einem mit Kissen ausgestatteten vor einer Exedra stehenden Thron inmitten seiner Apostel wie unter seinem himmlischen Staatsrat. Diese erheben akklamierend die Hände, und Petrus und Paulus werden bekränzt von den Personifikationen der Kirche aus Juden und Heiden. Die untere Bildzone zeigte ursprünglich die Prozession der apostolischen Lämmer zum Lamm auf dem Paradiesesberg.

Eine andere Variation des himmlischen Herrschers findet sich in dem für S. Andrea in Catabarbara überlieferten Apsismosaik⁵³. Christus

⁴⁷ Wilpert-Schumacher (Anm. 38) 85 Abb. 53.

⁴⁸ Ebd. Taf. 11.

⁴⁹ Ebd. Taf. 101; Berchem-Clouzot (Anm. 28) 119 ff.

⁵⁰ Vgl. *Ihm* (Anm. 22) 15–17.

⁵¹ Vgl. ebd. 150–151.

⁵² Wilpert-Schumacher (Anm. 38) Taf. 20–22 = Volbach-Hirmer (Anm. 28) 130; Details bei Oakeshott (Anm. 41) 42–45.

⁵³ *Ihm* (Anm. 22) 154–155.

erscheint hier als Imperator auf dem Vierstromberg, die Rechte im Befehls-gestus erhoben, in der Linken eine halboffene Buchrolle. Petrus und Paulus und vier weitere Apostel akklamieren. Sie fungieren als Miliz des Herrschers. Mit diesem Apsisprogramm, das in seinen verschiedenen Variationen auf das 4. Jh. und teilweise sogar auf die Zeit Konstantins zurückgeht und dem Vorbilder aus dem Hofzeremoniell und dem Militärwesen ebenso wie Motive aus der Apokalypse zugrundeliegen, ist immer die apostolische Kirche gemeint. Unter dem Bild Christi steht der Thron des Bischofs, unter der Darstellung der Apostel das Rund des Synedriums der Presbyter. Im Sinne des Ignatius von Antiochien ist die irdische Kirche Abbild ihres himmlischen Urbildes. Dem Kollegium der Apostel entspricht das Presbyterium. Die durch Christus manifestierte göttliche Vollmacht repräsentiert der Bischof⁵⁴. Die Apostolizität der Kirche wird aktuell bei der Feier der Eucharistie, durch die sich immer neu die Verbindung zwischen der triumphierenden und der kämpfenden Kirche vollzieht.

Eine eigentümliche architektonische Gestaltung findet ein politisch motiviertes Apostolizitätsverständnis in der Apostelkirche Konstantinopels. Nach dem glaubwürdigen Bericht in Eusebius' *Vita Constantini*, in dem keine späteren Interpolationen nachgewiesen werden konnten, ließ Konstantin in der neuen Hauptstadt seines Reiches zum Gedächtnis der Apostel ein Martyrion erbauen⁵⁵. In einem eigenen Mausoleum an der Ostseite dieser Kirche⁵⁶ oder mit größerer Wahrscheinlichkeit in ihrem Altarraum⁵⁷ wurden als symbolische Grabmale die Stelen der 12 Apostel errichtet⁵⁸, unter denen der Kaiser seinen Kenotaph (*λάρναξ*) aufstellen ließ, „weil er in überaus großer Glaubenszuversicht dafür Sorge trug, daß seine irdische Hülle teilhaftig würde der Anrufung der Apostel“⁵⁹. Nach Eusebius war es der Wunsch Konstantins, im regelmäßigen Gottesdienst an der Verehrung der Apostel teilzuhaben, „daß die Hülle der dreimal seligen Seele durch die Anrufung der Apostel mitverherrlicht, dem Volke Gottes verbunden und des Gottesdienstes und der geheimnisvollen Liturgie gewürdigt werde und volle Gemeinschaft habe an den heiligen Gebeten“⁶⁰.

⁵⁴ Vgl. die Ausführungen im Brief an die Magnesier 6, 1; 13, 1 und an die Trallianer 3, 1.

⁵⁵ Dies hat zuletzt beweiskräftig herausgestellt *J. Vogt*, *Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel*, in: *Hermes* 81 (1951) 111–117 gegen *G. Downey*, *The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople*, in: *Dumbarton Oak Papers* 6 (1951) 53–80.

⁵⁶ So *A. Kaniuth*, *Die Beisetzung Konstantins des Großen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers* (= *Breslauer Historische Forschungen* 18), (Breslau 1941).

⁵⁷ So zuletzt *R. Krauthheimer*, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel*, in: *A. Stuiber - A. Hermann* (Hrsg.) *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg. Bd. 1 (Münster 1964) 224–229.

⁵⁸ *Vita Constantini* 4, 60, 3 (GCS 7, 144, 23 Winkelmann): *θη̅μαι ὡσαυει στ̅η̅λαι*.

⁵⁹ Ebd. 4, 60, 2 (GCS 7, 144, 19–20 Winkelmann).

⁶⁰ Ebd. 4, 71, 2 (GCS 7, 150, 1–4 Winkelmann).

Diese liturgische Angleichung von Kaiser und Apostel ist aber dann auf Kritik gestoßen, als Konstantius 356/357 die Reliquien des Apostels Andreas, des Timotheus und des Evangelisten Lukas in die Kirche überführte⁶¹. Unter dem Vorwand notwendiger Reparaturen wurde 359 der Sarkophag Konstantins in die Kirche des hl. Acacius überführt, um in einem von Konstantius erbauten Mausoleum seinen endgültigen Platz zu finden⁶².

Die im christologisch-apostolischen Apsisprogramm angelegte Grundthematik setzt sich in nachkonstantinischer und theodosianischer Zeit fort in der Gestaltung der Sarkophage, in der Katakombenmalerei und in der volkstümlichen Kleinkunst wie auf Elfenbeinarbeiten und Gläsern. So findet sich das Lehrmotiv in reiner Form auf der Vorderseite der Lipsanothek von Brescia⁶³. Während aber hier nur sechs Apostel vertreten sind, erscheint Christus als der Lehrer der zwölf um ihn sitzenden Jünger auf einem Elfenbein aus Norditalien⁶⁴. Auf der Berliner Abrahampyxis werden Petrus und Paulus durch ihr Sitzen von den übrigen Aposteln abgehoben⁶⁵. Den Übergang von dieser historischen Lehrszene zu einem transzendentalen Bildverständnis markiert die Rückseite des Mailänder Stadttorsarkophags von S. Ambrogio⁶⁶. Der in der himmlischen Stadt thronende Christus übermittelt den Zwölf seine Lehre. Dieses Motiv setzt sich besonders eindeutig fort auf den gallischen Basilica-Caelestis-Sarkophagen⁶⁷. In reiner Form wird dieser Bildtypus repräsentiert auf dem Junius Bassus-Sarkophag⁶⁸. Wie der Kaiser auf dem Congiarium-Fries des Konstantinbogens und dem Missorium von Theodosius I.⁶⁹ überreicht der über dem Himmelsgewölbe thronende Christus den beiden Apostelfürsten ihre Bestallungsurkunden. Mit Paulus ist Petrus der Repräsentant der übrigen nicht dargestellten Apostel.

Im Rahmen einer solchen Darstellung des himmlischen Herrschers erscheint Christus auch als Imperator mit erhobener Rechten und in der Linken eine Rolle. Die Jünger sind ihm im Gestus der Huldigung zugewandt. Als apostolische Miliz akklamieren sie feierlich ihrem himmlischen

⁶¹ Philostorgius, epit. 3, 2 (PG 65, 480 f.).

⁶² Socrates, hist. eccl. 2, 38 (PG 67, 329 ff.). – Gleichwohl ist im Festoffizium der byzantinischen Kirche der 21. Mai dem „Gedächtnis der heiligen ruhmreichen großen, von Gott gekrönten und Apostel-gleichen Herrscher Konstantin und Helena“ gewidmet.

⁶³ *Volbach-Hirmer* (Anm. 28) 85–86.

⁶⁴ *W. F. Volbach*, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters (Mainz 1952) Taf. 49 Nr. 148.

⁶⁵ *Volbach*, *Elfenbeinarbeiten* (Anm. 64) Taf. 53 Nr. 161.

⁶⁶ *Wilpert*, *Sarcophagi* (Anm. 19) 188, 2.

⁶⁷ Ebd. 34, 1–4.

⁶⁸ Ebd. 13; *Deichmann*, *Repertorium* (Anm. 29) 680, 1.

⁶⁹ *Volbach-Hirmer* (Anm. 28) 53.

König⁷⁰. Die Zwölfzahl kann auf Petrus und Paulus reduziert werden, die wie in Narbonne⁷¹ und auf dem Exuperantius-Sarkophag in der Kathedrale von Ravenna ihre Kränze darbringen⁷².

Eine andere Variation dieses Motivs findet sich auf dem Stadttorsarkophag von S. Sebastiano⁷³ und auf dem Probus-Sarkophag⁷⁴. Inmitten der akklamierenden Apostel erscheint hier Christus Victor mit dem Kreuz auf dem Paradiesesberg. Ebenso gibt es die auf Petrus und Paulus beschränkte Kurzform⁷⁵. Nach antikem Vorbild, wie auf der Basis der Arkadiussäule in Konstantinopel⁷⁶, huldigen die Apostel als Soldaten dem das *vexillum* tragenden siegreichen Feldherrn, ein sichtbarer Ausdruck der siegreichen apostolischen Reichskirche.

In Nachahmung imperialer Repräsentationskunst verwandelt sich dieses Motiv in Ravenna in ein Ikonogramm der Königsherrschaft Christi. Der monumentale Pignatta-Sarkophag⁷⁷ zeigt Christus *super apsidem et basiliscum*, umgeben von Petrus und Paulus als seinen Thronassistenten, die sich frontal dem Beschauer zuwenden. Auf dem Rinaldo-Sarkophag⁷⁸ bringen Petrus und Paulus ihre Kränze dar, sie vollziehen den höfischen Huldigungsakt, das *aurum coronarium*. Auf dem Zwölfapostelsarkophag von S. Apollinare in Classe⁷⁹ tun dies die übrigen Apostel, während Petrus sich mit dem *vexillum crucis* dem Thron nähert und Paulus aus der Hand des Herrn eine Rolle erhält. Die Übergabehandlung an Paulus findet sich auch noch auf den Sarkophagen von S. Francesco und von S. Maria in Porto fuori⁸⁰. Dieses Motiv der sogenannten Gesetzesübergabe an Paulus ist auch für die oströmische Plastik Anfang des 5. Jh. nachgewiesen⁸¹. Dabei handelt es sich nicht um eine Gegenkomposition gegen die römische *traditio legis*, sondern eher um ein Pendant zur *traditio clavium* an Petrus, das die besondere Wertschätzung des Apostels Paulus im Osten bezeugt.

Die römisch-petrinische Parallele zu dieser Ikonographie ist in einem

⁷⁰ Wilpert, *Sarcofagi* (Anm. 19) 124, 2; Deichmann, *Repertorium* (Anm. 29) 53 (Lat. 178) in Arles: Wilpert, *Sarcofagi* (Anm. 19) 32, 2; in St. Honorat auf Lerins: ebd. 33, 2 verbunden mit der Kranzdarbringung.

⁷¹ Wilpert, *Sarcofagi* (Anm. 19) 45, 2.

⁷² G. Bovini, „Corpus“ della scultura paleocristiana bizantina ed altomedioevale di Ravenna 2 (Roma 1968) 14.

⁷³ Wilpert, *Sarcofagi* (Anm. 19) 295, 1; Deichmann, *Repertorium* (Anm. 29) 217 b–g.

⁷⁴ Wilpert, *Sarcofagi* (Anm. 19) 35 = Deichmann, *Repertorium* (Anm. 29) 678.

⁷⁵ Z. B. Lat. 106: ebd. 57; Wilpert, *Sarcofagi* (Anm. 19) 37, 1–5; 243, 1.

⁷⁶ J. Kollwitz, *Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit* (= Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 12) (Berlin 1942) Beil. 5–7.

⁷⁷ Bovini (Anm. 72) 11.

⁷⁸ Bovini (Anm. 72) 15 a = Volbach-Hirmer (Anm. 28) 177.

⁷⁹ Bovini (Anm. 72) 16.

⁸⁰ Bovini (Anm. 72) 8 = Volbach-Hirmer (Anm. 28) 174 und Bovini (Anm. 72) 12 = Volbach-Hirmer (Anm. 28) 178.

⁸¹ Kollwitz, *Plastik* (Anm. 76) 153 ff.

anderen Bereich der Sepulkralkunst, nämlich bei den Passionssarkophagen, beheimatet. Der um 350 datierbare siebennischige Säulensarkophag⁸² trägt das älteste Zeugnis einer *traditio legis*-Szene: Der Herr thront auf dem durch Caelus gespannten Himmelsgewölbe und übergibt Petrus eine Rolle, während Paulus akklamiert. Daß hier im Rahmen von Passionsszenen die Selbstoffenbarung des Auferstandenen und nicht die Übertragung des Primats dargestellt ist, zeigt die Hahnszene an der Stirnseite, die spezifischer als die *traditio legis* den besonderen Auftrag des Petrus zum Ausdruck bringt. Dies zeigt auch die Verbindung der *traditio legis* mit dem Akklamationsmotiv, wie sie zum erstenmal um 370 erscheint auf einem Fragment von S. Sebastiano⁸³, das zu einem Säulensarkophag mit Christus auf dem mit Palmen geschmückten Paradiesesberg inmitten der Apostel und der die Getauften symbolisierenden Lämmer zu ergänzen ist. Die sich aus seiner Linken entfaltende Rolle empfängt Petrus, ohne gegenüber dem akklamierenden Paulus eine übergeordnete Stellung einzunehmen. Auch auf der Vorderseite des Stadtorsarkophags von S. Ambrogio in Mailand⁸⁴ steht Christus in herrscherlicher Haltung inmitten der Zwölf, in der Linken zu Petrus gewandt die Rolle, die Rechte aber über Paulus erhoben. Der Bodenfries wird gebildet durch die zwölf Apostellämmer, die sich um das Gotteslamm versammeln. Durch diese allegorische Wiederholung wird die Bedeutung der Hauptkomposition herausgestellt als Huldigungsakt der Gesamtheit der Apostel vor Christus, dem sich offenbarenden Herrscher.

Beispiele der *traditio legis* aus den Katakomben von SS. Pietro e Marcellino und Grottaferrata⁸⁵, aus der Elfenbeinkunst wie auf dem Deckel des Kästchens von Pola⁸⁶ und unter Goldgläsern⁸⁷ bezeugen die außerordentliche Popularität und weite Verbreitung dieses Motivs. Abgesehen von den zahlreichen Passionssarkophagen mit dieser Szene wird dabei immer wieder deutlich, daß es sich hier um eine reduzierte Form der Huldigung des Zwölferkollegiums handelt. Auf einem Deckenfresko der Katakombe von SS. Pietro e Marcellino akklamieren Petrus und Paulus der Rede des auf einem Gemmenthron sitzenden Christus, der eine halbgeöffnete Buchrolle hält⁸⁸. Zahlreiche Gläser vom 4. bis 6. Jh. zeigen die beiden

⁸² Lat. 174: *Wilpert*, *Sarcofagi* (Anm. 19) 121, 4 = *Deichmann*, *Repertorium* (Anm. 29) 677, 1.

⁸³ *Wilpert*, *Sarcofagi* (Anm. 19) 149 = *Deichmann*, *Repertorium* (Anm. 29) 200. Die Forschungsliteratur zum *traditio legis*-Motiv s. bei *Wilpert-Schumacher* (Anm. 38) 302.

⁸⁴ *Wilpert*, *Sarcofagi* (Anm. 19) 188, 1.

⁸⁵ *Wilpert*, *Malereien* (Anm. 20) 96 und *J. Wilpert*, *Die Römischen Mosaiken und Malereien* (Freiburg 1916) 132.

⁸⁶ *F. van der Meer-Chr. Moormann*, *Bildatlas der frühchristlichen Welt* (Gütersloh 1959) Abb. 532.

⁸⁷ *R. Garucci*, *Storia della Arte Christiana nei primi otti secoli della chiesa 1-5* (Prato 1873-1881) Taf. 187, 4.

⁸⁸ *Wilpert*, *Malereien* (Anm. 20) 252.

Apostel im Gespräch miteinander oder Christus zugewandt, der ihnen je einen einzelnen oder einen gemeinsamen Kranz verleiht⁸⁹.

Sehr bedeutsam ist, daß viele Passionsarkophagen mit oder ohne *traditio legis* den Kreuzweg des Petrus und die Enthauptung des Paulus darstellen. Den Mittelpunkt bildet immer der Christus Rex auf dem Himmelsgewölbe oder dem Paradiesesberg oder die *crux invicta*, das Emblem des als Trophäon gestalteten Christusmonogramms. Der Todesgang der Apostel vollzieht sich angesichts des Siegers oder des Zeichens seines Triumphes. Tatsächlich soll hier nicht in erster Linie das Leiden, sondern die apostolische Teilhabe am Sieg des Auferstandenen zum Ausdruck kommen⁹⁰.

Ende des 4. Jh. entsteht auch die Komposition der heimkehrenden 12 Märtyrerapostel, die unter der Führung des Petrus und Paulus zum *vexillum* ziehen. Die Huldigung der Zwölf vor dem Siegeskreuz ist das Thema der sogenannten Sternkranzarkophagen, auf denen jeder Apostel von göttlicher Hand aus dem Sternenhimmel den Siegeskranz empfängt, mit dem auch das Kreuz Christi gekrönt ist, oder die Apostel ihre Kronen dem Siegeszeichen entgegnetragen⁹¹.

Wie schon am unteren Rand der Vorderseite des Stadttorsarkophags von S. Ambrogio in Mailand werden nach der neutestamentlichen Typologie (Mt 10,16) die Apostel dargestellt durch Lämmer (seltener durch Tauben), die das Christuslamm, das Kreuz oder das Monogramm umgeben. Die theodosianische Hagia Sophia hatte in ihrem Propylon ein Zwölfflämmerfries⁹² als Symbol des Apostelkollegiums und der apostolischen Einheit des Reiches. Seit dem 5. Jh. erscheint in vielen oströmischen Provinzen diese Lämmerallegorie auf Sarkophagen und Mosaiken in Verbindung mit der *corona vitae* oder der *crux invicta*. Im Westen erscheint in der Sarkophagplastik im 5. Jh. das Thema Christus und seine Apostel weiter in den alt-hergebrachten Programmen. Neu sind lediglich Friessarkophagen mit Einzelaposteln und in Gallien die Darstellung eines himmlischen Konzils, dem Christus in der Apsis einer Basilika präsidiert (s. o.). In dieser Zeit entstehen in Gallien die letzten Sarkophagen mit der *traditio legis*- und der Akklamationsthematik.

Auch die Mosaiken der theodosianischen Zeit sind weithin als Neuauflagen und Fortsetzungen konstantinischer Themen anzusprechen. Christus wird dargestellt auf dem Paradiesesberg oder der Weltkugel, umgeben von den Zwölf oder von Petrus und Paulus in der Form der *traditio legis*. Die bedeutendsten Schöpfungen des 5. Jh. wie die Apsisprogramme von

⁸⁹ Ch. R. Morey - G. Ferrari, The Gold-Glass Collection of the Vatican Library (Vatikanstadt 1959) 60, 61, 63, 65, 67 und 37, 50, 66.

⁹⁰ So z. B. Lat. 171: Wilpert, Sarcophagi (Anm. 19) 146 = Deichmann, Repertorium (Anm. 29) 49.

⁹¹ Wilpert, Sarcophagi (Anm. 19) 11, 4; 238, 7; 139, 2.

⁹² Vgl. F. Gerke, Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Plastik, in: ZNW 55 (1943) 160-193.

S. Paolo fuori le mura, S. Sabina, S. Maria Maggiore, S. Pudenziana und S. Aquilino in Mailand, das als einziges eine reine Lehrscene bietet, sind alle beherrscht von dem Grundgedanken der *communio sanctorum*, in der die Apostel zwischen die Evangelisten und die Märtyrer eingeordnet werden. Einen neuen überzeugenden Ausdruck fand dieses Bekenntnis zur *communio sanctorum* um 450 in Ravenna im Baptisterium des Bischofs Neon und nach seinem Vorbild im Baptisterium der Arianer⁹³. Auf seinem Kuppelmosaik umkreist die Schar der Apostel das Mysterium der Taufe Christi, unter dessen Bild sich die Neugeburt zum wahren Leben in der Gemeinschaft mit der apostolischen himmlisch-irdischen Kirche vollzieht. Angeführt von Petrus und Paulus bringen sie der *hetoimasia* ihre Märtyrerkronen dar.

Ebenso wurde auf dem Gebiet der Architektur in Ravenna die Idee der Apostolizität zum Ausdruck gebracht. Alle ravennatischen Kirchen sind Arkadenbasiliken mit 12 Säulen, die wie die 12 Säulen des Hemisphairon der Grabeskirche in Jerusalem⁹⁴ die Apostel als Säulen der Kirche symbolisieren. Eine ähnliche Konzeption wird im Mausoleum Theoderichs gestaltet, dessen 12 Kuppelsteine die Namen der Apostel tragen, die gleichsam Wache halten am Grabe des Königs.

Ihre machtvollste architektonische und künstlerische Manifestation erhält im 6. Jh. die Idee der Apostolizität in dem durch Justinian errichteten Neubau der Apostelkirche in Konstantinopel. Das Bauwerk war in Form eines griechischen Kreuzes angelegt, dessen vier in den Kreuzesarmen angebrachten Kuppelquadrate, die die zentrale Pantokratorkuppel umschlossen, von je 12 Säulen getragen wurden. Die in Beschreibungen und Miniaturen überlieferten Mosaiken⁹⁵ zeigten viermal die Apostel als Kollegium: Im östlichen Gewölbe bei der Einsetzung des Abendmahls, im westlichen bei der Aussendung, in der südlichen Kuppel bei der Himmelfahrt und in der westlichen bei der Ausgießung des Geistes. Außerdem erschienen die zwei Zebedaïden und Petrus im Verklärungsmosaik der nördlichen Kuppel und die einzelnen Apostel in doppelter Folge je lehrend und taufend in den Gewölben unterhalb des Pfingstbildes.

Neu war in diesem Bildprogramm die historische Darstellung der Verklärung Christi auf dem Berge Tabor in Gegenwart von Petrus, Jakobus und Johannes. Das älteste Beispiel dieser Szene ist erhalten im Apsisbild der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Berge Sinai⁹⁶. Der mystisch-ekklesiologische Gehalt dieses Motivs im Sinne ostkirchlicher

⁹³ Volbach-Hirmer (Anm. 28) 142, 142 a, 149.

⁹⁴ Eusebius, Vita Constantini 3, 38 (GCS 7, 100, 24 f. Winkelmann).

⁹⁵ A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins 2: Die Apostelkirche in Konstantinopel (Leipzig 1908) 140 ff.

⁹⁶ A. Grabar, Die Kunst im Zeitalter Justinians. Vom Tod Theodosius I. bis zum Vordringen des Islams (München 1967) 142.

Theologie wird angedeutet durch die Brustbilder der übrigen Apostel, deren Medaillons in dem Laibungsfries erscheinen. Eine andersartige Gestaltung erfährt dieses frühbyzantinische Thema der Metamorphosis im Apsismosaik von S. Apollinare in Classe⁹⁷. Inmitten eines sternbesetzten Lichtkreises erscheint anstelle des verklärten Christus das Gemmenkreuz mit der *imago Christi clipeata*. Die drei Zeugen der Transfiguratio sind symbolisiert durch Lämmer. Unter dem Kreuz steht als Repräsentant der irdischen Kirche der heilige Apollinaris, und aus den heiligen Stätten ziehen die apostolischen Lämmer zur Himmelswiese, die unter dem Kreuze erblüht.

Ein neues Motiv enthielt in der Apostelkirche auch die Darstellung des Abendmahles. In theodosianischer Zeit war dieses schon angedeutet auf dem Deckel des Silberreliquiars von S. Nazaro Maggiore in Mailand⁹⁸. Der thronende Christus ist hier umgeben von seinen Aposteln, und Brotkörbe und Weinkrüge assoziieren einen eucharistischen Sinngehalt. Im 6. Jh. erscheint das Thema in knappster Form im Rabulas-Codex als Bild der ersten Eucharistie, deren Elemente Christus an die 12 Apostel verteilt⁹⁹. Daß diese Darstellung liturgisch bedingt ist und eine aktuelle Bedeutung hat, zeigt eindeutig der Codex Rossanensis, denn hier steht das Bild des historischen Passamahles neben zwei anderen Darstellungen¹⁰⁰. Je sechs in Weiß gekleidete Apostel erhalten aus der Hand des in Purpur und Gold gehüllten Christus das geheiligte Brot und den gesegneten Kelch. Diese Doppelung entspricht der Praxis der Austeilung durch Priester und Diakon. Sie findet sich auch auf den Silberpatenen von Stuma und Riha¹⁰¹ und geht auf ein monumentales Vorbild zurück, das auch dem Mosaik der Apostelkommunion in der Apostelkirche zugrundeliegt. Auch hier erschien Christus in doppelter Gestalt, Brot und Wein an die Apostel verteilend, denen die Kirche geweiht war. Dem Besucher wurde damit vor Augen gestellt, was er als Lebensquelle der Kirche bei der Feier der Eucharistie erfahren konnte, die von Christus seinen Aposteln gewährte sakramentale Gemeinschaft.

Ebenso wurde in der Apostelkirche eine neue Thematik behandelt bei der Darstellung von Christi Himmelfahrt und Pfingsten. Die Reproduktionen dieser Bilder auf einer Miniatur¹⁰² zeigen die Apostel um Maria als Orans gruppiert im Aufblick zu dem von vier Engeln umgebenen Christus in der Mandorla. Das Pfingstbild ist insofern verkürzt, da auf ihm nur die

⁹⁷ Ebd. 148.

⁹⁸ *Volbach-Hirmer* (Anm. 28) 111.

⁹⁹ *C. Cecchelli - G. Furlani - M. Salmi*, *The Rabbula Gospels* (Olten-Lausanne) 1959, f 11 b.

¹⁰⁰ *Volbach-Hirmer* (Anm. 28) 240.

¹⁰¹ Ebd. 247 und *Grabar*, *Kunst im Zeitalter Justinians* (Anm. 96) 369. – Das Thema wird zusammenhängend behandelt von *E. Lucchesi Palli*, Art. Apostelkommunion, in: *Lexikon der Christlichen Ikonographie* 1 (1968) 173–176.

¹⁰² *Heisenberg* (Anm. 95) Taf. I.

12 Apostel erscheinen, die in einem offenen Halbkreis sitzen. Ebenso wie bei der Reproduktion der ursprünglichen Komposition der Apostelkirche in S. Marco in Venedig fehlt in der Mitte Maria als Personifikation der Ecclesia. Hingegen erscheinen in der Pfingstdarstellung des Rabulas-Codex die 12 Apostel gruppiert um Maria und empfangen die Feuerflammen, die der in der Gestalt der Taube über der Orans schwebende Geist auf sie entsendet¹⁰³. Das Himmelfahrtsbild dieses Codex unterscheidet sich von dem der Apostelkirche nur insofern, daß Christus hier auf dem von den vier Wesen des Propheten Hesekiel gezogenen Thronwagen im Kreise einer Mandorla und von vier Engeln gen Himmel fährt¹⁰⁴. Daß Maria zusammen mit dem Kollegium der Apostel die Kirche personifiziert, wird noch deutlicher in dem Apsisprogramm der Kapelle 17 des Apollonklosters von Bawit in Oberägypten¹⁰⁵. In der oberen Zone sehen wir wie im Rabulas-Codex das liturgische Bild der Maiestas Domini, den thronenden Herrn auf dem von vier sechsflügeligen Tieren gezogenen Flammenwagen. In der unteren Zone sind 13 (!) Apostel um Maria Orans versammelt. Unter ihnen ist nur Petrus durch einen Schlüssel besonders gekennzeichnet, während die übrigen Bücher in den Händen halten. Die Stirnwand trägt eine weibliche Halbfigur mit Kelch und der Aufschrift „heilige Kirche“. Ein verkürztes Programm und zugleich seine westliche Variation zeigt das Apsismosaik von S. Venanzio in Laterano in Rom aus dem 7. Jh. Hier sind neben Maria Orans Petrus und Paulus die Repräsentanten der Urkirche. Anstelle der übrigen Apostel sind Märtyrer getreten¹⁰⁶. Auf dem Apsisfresko der Kapelle 45 des Apollonklosters¹⁰⁷ nimmt aber anstelle der Maria Orans den Mittelplatz zwischen dem Apostelkollegium die mit dem Kind thronende Gottesmutter ein, die flankiert wird von Petrus, Johannes und Jakobus. Während nach den biblischen Berichten Maria Orans mit den Aposteln durchaus als Repräsentantin der Urkirche aufgefaßt werden kann, ist ihre Darstellung als thronende Gottesmutter rein theologisch bedingt durch das Inkarnationdogma der Konzilien von Ephesus und Chalzedon. So kann die innere Einheit dieses Freskos als liturgisches Majestatsbild verstanden werden, in der oberen Zone als Vision der zeitlosen Theophanie, in der unteren aber als ihre geschichtliche Manifestation durch die Inkarnation des Gottessohnes und die apostolische Kirche. Diese enge Verbindung von Inkarnation und Apostolizität wird schon angedeutet auf dem Himmelfahrtsbild der Jerusalemer Ampulle aus dem Domschatz von Monza¹⁰⁸, in dem der Epiphaniestern über dem Haupt der Maria Orans auf die Menschwerdung

¹⁰³ *Cechelli-Furlani-Salmi* (Anm. 99) f. 14 b.

¹⁰⁴ Ebd. f. 13 b.

¹⁰⁵ *Ihm* (Anm. 22) Taf. 23, 1.

¹⁰⁶ Ebd. Taf. 23, 2.

¹⁰⁷ Ebd. Taf. 25, 1 = *Grabar*, Kunst im Zeitalter Justinians (Anm. 96) 186.

¹⁰⁸ *Garucci* (Anm. 87) Taf. 434, 2.

des Logos hinweist, wie auf einer anderen Ampulle die Taube über Maria im ekklesiologischen Sinne die Kontinuität des Pneumas andeutet von der geistgewirkten Empfängnis Jesu bis zur Ausgießung des Geistes am Pfingstfest¹⁰⁹. Beide Motivkontaminationen sind erklärbar aus der palästinischen Liturgiegeschichte, denn in Jerusalem war das Himmelfahrtsfest ursprünglich mit Pfingsten verbunden. Erst Ende des 4. Jh. entstand eine besondere Feier der Himmelfahrt, deren Liturgie in der Geburtskirche von Bethlehem gehalten wurde¹¹⁰. Dieser liturgischen Entwicklung entspricht die ikonographische Zusammenschau von Inkarnation und Himmelfahrt, die zum Ausdruck kommt durch Motive der Epiphanie und Empfängnis und den Austausch der Orans gegen die thronende Gottesmutter mit dem Kind. Maria als Orans stand für die Urgemeinde, die sich aus den apostolischen Zeugen der Himmelfahrt konstituierte, um gemeinsam mit ihr als Hauptzeugin der Gottheit Christi auf die Ankunft des Geistes zu warten. Maria mit dem Kind repräsentiert hingegen die Menschheit als Kirche, die in den Himmel aufgenommen wird. Der Menschwerdung Gottes entspricht die Vergöttlichung des Menschen.

Ist aber in Maria die Kirche und die erlöste Menschheit schon typologisch vorgebildet, kann konsequenterweise auf eine gesonderte Darstellung der sie umgebenden Apostel verzichtet werden, oder diese können ersetzt werden durch Heilige als Vertreter der Lokalkirchen. Dieser Sachverhalt ist der tiefste Grund dafür, daß nach dem Konzil von Ephesus die Marienmajestas mit Engeln und die Magierhuldigung zunehmend als selbständige Bildprogramme auftreten. Parallel zu dieser Entwicklung tritt im 6. Jh. die Darstellung des herrschenden Christus im Vorstellungsbereich imperialen Zeremoniells stark zurück. Entweder wird sie wesentlich reduziert durch die Ausscheidung der Apostel wie auf dem Apsismosaik von S. Michele in Affricisco in Ravenna, wo Christus Victor nur noch mit einer Engelwache erscheint¹¹¹, oder sie wird überhaupt abgelöst durch das „nichtapostolische“ rein liturgisch bedingte Majestatsbild nach Motiven aus Jes 6, Ez 1 und Apk 4, dessen älteste Beispiele sich auf Fresken des Apollonklosters und auf dem Apsismosaik der Kirche Hosios David des Latomou-Klosters in Saloniki finden¹¹². Im Westen wird sich diese Alternative zum traditionellen christologisch-apostolischen Bildprogramm erst viel später durchsetzen. Meistens handelt es sich vorerst im 6. und im 7. Jh. um eine Schwerpunktverlagerung der Bildgehalte, wie beispielhaft das etwas 540 entstandene Apsismosaik von S. Vitale in Ravenna vor Augen führt¹¹³. Anstelle von Petrus und Paulus führen je ein Engel den heiligen Vitalis und den

¹⁰⁹ Ebd. Taf. 434, 3.

¹¹⁰ Silvia Aetheria, *Peregrinatio* 42 (CSEL 39, 93 Geyer).

¹¹¹ *Ihm* (Anm. 22) Taf. 8, 2.

¹¹² Ebd. Taf. 13, 2 und 13, 1.

¹¹³ *Volbach-Hirmer* (Anm. 28) 158.

Bischof Ecclesius mit dem Modell des Kaiserdomes zu dem auf einer Weltkugel thronenden Christus. Die in diesem Apsisprogramm ausgeschiedenen Apostel haben jedoch an anderer Stelle einen Platz erhalten. Ihre Brustbilder erscheinen als *imagines clipeatae* in der Laibung des Gewölbebogens.

So wird das ursprünglich beherrschende in verschiedenen Variationen auftretende christologisch-apostolische Bildprogramm mit seinem universal-kirchlichen Gehalt seit dem Ausgang des 5. Jh. mehr und mehr verformt und reduziert durch lokalkirchliche Interessen, oder es wird gänzlich abgelöst durch neue Bildmotive, die entweder auf dem Inkarnationsdogma oder der liturgisch-gottesdienstlichen Erfahrung göttlicher Gegenwart beruhen. Wie die frühmittelalterliche Kunst im christlichen Osten und Westen zeigt, waren die alten Ikonogramme aber keineswegs abgestorben, sondern konnten auch nach dem Ende der Antike aufs neue ihre Lebenskraft und ihren Wahrheitsgehalt erweisen.

109 Ebd. Taf. 134, 2.
 110 Silvia Anders, *Persepolis* 42 (SEL 39, 97 Göttingen 1972) S. 117.
 111 JbW (Ann. 22) Taf. 8, 2.
 112 Ebd. Taf. 13, 2. und 134, 1. Taf. 13, 2. und 134, 1.
 113 Volbach-Hörner (Ann. 20) 158.

Zur Persönlichkeit Gregors VII.*

Von WERNER GOEZ

Goethe legt im „Faust“ seinem Titelhelden das Wort von „der Vorwelt silbernen Gestalten“ in den Mund¹. Gemeint sind die geschichtlichen Personen der Vergangenheit, welche im Gegensatz zu den Menschen der Gegenwart und zu den mit plastischer Lebensfülle ausgestatteten Geschöpfen des Dichters immer blaß und undeutlich bleiben, sofern nicht Phantasie die Grenzen kritischer Aussagefähigkeit mißachtet und der Wissenschaftler Anleihen beim Poeten macht. Prinzipiell gilt diese entsagungsvolle Einschränkung der Möglichkeiten des Historikers für jede Zeit, aber sie betrifft die früheren Epochen wegen der größeren Trümmerhaftigkeit der Überlieferung ungleich stärker als manche späteren. Die „Helden“ der Geschichtsschreibung – wenn dieses Wort überhaupt zulässig ist, weil es oftmals emotioneller Identifizierung anstelle kritisch rekonstruierender Distanz entspringt – bleiben als Individualitäten zu einem guten Teil unbekannt und mehrdeutig, sind manchmal nur – wie Goethe reimte – auf- und nierschwebende Schemen. Die Quellen sind allzu fragmentarisch, an die doch alle wissenschaftlichen Aussagen gebunden sind. Sie sind zudem bestimmten Störfaktoren ausgeliefert: Zeitgebundenheit, Topik und anderen mehr.

Wir reden in der Geschichte von Personen, aber weitgehend verbirgt sich ihre wahre Persönlichkeit, ihr wirkliches Wesen. So wurde in den letzten Jahrzehnten der Trend bisweilen übermächtig, das Kind mit dem Bade auszuschütten, überhaupt von den Individuen abzusehen und nur auf statistische Größen sowie auf Strukturen, die un- und überpersönlichen Faktoren, den forschenden Blick zu richten². Unbestreitbar kamen bei dieser methodischen Vorentscheidung bisweilen auch weltanschauliche, außerwissenschaftliche Positionen zur Geltung. Und doch ist klar: Ohne den persönlichen Werdegang, die speziellen Begabungen, Erfahrungen und

* Geringfügig umgearbeitete und erweiterte, mit den notwendigen Belegen versehene Fassung eines Vortrages, den ich auf Einladung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft am 28. Januar 1978 – dem Tag der 901. Wiederkehr der Absolution von Canossa – im Campo Santo Teutonico zu Rom hielt.

¹ Goethe, Faust 1, Szene „Wald und Höhle“. Bezüglich des hier angesprochenen Problems verdanke ich zahlreiche Einsichten meinem Lehrer P. Kirn († 1965), dessen Buch „Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke“ (Göttingen 1955) ursprünglich diesen Titel tragen sollte.

² Bezeichnend die Zielsetzung der franz. Fachzeitschrift „Annales“ und des unlängst gegründeten deutschen Arbeitskreises „Quantum“.

Schwächen eines Alexander, Konstantin, Mohammed, Karl, Luther, Bismarck oder Lenin sähe die Weltgeschichte anders aus. Wir spüren das, ohne es beweisen zu können; für das niemals Ereignis Gewordene gibt es keine Beweise. Aber wir können daran nicht zweifeln.

Darum – trotz der prinzipiellen, letzten Unerreichbarkeit für den Historiker – die Frage nach der Persönlichkeit Gregors VII. Ohne ihn wäre nicht nur die Geschichte des elften Jahrhunderts anders verlaufen. Wie war er als Individuum, als Mensch – dieser Papst, der in den zwölf Jahren seines Pontifikats (1073–1085) Könige, Fürsten und Bischöfe in die Knie zwang und als äußerlich Gescheiterter starb?

Die Quellenlage läßt Resignation aufkommen. Es gibt keine zeitgenössische Vita. Fast ein halbes Jahrhundert nach Gregors Tod verfaßte der bayerische Regularkanoniker Paul von Bernried seine umfängliche Biographie, die – bei aller partiellen Wichtigkeit – ein Problemwerk ist, im Niveau ihrem Helden nicht entspricht und jedenfalls historiographische Rückschau aus weiter Distanz darstellt, keine unmittelbare Spiegelung seines So-Seins³. Ein Jahrzehnt älter ist das kurze Lebensbild aus der Feder des Petrus Pisanus⁴, aber es bietet kaum eigene Informationen. „Berühmt und segenspendend“ – so nennt er Gregor eingangs⁵. Das konventionelle Elogium am Ende lautet: „Dort in Salerno starb der gottwohlgefällige, rechtgläubige und sehr kluge Mann, ein Schild wider die Häretiker, ein Verteidiger der Kirche, freigebig gegen die Armen, tröstend bei den Gefangenen, erbarmungsvoll zu den Waisen.“⁶ Für den zweiten Teil dieser Schlußcharakteristik griff Petrus Pisanus auf die neutestamentlichen Werke der Barmherzigkeit zurück, wie das damals beim Nachruf auf Personen, die im Geruch der Heiligkeit gestorben waren, durchaus üblich war. War dies lediglich hagiographische Topik oder schienen dem Biographen die angeführten guten Werke besonders kennzeichnend für Gregors Charakterbild zu sein? Das Elogium bleibt stereotyp; es stellt Probleme, löst aber selber keine Frage. Es gibt keine literarische Behandlung des Papstes aus dem Mittelalter, welche ihrem großen Thema einigermaßen gerecht geworden wäre. Man muß hinzusetzen: Das gilt im Grunde heute noch, so verdienstvoll manche biographischen Versuche auch waren, angefangen mit Voigts forschungsgeschichtlich wichtigem Buch von 1815, in welchem Gregor erstmals aus dem Prokrustes-Bett hagiographischer Stilisierung oder apologetischer Polemik herausgenommen wurde⁷. Noch

³ Zu benutzen in der ungenügenden Edition bei *J. M. Watterich*, *Pontificum Romanorum . . . Vitae* 1 (Leipzig 1862 = Aalen 1966). Eine kritische Neuausgabe bereitet *H. Fuhrmann* vor.

⁴ Bei *L. Duchesne*, *Le liber pontificalis* 2 (Paris 1892 = 1955).

⁵ Ed. *Duchesne* (Anm. 4) 282.

⁶ Ed. *Duchesne* (Anm. 4) 290 unter freiem Bezug auf Matth. 25, 35 ff.

⁷ *J. Voigt*, *Hildebrand als Papst Gregorius der Siebente und sein Zeitalter* (Weimar 1815; maßgeblich die 2. Auflage von 1846).

immer steht eine Biographie aus, welche tiefdringende Quellenforschung, wissenschaftlich-kritische Persönlichkeitsdeutung, Klarlegung der allgemeinen Zeitproblematik und Qualität der literarischen Präsentation verbindet⁸.

Aber erfaßt man Gregors Individualität nicht am besten durch die Vergegenwärtigung seiner Taten? Hat der Historiker es überhaupt nötig, darüber hinaus nach der Persönlichkeit zu fragen? „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“⁹ Bei extrem trümmerhafter Quellenlage bleibt dem Geschichtsforscher nichts anderes übrig, als entsprechend diesem Bibelwort zu verfahren. Und doch hat uns eigenes Erleben immer wieder belehrt: Es besteht oftmals eine große Differenz zwischen Anlaß und Ausführung, Intention und Verwirklichung, persönlichem Willen und überpersönlichen Folgen. Handlungen bedürfen der Entschlüsselung, welche Absichten ihnen zugrunde lagen. So fordert es unser Rechtsempfinden. Entsprechendes gilt auch für das Tribunal der Weltgeschichte. Oft erschließen sich Aktionen dem Verständnis nur dadurch, daß man – neben den „objektiven Gegebenheiten“ – auch die auslösenden und beeinflussenden Faktoren im Bewußtsein oder gar Unterbewußtsein der Handelnden herauspräpariert.

Ein Beispiel: die Dramatik der Ereigniskette von Worms (24. Januar 1076) bis Canossa (28. Januar 1077) mit der unerhörten Wucht des päpstlichen Gegenşchlages: Exkommunikation des Königs, Aberkennung der Krone, Lösung der ihm geleisteten Treueide. Ein Zeitgenosse schrieb, daß der Erdkreis erzitterte!¹⁰ Gregors Reaktion auf die Wormser Gehorsamsaufkündigung überstieg alle Erwartungen. Seine Parteigänger und seine Gegner empfanden den Ausbruch des Zwistes als ein kosmisches, ja geradezu eschatologisches Geschehen¹¹. Hatte der Papst den Sinn für das rechte Maß verloren?

Man versteht Gregor besser, wenn man sich vor Augen führt: Der König hatte seit 1073 der Kurie mehrfach demütig klingende, selbstanklägerische Entschuldigungen und Versprechungen künftigen Wohlverhaltens zukommen lassen, um eine drohende Aktionsgemeinschaft zwischen Rom und der innerdeutschen Opposition zu verhindern. Auf dem Höhepunkt der Sachsenkriege war ein Schreiben eingegangen, von dem Gregor zu Recht sagte, es enthalte „Worte der Süßigkeit und des Gehorsams sowie

⁸ Ich verzichte auf den aussichtslosen Versuch, die uferlos angeschwollene Literatur hier aufzählen zu wollen. Der Stand der Forschung wird heute nicht durch ein zusammenfassendes Werk, sondern vielmehr durch die Folge der Aufsatzbände „Studi Gregoriani“ (Rom 1947 ff.), inzwischen 10 Bände, repräsentiert. Zur Einführung in den Forschungsstand sei ferner genannt: G. Miccoli, in: Bibliotheca Sanctorum 7 (Rom 1966) bes. 372 ff.

⁹ Matth. 7, 16.

¹⁰ Bonizo von Sutri, Liber ad amicum (MGLiblit 1, 609).

¹¹ Vgl. A. Mayer-Pfannholz, Die Wende von Canossa, in: Hochland 30 (1932/33) 387 ff., jetzt in: H. Kämpf, Canossa als Wende (= Wege der Forschung 12) (Darmstadt 1963) 4 ff.

derartige Äußerungen, wie man sich nicht erinnern kann, daß sie jemals von ihm oder einem seiner Vorgänger den römischen Bischöfen übermittelt worden wären.“¹² Mußte sich Gregor nicht arglistig getäuscht vorkommen, als nach Heinrichs Sieg über die norddeutsche Gegnerschaft sein Verhalten und der Ton seiner Verlautbarungen ganz anders wurden? Er äußerte gegenüber Vertrauten Befremden¹³. Nicht nur in seinem Amtsverständnis, sondern auch in der persönlichen Sphäre wurde er 1076 durch die Anschuldigungen und Verunglimpfungen des Wormser Synodaldekretes und des Begleitschreibens Heinrichs zutiefst verletzt¹⁴; der Ton mußte doppelt provozierend wirken, wenn man ihn mit jenem der früheren Briefe verglich. Zur Tiefe des Sachkonfliktes trat somit die Schärfe des menschlichen Affronts. Es genügt nicht, sich hier die machtpolitischen oder weltanschaulichen Differenzen zu vergegenwärtigen; auch eine historische Psychologie muß für die Deutung herangezogen werden.

Mit dem Ausbruch des Investiturstreites geriet die zeitgenössische Chronistik in den Sog der allgemeine Zerklüftung. Aus den „res gestae“ wurden Invektiven. Man gestaltete Feindbilder, bewußt verzerrende Berichte oder Schilderungen, deren Autoren sich zwar redlich um Sachlichkeit bemühten, aber im Streit der Meinungen gar nicht anders konnten, als selbst Partei zu ergreifen. Nicht von ungefähr kam es erstmals in der mittelalterlichen Geschichte zu einem stimmenreichen Ringen um die öffentliche Meinung. Streitschriften, Pamphlete, theologische Explikationen begleiteten das kirchenpolitische und militärische Ringen¹⁵. Neutralität und Unabhängigkeit der Überzeugung wurden nahezu unmöglich. Die Überlieferung wird reicher, aber standpunktgebunden. Manche Nachrichten aus diesem anschwellenden Quellenbestand sind für die Erfassung der Persönlichkeit Gregors überaus wertvoll, aber sie bedürfen der sorgfältigsten Prüfung.

Als Beispiel dafür sei auf die *Annales Romani* verwiesen, die einzige erhaltene Artikulation der Stimmung im römischen Adel, der es Hildebrand-Gregor niemals verzieh, daß er erfolgreich dazu beigetragen hatte, den Apostolischen Stuhl der Verfügungsgewalt der großen Familien zu entziehen¹⁶. Die meisten Verunglimpfungen Gregors in dieser Tendenzquelle sind als solche leicht erkennbar. Aber sind sie deshalb sämtlich völlig

¹² Register Gregors VII., hrsg. von E. Caspar (MG Ep. sel.) (im folgenden: Reg.-Greg. mit Buch und Nummer) (Berlin 1920) 1, 25 unter Bezug auf 1, 29 a.

¹³ Reg. Greg. (Anm. 12) 3, 5.

¹⁴ Bester Druck: Die Briefe Heinrichs IV., hrsg. von C. Erdmann (MG Deutsches Mittelalter 1 [Leipzig 1937]) Nr. 11, 12, A.

¹⁵ Vgl. die nicht ganz vollständige Sammlung MGLiblit 1-3 (Hannover 1891-1907). Aus der Literatur dazu seien namentlich genannt: C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (Leipzig 1894); A. Fauser, Die Publizisten des Investiturstreites - Persönlichkeiten und Ideen (Würzburg 1935).

¹⁶ *Annales Romani* ed. Duchesne (Anm. 4) 329 ff.

aus der Luft gegriffen? Könnte es sich bei manchem Vorwurf nicht um Vergrößerung oder Verschärfung durchaus realer Gegebenheiten handeln? Manche Kritik entspricht den Anschuldigungen der Absetzungsdekrete von 1076 und 1080¹⁷. Wiederholt wird der Vorwurf erhoben, Hildebrand habe Geld zur Stimmungsmache und als politisches Kampfmittel eingesetzt¹⁸. Damals hatte das Wort „pecunia“ seinen ganz besonderen Klang, war doch das Verbot des Ämterkaufes populäre Hauptforderung aller Reformanhänger. Nun war Hildebrand gewiß kein Simonist. Aber er bekleidete zeitweilig das Amt eines „oeconomus“ der Abtei San Paolo fuori le mura bei Rom¹⁹. Demnach verstand er wohl einiges vom Wirtschaften und besaß Erfahrungen mit dem „schnöden Mammon“. Offenbar enthalten jene vorsätzlich herabsetzenden oder Bedenken erweckenden Äußerungen der *Annales Romani* durchaus einen sachlichen Kern; aber der Tatbestand wurde in einer derartig tendenziösen Weise bewußt ausgeschmückt und umgestaltet, daß die Quelle bezüglich des Persönlichkeitsbildes von dem damaligen Archidiakon bestimmte negative Vorstellungen erweckt, welche so der Realität fraglos nicht entsprechen.

In dieser Hinsicht bilden die *Annales Romani* keinesfalls einen singulären Fall. Verglichen mit dem Überlieferungsbestand für frühere Pontifikate, besitzt man ein relativ reiches Quellenmaterial für Geschichte und Persönlichkeitsdeutung Gregors VII., aber es steht im Bannkreis der tiefen Konfrontation, für welche sein Name geradezu ein Symbol geworden ist. Wir hören durchweg nur parteiische, für oder gegen ihn eingestellte Stimmen. Soweit diese Aussagen dabei nicht lediglich äußere Hergänge betreffen, muß ernsthaft damit gerechnet werden, daß sie übertreiben oder beschwichtigen, falsche Behauptungen aufstellen oder unzulässig Wesentliches verschweigen. Wie aber will man erkennen, was verlässliche Information, was Irrtum oder vorsätzliche Lüge ist? Namentlich für die Entlarvung von Halbwahrheiten gibt es kaum klar anwendbare Kriterien. Ist unter solchen Umständen unser Unterfangen selbst in bescheidenem Umfang überhaupt möglich?

Wenn trotz der Fragwürdigkeit und Standortgebundenheit der chronikalischen, biographischen und publizistischen Quellen in geistig aufgewühlter, ja zerrissener Zeit dennoch Aussagen über Gregors Persönlichkeit gemacht werden können, so liegt dies an einem fast einzigartigen Glücksfall der Überlieferung. Gregor VII. ist einer der ersten Päpste, von denen eine breitere literarische Hinterlassenschaft intimeren Charakters erhalten blieb. Wir besitzen von ihm zahlreiche Briefe. Zum Teil sind sie als Inserte in zeitgenössische Geschichtswerke, durch (Empfänger-) Brief-Cor-

¹⁷ Bei Erdmann (Anm. 14) A und C.

¹⁸ *Annales Romani* ed. Duchesne (Anm. 4) 334, 335, 336.

¹⁹ Vgl. u. a. G. B. Borino, *L'arcidiaconato di Ildebrando*, in: *Studi Gregoriani* 3 (Rom 1948) 483 ff.

pora verschiedenen Charakters, in Einzelabschriften oder bruchstückweise auch durch kirchenrechtliche Sammlungen überliefert²⁰. Weitaus die Mehrzahl blieb jedoch dadurch erhalten, daß an der Kurie selbst noch im 11. Jahrhundert eine Sammlung seiner Schreiben entstand, die heute als Register Nr. 2 im Vatikanischen Archiv aufbewahrt wird²¹.

Über diesen Codex sind in der Forschung umfängliche Kontroversen ausgetragen worden. Ich kann im einzelnen nicht darauf eingehen, bin jedoch – nicht zuletzt auf Grund wiederholter genauer Autopsie – der Überzeugung, daß die Beweisführung von Wilhelm Peitz aus dem Jahre 1911 durch spätere Studien nicht ernsthaft erschüttert wurde: Es handelt sich um das kanzleimäßig geführte Originalregister, nicht um eine später zusammengestellte Sammlung²². Doch darauf kommt es hier nicht an; wichtig ist vielmehr folgendes: Innerhalb des Gesamtcorpus der Briefe Gregors VII. – über 400 Schreiben – gibt es eine umfängliche Gruppe – etwa 80 –, die mit Sicherheit im Wortlaut durch den Papst selber gestaltet wurde, also nicht lediglich von einem Kanzleiangehörigen, der auf Grund einer allgemeinen Direktive die Formulierung selbständig vornahm. Dazu kommen 54 Briefe, die wohl in Teilen auf Gregors persönliches Diktat zurückgehen – sei es, daß eine individuelle Schlußwendung vom Papst selber angehängt wurde, sei es, daß er in ein kanzleimäßiges Schreiben einen Abschnitt einfügte, der aus inhaltlichen oder stilistischen Gründen von ihm stammen muß²³.

Was mit einiger methodischer Sicherheit über Gregors Persönlichkeit gesagt werden kann, beruht zum größeren Teil auf diesem kostbaren Quellenstoff. Freilich versteht es sich von selbst, daß auch die eigenen Äußerungen stets mit Kritik zu benützen sind. Gerade in Aussagen über das eigene Ich täuscht sich der Mensch allzu leicht. Der reiche Bestand, wie er im Register und in den anderweitig tradierten „*epistolae collectae*“ vorliegt, diente Erich Caspar 1924 als Grundlage für seinen schönen Aufsatz „Gregor VII. in seinen Briefen.“²⁴ Trotz des ähnlichen Ansatzes berühre ich mich mit dieser wichtigen Studie nur punktuell. Ferner ist

²⁰ Die *epistolae collectae* bei *Pb. Jaffé*, *Bibliotheca rerum Germanicarum* 2, *Monumenta Gregoriana* (Berlin 1865) 520–576, sowie lateinisch-englisch hrsg. von *H. E. J. Cowdrey*, *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII.* (= Oxford Medieval Texts) (Oxford 1972).

²¹ Hrsg. von *Caspar* (Anm. 12).

²² Zum Stand der Forschung: *L. Meulenberg*, *Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.*, Diss. Rom, *Gregoriana* ('s-Gravenhage 1965) 9–12.

²³ *O. Blaul*, *Studien zum Register Gregors VII.*, in: *AUF* 4 (1922); *V. Ussani*, *Gregorio VII. scrittore nella sua corrispondenza e nei suoi dettati*, in: *Studi Gregoriani* 2 (Rom 1947); auch die Registeredition *Caspars* (Anm. 12) gibt durch Stern (Eigendiktat) oder Stern in Klammer (Teildiktat oder unklarer Befund) die Ansicht des Herausgebers an. Eigene Beobachtungen, die in einigen Fällen zu abweichender Ansicht führen, können hier nicht ausgebreitet werden.

²⁴ *E. Caspar*, *Gregor VII. in seinen Briefen*, in: *HZ* 130 (1929).

natürlich heranzuziehen, was die Zeitgenossen – Freunde wie Feinde – an dem Papst als bemerkenswert empfanden. Wo sie übereinstimmen, darf man bezüglich der Tragfähigkeit der Aussage einigermaßen zuversichtlich sein.

Leider weiß man nichts über Hildebrands Jugend. Um des Prinzips der „lectio difficilior“ willen ist wohl der Tradition Glauben zu schenken, daß er aus der Umgebung des südostkanischen Städtchens Soana stammte²⁵. Nicht ganz eindeutig erscheint die soziale Herkunft. Wie über den Geburtsort, so schweigt der Papst über seine leiblichen Eltern. Aus anderen Quellen weiß man, daß der Vater Bonizo hieß²⁶. Die Behauptung des Annalista Saxo, Gregor wäre der Sohn eines Zimmermanns, entspringt wohl dem Anliegen dieses Autors, eine Analogie zwischen Jesus und seinem Diener herzustellen²⁷. Der „Ziegenhirt“ des heinricianischen Bischofs Benzo von Alba, der Hildebrand grimmig haßte und jedes Märlein aufgriff, um ihn in pöbelhafter Weise herabzusetzen²⁸, erklärt sich wohl zum Teil aus dem Selbstgefühl, mit welchem man im bezüglich der kommunalen und ökonomischen Entwicklung weiter fortgeschrittenen Norden der Apenninen-Halbinsel auf das rückständigere, wirtschaftlich viel schwächere Mittelitalien herablickte. Der Zeitgenosse Walo von Metz nannte den neuerhobenen Papst einen „virum de plebe“²⁹, aber diese Wendung stellt ein Bibelzitat dar, über dessen Tragfähigkeit eine Aussage schwer möglich ist. Immerhin bezeichnete ihn auch Wilhelm von Malmsbury unter ausdrücklicher Berufung auf Abt Hugo von Cluny als seinen Gewährsmann als einen Mann „despicibilis parentelae“³⁰. Die Aussage dürfte übertrieben sein – immerhin hatte Gregor Verwandte in der römischen Oberschicht, wenn auch sicherlich nicht unter den erlauchtesten Geschlechtern³¹. Aus dem Hochadel kam er jedoch nicht.

Man hat viel über Gregors Abstammung nachgedacht; man könnte meinen: zu viel, denn es gehört zu Gregors mönchischem Stand wie zu seinem Charakterbild, daß verwandtschaftliche Bindungen offenbar für ihn nur eine sehr geringe Rolle spielten. Manche Forscher wollten ihn in

²⁵ Vgl. dazu *Miccoli* (Anm. 8) 294–296; dort die ältere, sehr kontroverse Literatur. Die Ortsangabe bei Petrus Pisanus und einer anonymen Papstvita, hrsg. von *Watterich* (Anm. 3) 293 und 308.

²⁶ Diese Information übereinstimmend bei Petrus Pisanus, der anonymen Papstvita (vgl. Anm. 25) und Paul von Bernried, hrsg. von *Watterich* (Anm. 3) 474.

²⁷ Annalista Saxo (MGSS 6, 701 f.).

²⁸ Benzo von Alba (MGSS 11, 660).

²⁹ Walo von Metz (*Watterich* [Anm. 3] 740) nach Ps. 88, 20.

³⁰ Wilhelm von Malmsbury, *Gesta regum Anglorum* (MGSS 10, 474 bzw. hrsg. von *W. Stubbs* in: *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* [London 1889] 322).

³¹ Das ist oftmals vermutet worden, aber nicht nur wegen der entgegenstehenden Quellenzeugnisse denkbar unwahrscheinlich. Urkundlich bezeugt ist zu 1090 ein „Rusticus neptus domini Gregorii papae“. Ein Onkel Gregors leitete den vornehmen Konvent von S. Maria auf dem Aventin.

genealogische Beziehungen zu den Crescentiern bringen, deren Ambitionen er doch entgegenarbeitete. Andere schrieben ihm eine jüdische Verwandtschaft zu, weil ihm die parteiischen *Annales Romani* und einige weitere Quellen die Zusammenarbeit mit finanzkräftigen Kreisen aus dem römischen Ghetto ankreideten. Keine dieser Hypothesen überzeugt³².

Vielleicht darf ein anderer Hinweis gegeben werden – um mehr kann es sich angesichts der unzureichenden Überlieferung nicht handeln. Gelegentlich wurde Gregor in südtoiskanischen Streitigkeiten die Rolle des Schiedsmannes zugeschoben, und zwar in einer Weise, die sich von ähnlichen Ansinnen aus anderen Gegenden abzuheben scheint. Er soll über Unstimmigkeiten zwischen Roselle und Massa Maritima entscheiden³³. Schon in einem sehr persönlichen Brief an Beatrix und Mathilde von Canossa aus dem ersten Pontifikatsjahr, auf den in anderem Zusammenhang zurückzukommen ist, bittet Gregor die beiden Gräfinnen, an seiner Statt in einem Konflikt zwischen Bischof Dodo von Roselle und einem Grafen Ugolino das Urteil zu sprechen. Es handelt sich mit Sicherheit um einen Angehörigen des Hauses der Aldobrandeschi, die auch über Gregors Heimatort Soana geboten. Der Graf hatte Gregor mehrfach um persönliche Entscheidung angegangen; merkwürdig erscheint, daß der sonst zum Engagement stets bereite Papst hier anderen diese Aufgabe zuschiebt; in dem Schreiben, das eindeutig Eigendiktat darstellt, heißt es bezüglich Ugolinos wörtlich: „Unmenschlich schiene es, wenn ich sein Bitten und Murren gering erachtete.“³⁴

Bei den Aldobrandeschi war „Hildebrand“ einer der Leitnamen³⁵. Es war damals üblich, Kinder nach Ahnen, Wohltätern oder Gefolgschaftsherren zu benennen. Sollte Hildebrand-Gregor einer südtoiskanischen Valvassoren-Familie der Aldobrandeschi entstammen? Dann konnte er durchaus mit Angehörigen aus wichtigen römischen Familien versippt sein, wenn auch nicht mit den allervornehmsten Häusern. Wenn Ugolino ein Gefolgschaftsherr von Hildebrands Familie war, ließe sich die offenkundige Rücksichtnahme erklären, die in dieser Form in Gregors Brief-Corpus recht singulär ist³⁶.

³² Aufgezählt und besprochen, sowie um eine weitere Hypothese vermehrt bei G. Marchetti-Longhi, *Ricerche sulla famiglia di Gregorio VII.*, in: *Studi Gregoriani* 2 (Rom 1947). Vgl. auch Miccoli (Anm. 8) 294–295. Auch der Versuch Hallers, Gregors mütterliche Ahnen bis zu Karl d. Gr. zurückzuverfolgen, ist eine geistreiche Idee, aber nicht mehr: J. Haller, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit* 2 (Stuttgart 1951) 578–580.

³³ Reg. Greg. (Anm. 12) 3, 13.

³⁴ Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 50.

³⁵ G. Ciacci, *Gli Aldobrandeschi nella storia e nella Divina Comedia* 1 (1935). Das hier beigebrachte, nicht überall kritisch aufbereitete Material läßt sich mit Hilfe von F. Schneider, *Regestum Senense* (Rom 1911) und K. Kurze, *Codex diplomaticus Amiatinus* (Bd. 1 [Tübingen 1974]; Bd. 2 in Vorbereitung) gerade für das frühe Hochmittelalter wesentlich vermehren.

³⁶ Es ist unbekannt, um was sich der Streit drehte und wie er gelöst wurde.

Gregor hat sich nicht darüber geäußert. Er selbst sagt nur, von Kindertagen an habe ihn die Römische Kirche ernährt und erzogen³⁷. Demnach scheint er als „puer oblatus“ einer geistlichen Institution in der Ewigen Stadt übergeben worden zu sein, vermutlich dem Benediktinerkloster auf dem Aventin, wo er zeitweilig den Unterricht des aus Amalfi vertriebenen, gelehrten Erzbischofs Laurentius genoß³⁸. Es ist darauf zurückzukommen.

Als nach der Synode von Sutri der abgesetzte Gregor VI. im Januar 1047 von Kaiser Heinrich III. ins Exil nach Köln geschickt wurde, begleitete ihn sein Blutsverwandter und „capellanus“, der junge Kleriker Hildebrand, nach Deutschland. Dies ist das erste sicher datierte Faktum seines Lebens. „Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii.“³⁹

Was über die Jugendjahre in den Quellen überliefert ist, wurde damit erwähnt. Nur ein weiteres Faktum hat Gregor selber bezeugt: Seine Bestimmung zum Kleriker geschah „non libenter“⁴⁰. Der tiefe Einschnitt, welchen der Zwangsaufenthalt in Deutschland bedeutet haben muß, erfolgte gegen seinen Willen. Und auch die Rückkehr nach Rom 1049 im Gefolge Leos IX. geschah – wenn man Gregors Aussage trauen darf – „magis invitus“, genau wie die Erhebung zum Nachfolger Petri 1073⁴¹. Der willensgewaltige Mann, als welcher er seiner Gegenwart und der Nachwelt erschien, empfand offenbar selber und hat es mehrfach ausgesprochen, daß sein Lebensweg nicht von ihm selbst gestaltet, sondern von anderen Mächten vorgeschrieben wurde.

In diesem Zusammenhang taucht fast regelmäßig in Gregors Briefen jenes Wortpaar auf, das man geradezu als seine „Leitvokabeln“ ansprechen darf und das auch statistisch mit weitem Abstand am häufigsten in seinen Schreiben begegnet: „oboedientia“ und „inoboedientia“. Er empfand sich beständig als ein in Dienst Genommener – und er verlangte solche Bereitschaft zur Indienstnahme genauso von allen anderen. Dem verpflichtenden Anruf hatte sich der eigene Wunsch und Willen zu unterwerfen. Diese Empfindung stand im Mittelpunkt von Gregors Denken und Fühlen, nicht etwa die von der Forschung stark herausgestellte „Libertas“, welche bemerkenswert selten bei ihm zu belegen ist⁴². Etwa einem Dutzend von Libertas-Stellen – teilweise in sehr spezieller, mithin gar nicht einschlägiger Bedeutung – stehen über 300 Gehorsamsforderungen

³⁷ Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 1*; 1, 11; 1, 39; 3, 10 a; 3, 21; 7, 23.

³⁸ W. Holtzmann, Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands, in: Studi Gregoriani 1 (Rom 1947).

³⁹ Reg. Greg. (Anm. 12) 7, 14 a.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. W. Goetz, Zur Erhebung und ersten Absetzung Papst Gregors VII., in: RQ 63 (1968) 117–144.

⁴² Nachweise im (leider unvollständigen) Wortindex am Ende der Ausgabe Caspars (Anm. 12). Zum Libertas-Gedanken: G. Tellenbach, Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Stuttgart 1936).

an sich selbst und an andere gegenüber. Wer sie im einzelnen interpretiert, kann nicht daran zweifeln, daß diese unerhört strenge, eigene wie fremde Inpflichtnahme für die Sache Gottes und seiner Kirche einen zentralen Wesenszug des großen Papstes darstellt. Und daß Gehorsam leidvoll sein kann, hat er oftmals an sich selbst verspürt⁴³. Gerade willensstarken, aktiven Naturen fällt folgsames Sichbeugen oft besonders schwer.

Trotz mancher offenerherzigen, ja erschütternden Äußerung Gregors blieb es den meisten Zeitgenossen – und der Überzahl der Forscher – verborgen, in welchem Ausmaß der Papst das Herrenwort an Petrus „und führen, wohin du nicht willst“⁴⁴ auf sein eigenes Leben beziehen konnte. Man hatte von ihm zumeist ein anderes Bild, warf ihm Ehrgeiz und Selbstherrlichkeit vor⁴⁵. Petrus Damiani, der ältere Mitkardinal und berühmte Eremitenprior, dichtete bissige Epigramme, welche Hildebrand lebendig vor uns hinstellen. Er erkannte in dem kleinwüchsigen Archidiakon die übermächtige Persönlichkeit, der man sich unterzuordnen hatte; er verglich ihn mit dem Tiger im Sprung und einem geschossenen Pfeil⁴⁶. Sympathisch war Hildebrand dem großen Gelehrten offenkundig nicht; schneidend kommentierte dieser die Stellung des Jüngeren an der Kurie Alexanders II.:

„Willst du leben in Rom, so bekenne mit schallender Stimme:

Mehr noch als den Herrn Papst ehr' ich den Herrn über Päpste.“⁴⁷

Oder:

„Geziemend ehr' ich den Papst, doch vor dir lieg' ich am Boden.

Du machst jenen zum Herrn; er macht seinen Abgott aus dir.“⁴⁸

Es war nicht einfach Herrschsucht, was Petrus Damiani an Hildebrand tadelte; dies wäre ein – allerdings naheliegendes – Mißverständnis. Der Eremit wurde vielmehr fasziniert und zugleich abgestoßen von den ungewöhnlichen Führungsqualitäten des äußerlich so unansehnlichen Mannes und seiner seltenen Energie:

„Wertlos zwar ist das Eisen, doch stärker als jedes Metall
zieht es als starker Magnet alles hinter sich her.“⁴⁹

Es gibt im ganzen sieben Epigramme des Petrus Damiani auf Hildebrand. Der Ältere war von den Fähigkeiten des Archidiakons ehrlich über-

⁴³ Aus der beträchtlichen Zahl der Belege: Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 3; 1, 39; 3, 6 u. a. m.

⁴⁴ Joh. 21, 18.

⁴⁵ Am erschreckendsten *A. v. Hofmann*, Politische Geschichte der Deutschen 2 (1922) 19. Eine Blütenlese der widersprüchlichen, zumeist sehr kritischen Beurteilungen Gregors bei *W. Wühr*, Studien zu Gregor VII. (München 1930), der freilich bei der eigenen Behandlung mehrfach kritiklos verfährt. Zum Vorwurf von „ambitio“ und „nefaria praesumptio“ vgl. *Goez*, Erhebung (Anm. 41) 133 ff.

⁴⁶ Carmen 194 (PL 145, 966).

⁴⁷ Carmen 149 (PL 145, 961); Übersetzungen in Anlehnung an *Haller* (Anm. 32).

⁴⁸ Carmen 195 (PL 145, 967).

⁴⁹ Carmen 194 (PL 145, 966).

zeugt, aber er empfand für ihn keine Freundschaft. Einen „heiligen Satan“ hat er ihn genannt⁵⁰. Faszination und das Gefühl unheimlicher Fremdheit drücken sich darin aus. Gregor hatte viele Bewunderer, aber offenbar wenig Freunde. Der bleiche, wegen seiner Häßlichkeit bisweilen verspottete, kleine Mann – einen „Homunculus“ nannte ihn Benzo von Alba, der unversöhnliche Gegner⁵¹ – war in der Dämonie seines rastlosen tätigen, Gehorsam heischenden Willens nicht geeignet, Freundschaften zu pflegen. Auch treue Weggenossen behandelte er mit kalter Schärfe, sobald es zu Meinungsverschiedenheiten oder einem vorübergehenden Stocken in der Zusammenarbeit kam, wie etwa selbst Abt Hugo von Cluny⁵². August Nitschke hat vor zwei Jahrzehnten eine wichtige Studie darüber vorgelegt⁵³. Er konnte zeigen, daß Gregors Beziehungen zu den Mitmenschen Schwankungen unterworfen waren, die aus dem jeweils wechselnden Verhältnis dieser zu Gott – wie der Papst es zu erkennen glaubte – herrührten. Nicht die persönliche Bindung entschied, sondern diese richtete sich vielmehr nach der momentanen Zuordnung zur Transzendenz, wie sie nach Gregors Meinung im Handeln der Betreffenden zum Ausdruck kam.

Ein solcher Mann, der das Unbedingte sucht und fordert, findet nur schwer persönlichen Kontakt, der in die Tiefe reicht und auch Schwächeperioden liebend und Nachsicht gewährend übersteht. Gregor war kein Mensch der Gemeinschaft, wie dies offenbar für Leo IX. oder Nikolaus II. galt. Indem er die Vorrangigkeit der göttlichen Willenserfüllung auch in seinen menschlichen Beziehungen zum allein entscheidenden Maßstab machte, führte er seinen Pontifikat in schmerzvoller Einsamkeit. Nicht selten hat er es ausgesprochen, wie allein er sich fühlte: Kaum ein Fürst ist zu finden, auf den man sich verlassen kann, kaum ein Priester, dessen Leben den Kanones entspricht⁵⁴. Gregor hat manches Mal – nach Ausweis einiger Briefe – geradezu verzweifelt nach Kommunikation verlangt, aber sie konnte seinem eigenen Wesen nach höchstens vorübergehend gelingen⁵⁵. Und im Erreichten sich auszuruhen, in den Leistungen der Vergangenheit Befriedigung zu gewinnen, war diesem Papst nicht gegeben. Gewiß, auch er freute sich über Anerkennung. Gleich zweimal erfährt man von ihm selber, daß er noch vor der Priesterweihe als Diakon das besondere Lob

⁵⁰ Opusculum 20 (PL 145, 444); für das Verhältnis beider ist sehr aufschlußreich der Brief des Petrus Damiani 2, 8 (PL 144, 272 f.); vgl. dazu *Fr. Dressler*, Petrus Damiani, Leben und Werk (= Studia Anselmiana 34) (Rom 1954) 147 ff.

⁵¹ Benzo von Alba (MGSS 11, 659); vgl. auch *Annalista Saxo* (MGSS 6, 702).

⁵² Vgl. *Reg. Greg.* (Anm. 12) 1, 62; 6, 17; 6, 33.

⁵³ *A. Nitschke*, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII., in: *Studi Gregoriani* 5 (Rom 1956).

⁵⁴ *Reg. Greg.* (Anm. 12) 8, 21 u. ö.

⁵⁵ Hier ist die (richtige) Begründung, welche *Nitschke* (Anm. 53) dafür gibt, um die im Persönlichkeitsbild liegende zu ergänzen. Instrukтив z. B. der Brief des Petrus Damiani 2, 8 (PL 144, 272 f.).

Heinrichs III. erfuhr⁵⁶. Unverkennbar hat ihn dieser „honor specialis“ beeindruckt. Aber auch diese Erinnerung tritt hinter den Anforderungen des Tages völlig zurück.

Selbst die eigene Existenz als Mönch bleibt ganz im Dunkel. Nicht zuletzt in der Einbindung in die Konventsgemeinschaft besteht das Wesen der zoenobitischen Lebensform. Doch wir wissen nicht einmal, in welcher Abtei Hildebrand Profesß geleistet, in welcher er als Klosterbruder eine kürzere oder längere Lebensstrecke verbracht hat. So ist es denn wiederholt zum Thema gelehrter Untersuchung gemacht worden, ob Gregor überhaupt dem monastischen Stand angehörte⁵⁷. Es lassen sich indessen Belege anführen, welche diesen Sachverhalt über jeden Zweifel sicherstellen⁵⁸. Und trotzdem: eine tiefere Prägung durch das Benediktinertum ist auszuschließen. Natürlich empfand der Papst Hochachtung gegenüber dem Klosterwesen; wiederholt empfahl er sich der Fürbitte frommer Mönche und stellte zahlreichen Abteien Privilegien aus. Aber persönlich setzte er andere Prioritäten. „Aus Liebe zu Gott dem Nächsten zu helfen, Elenden und Bedrängten zu Hilfe zu kommen, das ziehe ich Gebeten, Fasten, Nachtwachen und anderen guten Werken vor.“⁵⁹ Es sind spezifisch monastische Frömmigkeitsübungen, die der Papst damit relativiert, weil sie in erster Linie auf die eigene Heiligung gerichtet sind. „Denn wenn die (tätige) Liebe, diese Mutter aller Tugenden, die Gott selber zwang, vom Himmel auf Erden zu kommen, um unser Elend auf sich zu laden, mich nicht belehrte und es wäre, welche den armen und bedrängten Kirchen durch euere Stellvertretung zu Hilfe kommt, ja dann könnte ich nur raten, der Welt mit ihren Sorgen zu entsagen.“ Gregor hat mehrfach Mitarbeitern verboten, ins Kloster zu gehen.⁶⁰ Nicht die fromme Betrachtung im klaustralen Frieden stellte er den Mönchen der Reformabtei Valombrosa anlässlich des Todes ihres Gründers Giovanni Gualberti als Ideal vor Augen, sondern den Kampf außerhalb der Klostermauern gegen Simonie, Nikolaitismus und Häresie. Dazu sollen sie studieren und tätig werden, auf daß „nicht nur eure guten Werke, sondern auch die des umwohnenden Volkes den Vater verherrlichen, der im Himmel ist.“⁶¹ Selbst Hugo von Cluny bezichtigt er einmal der tatenlosen Beschaulichkeit:

⁵⁶ Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 19; 4, 1.

⁵⁷ Zuletzt dazu: G. B. Borino, Quando e dove si fece monaco Ildebrando, in: Misc. Giovanni Mercati 5 (= Studi e testi 125) (Vatikanstadt 1946). Dort die ältere, teilweise ablehnende Literatur.

⁵⁸ m. W. nicht beachtet wurde bislang folgendes Selbstzeugnis: Gregor urkundet für Kloster Leno, 1078 März 10. Er nennt das Kloster „in honorem domini Salvatoris et beati Benedicti patris nostri edificatum“. L. Santifaller, Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII. 1 (= Studi e testi 190) (Vatikanstadt 1957) Nr. 150 S. 168.

⁵⁹ Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 50.

⁶⁰ Vgl. MGSS 5, 304; MGSS 12, 14 u. 16.

⁶¹ Ep. coll. 2 (Anm. 20).

„Vielen Dank für euere süßen Worte, aber wir würden uns weit mehr freuen, wenn eure Liebe glühender gegenüber der Römischen Kirche brennte.“⁶²

Unerhörte Aktivität kennzeichnete diesen Mann, obwohl er oft leidend war. Überanstrengung, Krankheit, Bettlägerigkeit – vom Beginn des Pontifikats an finden sich immer wieder solche Hinweise in Briefen an Personen, denen er Vertrauen schenkte. Aber er gönnte sich auch dann keine Pause. Was Gregor von anderen erwartete, verlangte er in noch höherem Maße von sich selber. Geduld war nie seine Tugend. Immer wieder drängt er auf rasche Information, unverzüglichen Besuch, umgehendes Handeln, um anstehende Angelegenheiten vorwärtstreiben zu können. Mehrfach greift er selbst zur Feder, um an ein auslaufendes Schreiben einen Passus anzufügen, der die Notwendigkeit sofortiger Rückantwort ausdrückt. Eines dieser Postscripta beginnt mit den Worten: „Übrigens will ich – weil es unnötig und falsch wäre zu sagen: ich bitte...“⁶³ Und genau muß alles zugehen. Mathilde von Canossa erhält einen sehr persönlichen, theologischen Brief. In der Nachschrift nimmt der Papst eigenhändig die Datierung vor und schreibt dazu: „Ich bezwecke durch dieses Beispiel, meine Tochter, daß du fortan in den Briefen, die du mir schickst, Tag und Monat angibst.“⁶⁴

Eine nicht sehr zahlenstarke Gruppe fällt aus dem allgemeinen Bild heraus: gefühlsbetonte Schreiben, bei denen sich Gregor nicht scheut, persönlichste Empfindungen zu äußern. Zwar wechselt auch hier bisweilen plötzlich der Ton: Aufträge und Anfragen werden übermittelt, die den Geschäften des Tages dienen. Um so eindrucksvoller die Ausbrüche individueller Not, die uns das Bild eines Mannes zeigen, der unter der Last seines Amtes und seiner Verantwortung schier zusammenzubrechen droht. Anfechtung schnüre ihm die Brust ein, die tägliche Mühsal ermüde und ängstige ihn – so schreibt er im Januar 1075 an Hugo von Cluny⁶⁵. Es ist eine emphatische, ja tränenreiche Sprache, in welcher selbst Todessehnsucht aufklingt. „Mich umgibt unmäßiger Schmerz und überall Traurigkeit... Ich lebe gleichsam sterbend... Oft bat ich [den Herrn], er möge mich aus diesem Leben rufen.“ Selbstzufrieden ist Gregor niemals in seinem Amt gewesen; es war ihm stets eine mühevoll Last.

Nun wird man sagen müssen: Durch ihren hohen Auftrag sind Päpste immer allein. Aber dieser war es offenbar in besonders starkem Maße. Nicht nur, daß die Anforderungen, welche Gregor an sich und die anderen stellte, immer die Sache und nicht die Person in den Vordergrund rückten;

⁶² Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 62.

⁶³ J. Autenrieth, Der bisher unbekannte Schluß des Briefes Gregors VII. an Mathilde von Tuscan vom 16. Februar 1074 (Reg. I, 47), in: DA 13 (1957) 534. Vgl. Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 43; 4, 11; 8, 16.

⁶⁴ Autenrieth (Anm. 63).

⁶⁵ Reg. Greg. (Anm. 12) 2, 49; vgl. 5, 21.

nicht nur, daß es ihm ersichtlich wenig gegeben war, Freundschaft zu erwecken und zu pflegen – seine ganze Amtsführung war nicht auf Kommunikation, sondern auf einsame Entscheidungen und persönlichen Einsatz des Papstes abgestellt – trotz der jährlichen Fastensynoden! Er besaß in Rom keinen vertrauten Helfer, wie es Humbert unter Leo IX., Bonifaz von Albano unter Nikolaus II., er selbst unter Alexander II. gewesen war. Mit einigen auswärtigen Reformeiferern – wie Hugo von Dié, Anselm II. von Lucca, Rainald von Como⁶⁶ – verbanden ihn stärkere Beziehungen als mit den Mitarbeitern an der Kurie, namentlich im Kreis der Kardinäle. (Nur der Franzose Otto von Ostia, der als Urban II. Gregors Nachfolger wurde, ist hier auszunehmen; doch war seine Rolle 1078–1085 eine weit geringere als die der genannten Vertrauten von Gregors Vorgängern⁶⁷.) Es fällt auf, daß eine besonders feierliche Urkundengattung, die vor wie nach Gregor im Zeitalter des Reformpapsttums Verbreitung gewann, nämlich das feierliche Privileg mit gemeinsamer Unterzeichnung von Papst und Kardinälen, für seinen Pontifikat vollständig ausfällt. Das einzige Stück dieser Art ist eine neuzeitliche Fälschung, vermutlich von Ceccarelli⁶⁸. Gregor führte sein Regiment derartig persönlich, daß man im „Senat der Römischen Kirche“ ersichtlich darüber verstimmt war, weil man beim Entscheidungsprozeß unbeteiligt blieb. Anders ist es kaum zu erklären, daß der ehrgeizige Papstmacher Hugo Candidus so rasch mit Gregor brach und dreizehn Kardinäle ihn in der Krise des Jahres 1083 im Stich ließen. Es kann nicht nur die äußere Situation gewesen sein – Gregors bedrängte Lage –, welche dafür den einzigen Grund gebildet hätte, sondern es muß auch an seiner Natur und Amtsführung gelegen haben.

So sehr Gregor immer wieder unter seiner persönlichen Einsamkeit litt, so gewiß erwuchs diese nicht ausschließlich aus dem päpstlichen Amtsauftrag. Aber wie es gerade willensgewaltigen Männern oftmals ergeht, glaubte sich Gregor bei manchen Frauen besser verstanden als bei seinen Geschlechtsgenossen. So atmen vor allem die Briefe an fürstliche Damen einen weicheren Ton. Anfänglich war der Papst dabei von einer geradezu naiven Offenheit, die zu Mißdeutungen führen mußte. Man hat es ihm verübelt, von einem „Weibersanat“ gesprochen, mit welchem er die Kirche regiere, ihm Übles nachgeredet⁶⁹, so daß er bald vorsichtiger wurde. Vielleicht ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Interesse, daß nicht allein die Schreiben an Beatrix und Mathilde von Canossa diesen

⁶⁶ Vgl. W. Goetz, Rainald von Como, ein Bischof des 11. Jahrhunderts zwischen Kurie und Krone, in: Historische Forschungen für Walter Schlesinger (Köln–Wien 1974).

⁶⁷ A. Becker, Papst Urban II. 1: Herkunft und kirchl. Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit (= MG Schriften 19, 1) (Stuttgart 1964).

⁶⁸ Edition von *Santifaller* (Anm. 58); die Fälschung: Nr. 137.

⁶⁹ Vgl. etwa das Wormser Synodaldekret (ed. Erdmann [Anm. 14] Text A). Dazu Goetz, Erhebung (Anm. 41) 124. In dem Brixener Dekret (ed. Erdmann [Anm. 14] Text C) wird der Vorwurf nicht mehr wiederholt! Er findet sich jedoch bei etlichen Pamphletisten.

privaten Charakter zeigen, sondern auch Briefe an Königin Mathilde von England, Judith von Ungarn und Kaiserin Agnes⁷⁰. Wir verdanken diesem Briefwechsel einige wertvolle Aufschlüsse über Gregors Religiosität.

Das 11. Jahrhundert brachte in doppelter Hinsicht eine entscheidende Veränderung in der Geschichte der Christenheit. Auf den Komplex, welcher mit dem Schlagwort „Wende von Canossa“ umgriffen wird⁷¹, gehe ich nicht weiter ein, obwohl sich gerade mittels der Briefe dazu manches Neue sagen ließe. So könnte man zeigen, daß Gregor seinen Pontifikat mit einem beträchtlichen Fundus an traditionellen Vorstellungen begann, die er abwarf, als der Zusammenstoß mit dem Königtum die herkömmliche Weltordnung in Frage stellte⁷². Wiewohl bereits ein bejahrter Mann, hat sich der Papst in manchen Anschauungen mit Ausbruch des Investiturstreites noch gewandelt.

Im 11. Jahrhundert begann sich zugleich die Religiosität zu verändern. Deutlichster Ausdruck des älteren Glaubenslebens waren die Bilder des Weltenrichters in den Apsis-Mosaiken und die Darstellungen des Gemmenkreuzes als eines Siegeszeichens über Sünde und Tod. Nun tritt allmählich eine andere Vorstellung in den Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit: die liebende Vertiefung in das Leben des leidenden Heilandes, der als Mensch unter den Kleinen und Verachteten weilte. Nachempfindend und bald nachahmend schaute man auf seine Armut und Niedrigkeit. Petrus Damiani sang das Lob der „paupertas“⁷³. Und Gregor VII. wies mit bewegenden Worten wiederholt auf die Liebesgestalt des „armen Jesus“ hin⁷⁴. Eine der jüngsten Arbeiten über den Papst aus der Feder von Christian Schneider hebt gerade die christomimetischen Äußerungen hervor, die Gregor der neuen Frömmigkeitsströmung verbunden zeigen.⁷⁵

⁷⁰ Die erhaltenen „Frauenbriefe“ Gregors sind die folgenden: an Markgräfin Beatrix: Greg. Reg. (Anm. 12) 1, 4; an die Markgräfinnen Beatrix und Mathilde gemeinsam: ebd. 1, 11; 1, 50; 1, 77; 2, 9; 3, 5; an Mathilde von Canossa allein: ebd. 1, 40; 1,47; 6, 22; ep. coll. ed. *Jaffé* (Anm. 20) 11 = ed. *Cowdrey* (Anm. 20) 5; an Adelheid von Turin: Greg. Reg. (Anm. 12) 1, 37; an Königin Mathilde von England: ebd. 1, 71; 7, 26; an Kaiserin Agnes: ebd. 1, 85; an Gräfin Mathilde von Este: ebd. 2, 36; an Königin Judith von Ungarn: ebd. 2, 44; an Gräfin Adela von Flandern: ebd. 4, 10; an Königin Adelheid von Ungarn: ebd. 8, 22. Die meisten dieser Schreiben sind Eigendiktate.

⁷¹ Vgl. den Sammelband Anm. 11 und die Anm. 8 angeführten Studi Gregoriani.

⁷² Eine Studie darüber ist in Vorbereitung.

⁷³ Vgl. außer verschiedenen Briefen, Predigten und hagiographischen Schriften des Petrus Damiani (PL 144) namentlich opusculum 12, De contemptu mundi; 13, De perfectione monachorum; 29, De vili vestitu ecclesiasticorum; 56, De fluxa mundi gloria et saeculi despectione u.s.w.

⁷⁴ Reg Greg (Anm. 12) 2, 49; 5, 21; 6, 17. Alle drei Briefe sind an Abt Hugo von Cluny gerichtet.

⁷⁵ *Chr. Schneider*, Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073–1077. Zur Geschichte Gregors VII. und Heinrichs IV. (= Münsterische Mitteltalterschriften 9) (München 1972).

Der Wandel ist auch negativ zu fassen. Bringt man die Nennung von Kirchenpatronen und Väterzitaten in Abzug, so ist die Zahl der Heiligen, welche in den Briefen erwähnt werden, außerordentlich gering⁷⁶. Alles wird auf die Trinitarischen Personen abgestellt. Zugleich tritt das gleichsam dämonisierte Element älterer Frömmigkeit bei Gregor entschieden zurück. Die Strafformeln der Urkunden – zuvor oftmals viele Zeilen lange Verfluchungen für Zuwiderhandelnde voll Berufungen auf strafende Heilige und verdammte Sünder⁷⁷ – werden kurz und schlicht; Garanten der Verfügung sollen Christus, die Gottesmutter, manchmal Petrus und Paulus, bestenfalls noch der Kirchenpatron sein⁷⁸. Gregors Frömmigkeitsleben war christozentrisch; darin ging er mit an der Spitze der Entwicklung seiner Zeit. Es gibt kein schöneres Zeugnis dafür, als den großen Pastoralbrief an Mathilde von Canossa⁷⁹. Der Papst legt darin der Gräfin die Eucharistie als hilfreichen Trost ans Herz und rät ihr entgegen der Sitte jener Zeit zum häufigen Empfang: „Wir sollen, o Tochter, zu diesem einzigartigen Geheimnis Zuflucht nehmen und es als einzigartiges Heilmittel verwenden.“ Und dann verweist er sie – das Anliegen des Bernhard von Clairvaux gleichsam vorwegnehmend – auf das Gebet zu Maria: „Du wirst sie – das verspreche ich dir mit Gewißheit – bereitwilliger und sanftmütiger in ihrer Liebe zu dir finden als jede leibliche Mutter.“

Es ist lehrreich, die Eigendiktate Gregors mit anderen Briefen zu vergleichen, die aus der gleichen Epoche überkommen sind. Die meisten von diesen hat literarisches Interesse und schulische Verwendung vor der Vernichtung bewahrt. Viele sind in Wahrheit Traktate mit einer Anrede und einer Schlußfloskel⁸⁰. Nicht zufällig sind zahlreiche Episteln des Petrus Damiani auch außerhalb seiner Briefsammlung als eigene Abhandlungen überliefert⁸¹. Sie gleichen kunstvollen, in sich ruhenden Monologen, die den Leser nur als bewundernden Rezipienten benötigen. Anders bei

⁷⁶ Die Sonderstellung von Petrus, daneben auch Paulus, und Maria bleibt dabei außer Betracht; dazu später.

⁷⁷ Eine Studie über die „geistliche Poen“ ist in Vorbereitung. Als Beispiel soll hier der Hinweis auf die im Druck 32 Zeilen umfassende Verfluchungsformel in der Gründungsurkunde Clunys genügen.

⁷⁸ Dies ist kein ausschließlich auf Gregor VII. beschränktes Phänomen. Das Reformpapsttum brachte bezüglich der geistlichen Poen ersichtlich einen Wandel. In den echten Urkunden Gregors wird zweimal als Beispiel der Verfluchung Judas genannt: *Santifaller* (Anm. 58) Nr. 36 und 58. Das einzige Stück, in welchem eine voll ausgestaltete geistliche Poen archaischen Charakters erscheint (ebd. Nr. 150) ist vermutlich Empfängerfertigung. Hier soll der Übertreter gestraft sein „cum diabolo et eius atrocissimis pompis atque cum Juda traditore in eterno igne concremandus simulque et in voragine tartarea dimissus cum impiis.“ Normal ist bei Gregor lediglich die Exkommunikationsdrohung.

⁷⁹ Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 47.

⁸⁰ Vgl. bes. K. Reindel, Petrus Damiani und seine Korrespondenten, in *Studi Gregoriani* 10 (Rom 1975) bes. 212 ff.

⁸¹ K. Reindel, Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani 1–3, in: DA 15 (1959); DA 16 (1960); DA 18 (1962).

Gregor! Seine Schreiben sind immer an ein lebendiges, konkretes Gegenüber gerichtet und nicht nur der Form nach Briefe, auch wenn sie theologische Gedankengänge oder politische Argumente entfalten.

Freilich: einen echten Dialog führt Gregor mit seinen Briefpartnern nicht. Er entwickelt seine Meinung mit einer Sicherheit, die besticht und zugleich tief erschreckt. Ein „non liquet“ scheint es für ihn nicht zu geben. Er trägt seine These vor; oftmals folgt erst darauf die Begründung, wenn er eine solche überhaupt für nötig hält. „Nicht bedächtigt mit Vernunftgründen abwägend, sondern offen und tapfer Partei ergreifend“, – so hat ein Vallombrosaner Gregors Redeweise beschrieben, als dieser noch als Archidiakon 1067 für die inkriminierten Mönche auf der römischen Fastensynode das Wort ergriff⁸². Es ist oft wenig stimmig, was Gregor an Belegen anführt. Das stört ihn wenig. Er weiß immer, was er will, doch keinesfalls immer, wieso er es will. Eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht der sog. erste Lehrbrief an Hermann von Metz⁸³. In dem soeben ausgebrochenen Konflikt mit Heinrich IV. wandte sich der Bischof – einer der zwei Anwesenden auf der Synode von Worms, die sich gegen die Gehorsamsaufkündigung erklärt hatten – an den Papst und bat ihn um Information, Darlegung der rechtlichen Situation und Erklärung der Strafmaßnahmen. Bezeichnend für Gregor ist bereits der Eingang des darauf ausgefertigten Schreibens: „Mit deinen Fragen willst du vieles von mir wissen, obwohl ich stark beschäftigt bin, und schickst mir einen Boten, der mich wegen seiner Abreise sehr bedrängt. Nimm es darum geduldig hin, wenn ich dir nicht genugsam antworte. Wie es mir gesundheitlich geht und sich Römer und Normannen mir gegenüber verhalten, soll dir der Überbringer dieses Briefes sagen. Bezüglich der anderen Probleme, über die du mich befragst – ach, wenn dir doch der heilige Petrus durch mich antwortete, der so oft in mir als seinem Diener geehrt und Unrecht ausgesetzt wird.“

Dann folgt die Klarstellung über dreierlei: Welche Geistlichen und Laien gelten als exkommuniziert? Die Frage wird als unnötig abgetan: Selbstverständlich jene, die mit Heinrich den Verkehr aufrecht erhalten. Die zwei dafür herangezogenen Bibelzitate passen nicht, sind aber wirkungsvoll: „Der Unweise spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott.“⁸⁴ Verkürzt um den ersten, hier aber gerade notwendigen Halbsatz sodann: „Sie sind allesamt (abgewichen und darum) untüchtig.“⁸⁵ Dann geht es um die Frage, ob ein gesalbter König exkommuniziert werden darf. Natürlich steht Gregor zu seiner Handlungsweise, aber die biblischen und historischen Zeugnisse passen nicht genau. So ist es letztlich nur das

⁸² „qui non pedetemptim ratiocinando, sed aperte atque fortissime defendet monachos contra omnium opinionem.“ Vita anonyma S. Johannis Gualbert (MGSS 30, 2, 1107).

⁸³ Reg. Greg. (Anm. 12) 4, 2.

⁸⁴ Ps. 13, 1.

⁸⁵ Ps. 13, 3: „Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt.“ Gregor läßt weg: „declinaverunt“.

Christuswort von Petri Schlüsselgewalt, auf das sich der Papst bezieht, verbunden mit dem damals bereits traditionellen „argumentum a potiori“: Wenn Petrus die Seelen bindet und löst, um wieviel mehr dann erst die wertmäßig geringeren weltlichen Dinge? Endlich das Problem, ob dem Königtum oder dem Bischofsamt die erste Stelle gebührt. Es wird an die Anfänge beider Institutionen erinnert: Der Ursprung weltlicher Macht war die „superbia“, jener der geistlichen Ordnung die „pietas“⁸⁶. Drei Väterverweise, die Erinnerung an Kaiser Konstantin in Nizäa⁸⁷ – und die Beweisführung ist abgeschlossen. Gregor geht nun unverzüglich zu Wichtigerem über, zu Maßnahmen, an denen Hermann mitwirken oder über die er verständigt werden soll. Dabei fällt jener berühmte kriegerische Ausspruch, der – aus einem Jeremiaszitat und einer Kirchenväterstelle zusammengesetzt – achtmal in Gregors Briefen wiederkehrt und die Aufmerksamkeit der Forschung mehrfach auf sich zog: „Verflucht sei, wer es dem Schwert verwehrt, Blut zu vergießen, das heißt: dem Wort der Predigt, Fleischlichkeit der Gesinnung ein Ende zu bereiten.“⁸⁸ Die scharfe Unbedingtheit dieses Wortes hat es Gregor wert gemacht, der sein Amt in einer Zeit führte, in der es primär – um die biblischen Bilder der damals üblichen Diktion aufzunehmen – um das Rückschneiden unnützer Triebe, das Ausraufen verderblichen Unkrautes, das Abhauen des Baumes ohne Frucht ging.

Die Kurzanalyse des ersten Lehrbriefes an Hermann von Metz sollte nicht die Argumente des Papstes einer Kritik unterziehen – das wird in den zeitgenössischen Streitschriften genugsam besorgt⁸⁹ –, sondern deutlich machen: Gregor war kein Theoretiker – trotz des ausführlichen zweiten Sendschreibens an den gleichen Bischof aus dem Jahr 1081⁹⁰. Der Papst war im Sinn der damaligen schulischen Bildungsziele auch kein großer Gelehrter; – daß man ihn falsch einschätzt, wenn man ihn für recht ungebildet, seine Diktion mit Erich Caspar für primitiv hält, wird noch zu erörtern sein⁹¹. Er besaß ein Gesamtkonzept, das ihm unfraglich erschien

⁸⁶ Bekanntlich der Grundgedanke der Augustinischen Sündenlehre. Vgl. dazu immer noch *E. Bernheim*, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung (1918).

⁸⁷ Nachweise bei *Caspar* (Anm. 12) Reg. Greg. 4, 2.

⁸⁸ Jer. 48, 10 zus. mit Gregor I., Regula pastoralis 3, 25. Es erscheint im Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 15; 2, 5; 2, 66; 3, 4; 4, 1; 4, 2; 7, 23; 8, 21.

⁸⁹ Vgl. Anm. 15. Wörtliche Bezüge liegen vor in der Schrift „De unitate ecclesiae conservanda“ (MGLiblit 2, 186; 188; 207), sowie in der Streitschrift des Kardinals Beno (MGLiblit 2, 389).

⁹⁰ Reg. Greg. (Anm. 12) 8, 21.

⁹¹ Petrus Damiani hat übrigens die Schulbildung Hildebrands ausdrücklich gelobt. Er bezeugt am Ende der Schrift „De quadragesima“, die Hildebrand gewidmet ist, dieser sei in der antiken Dichtung und Philosophie gut bewandert (PL 145, 560). Das mag Schmeichelei sein, kann aber nicht ganz vom Sachverhalt abirren. Vgl. auch die Ergebnisse von *Ussani* (Anm. 23).

und dem er treu blieb bis zum bitteren Ende. Es kreiste um Rom, den Apostelfürsten Petrus, die ungeteilte Vollmacht und Verantwortung seines Amtes. Das waren alte Gedanken, aber bei Gregor wurden sie in Pflicht nehmende Wirklichkeiten⁹². Der Papst konnte anscheinend die unwahrscheinliche Sicherheit seiner Überzeugungen, die keine weitläufigen Begründungen nötig hatten, nicht anders begreifen als im Rückgriff auf die Person des großen Papstes, dessen Namen er trug und den er am häufigsten von allen Kirchenvätern zitierte. Was für Gregor I. die Taube des Heiligen Geistes war, die der Legende nach auf seiner Schulter Platz genommen hatte, ihm Weisung gab und diktierte, was dieser Papst seiner Gegenwart und der Nachwelt an Lehren gab⁹³, das bedeutete für Hildebrand Petrus, mit dem er 1073 durch sein Amt gleichsam identisch geworden war. Bezeichnend – wenn auch nicht auf ihn beschränkt –, daß er sich nach Ausweis von Briefen und Urkunden nicht so sehr als der Nachfolger Petri, sondern als sein Stellvertreter fühlte⁹⁴.

Darum schrieb er Ende 1075, als sich die Verhältnisse zuspitzten, mahnend an Heinrich IV.: „Jede Botschaft, die du schriftlich oder mündlich an uns richtest, empfängt der Apostelfürst Petrus; und während wir die Buchstaben überfliegen oder den Stimmen der Redenden zuhören, erkennt Petrus mit scharfem Blick, wie das Herz aussieht, aus dem die Aufträge hervorgingen.“⁹⁵ Instruktiv ist auch ein Brief an Herzog Wratisslaw von Böhmen aus dem Jahr 1080, der trotz Warnungen weder den Umgang mit Exkommunizierten noch die von Rom abweichenden kirchlichen Gebräuche aufgeben wollte: „Wir wünschen, ja befehlen, daß eure Erhabenheit sich unsere Anweisungen und Mahnungen häufiger vor Augen hält, nicht weil du auf diesen Blättern besonders elegant Geschriebenes... finden würdest, sondern weil diese Schreiben von uns, nein vielmehr vom heiligen Petrus selber ganz besonders an dich geschickt werden.“⁹⁶

Man hat zu Recht von einer Petrus-Mystik Gregors gesprochen⁹⁷. Es gibt dafür viele Belege, daß dieser Papst sich schwach und seines Amtes unwürdig fühlte, aber im Verein mit dem Felsenapostel wußte er sich stark und wert. Das könnte auch die Bedeutung jenes merkwürdigen, vielumstrittenen Satzes aus dem sog. „*Dictatus papae*“ sein, daß der römische Bischof durch die Verdienste des seligen Petrus unzweifelhaft heilig werde⁹⁸. An eine gleichsam automatische Sanktifizierung kann nicht

⁹² Meulenbergh (Anm. 22).

⁹³ Vgl. die ikonographischen Zeugnisse bei F. Cannata, in: *Bibliotheca Sanctorum* 7 (Rom 1966).

⁹⁴ Dazu die wichtige Arbeit von M. Maccarrone, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale* (= Lateranum NS 18) (Rom 1952) bes. 59 ff.

⁹⁵ Reg. Greg. (Anm. 12) 3, 10.

⁹⁶ Reg. Greg. (Anm. 12) 7, 11.

⁹⁷ Hierzu verdanke ich viele Einsichten den Gesprächen mit Friedrich Kempf S.J., Rom.

⁹⁸ Reg. Greg. (Anm. 12) 2, 55 a § 23.

gedacht werden; dafür war das Sündenbewußtsein Gregors zu ausgeprägt. „Auf Grund seines Amtes im Besitz der göttlichen Gnadenzusage“ – so möchte ich dieses „indubitanter sanctus efficitur“ umschreiben. Petrus, der lebendige Oberhirt seiner Kirche, ist in seinen Nachfolgern⁹⁹ mächtig. Stärkster Ausdruck dieser mystischen Identifikation ist bei Gregor, daß er – freilich bei seltener Gelegenheit und wenig glücklich¹⁰⁰ – die Gabe der Prophetie zu besitzen glaubte.

Einen großartigen Beleg für Gregors Petrus-Bezogenheit stellt der Text dar, mit welchem er auf der Fastensynode 1076 Heinrich IV. absetzte und bannte¹⁰¹. Die Sentenz ist auch außerhalb des Briefbuches überliefert; offenbar wurde sie durch Abschriften planmäßig verbreitet¹⁰². Es ist eine Rede in der Form eines feierlichen Gebetes an den Apostelfürsten. Wie gemeißelt wirkt der sprachliche Duktus, der eindeutig Eigendiktat darstellt. Man kann daran Gregors Stil studieren: die klargegliederten, überschaubaren Sätze, die Präzision und Schärfe des Ausdrucks, den weitgehenden Verzicht auf Metaphern. Das ist kein Lese-Text, sondern will gehört, will gesprochen sein. Gregors Ausdrucksweise unterscheidet sich beträchtlich von jener der Stilkünstler seiner Zeit. Bei Petrus Damiani und anderen folgen Bilder auf Bilder, sorgsam aufgesetzte Lichter, eingestreute Stilblüten. Gregor hat dagegen zweimal bemerkt, er schreibe „stilo rustico“¹⁰³. Die Aussage ist in der Literatur kritiklos aufgenommen worden; erinnert sei an Caspars Kennzeichnung der Sprachführung Gregors als „primitiv“¹⁰⁴. Das ist einfach irreführend. Gregor schrieb entgegen seiner eigenen Behauptung einen ausgesprochenen „stilus medius“. „verba rustica“¹⁰⁵ ist ein zeitbedingter Bescheidenheitstopos. Und dennoch ist der Ausdruck nicht einfach eine Irreführung! Gregors Stil ist dadurch gekennzeichnet, daß er nie für sich selbst bedeutend sein soll, sondern immer funktional, auf ein Wirkungsziel abgestellt, Bedeutungsträger ist. Dafür eignete sich der „stilus medius“ am besten. Gregors Lehrer Laurentius von Amalfi war ein Meister der kunstvollen Diktion¹⁰⁶. Hildebrand hat bei

⁹⁹ Der Ausdruck „Nachfolger“ trifft nicht ganz das Petrusverständnis Gregors, denn der Felsenapostel ist für ihn kein Entschwundener, sondern durchaus mystisch präsent und wird darum durch den jeweiligen Papst nur vertreten.

¹⁰⁰ Bekannt ist namentlich die unglückliche Prophezeiung im Zusammenhang mit dem Widerstreit der deutschen Thronrivalen Heinrich IV. und Rudolf von Rheinfelden.

¹⁰¹ Reg. Greg. (Anm. 12) 3, 6 = 3, 10 a (Doppeleintragung).

¹⁰² Bruno, *De bello Saxonico* 70, hrsg. v. H.-E. Lohmann (MGSS rer. Germ., Deutsches Mittelalter 2 [Leipzig 1937] 61 f.) *Annalista Saxo* (MGSS 6, 708).

¹⁰³ Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 50 „licet rusticano stilo“; 4, 11 „verba rustica“.

¹⁰⁴ Caspar (Anm. 24) 23.

¹⁰⁵ Übrigens schreibt selbst der Stilkünstler Petrus Damiani mehrfach, er bediene sich des „stilus rusticus“ – eindeutig eine hier fast peinlich zu nennende Bescheidenheitswendung! ep. 6, 2 (PL 144, 373): „rusticus sermo“; ep. 2, 19 (PL 144, 288): „urbanitatem rusticitas non offendat“; ep. 2, 1 (PL 144, 254): „impolito stylo quasi raucis vocibus“.

¹⁰⁶ Vgl. Holtzmann (Anm. 38).

ihm die Kunst der Rede und der Epistolographie gelernt. Aber er wollte keine schönen sprachlichen Gebilde schaffen, keine vorbildliche Prosa, sondern wirken, verändern. Seine Sprache steht ganz im Dienst dieses Verwirklichungswillens. Bestimmte rhetorische Techniken würden dies eher verhindern, zudem kostbare Zeit bei der Abfassung kosten – Gregor hat einmal ausdrücklich betont, nur bei wichtigen Anlässen verfasse er längere Briefe¹⁰⁷. Manche rhetorische Figuren lagen ihm dagegen in besonderem Maße: Wiederholungen und Verstärkungen, adversative Fügungen, eindringliche Parallelismen.

Um einen gewissen Eindruck vom Sprachstil Gregors zu geben und den Beweis zu liefern, daß dieser ganz und gar nicht als „primitiv“ gekennzeichnet werden kann, zitiere ich den ersten Satz seines Schreibens an Bischof Rainald von Como vom 1. September 1073, das aus verschiedenen zwingenden Gründen als Eigendiktat gelten muß¹⁰⁸. Vorausgeschickt sei, daß die hier verwendete Vokabel „Aegyptius“ eine rhetorische Umschreibung von „peregrinus“, „Fremdling“ ist, weil dieses Wort wegen der inzwischen allgemein eingebürgerten Bedeutung „Pilger“ nicht in Frage kam. Doch kommt es weniger auf die Übersetzung als auf den Klang und die rhetorischen Figuren an; mit seltenen oder gesuchten Wörtern prunkt Gregor im allgemeinen nicht.

„Lectis fraternitatis tuae litteris de adversitate, de contumelia, quae tibi accidit, immo nobis et universae etiam ecclesiae, ex corde tibi compassi, ex corde merore gravi sumus contristati, quo quippe etiam audito de nobis incognito, audito de sacerdote et Egyptio, graviter compateremur, officii etiam nostri debito condolere cogemur. Quid igitur de te, quem sanctae Romanae ecclesiae primum membrorum numero collocavimus, quem ut fratrem dilectissimum dilectionis sinu fovemur? Viscera compassionis, viscera doloris eximii ut pro fratre carissimo aperimus.“

Das dreifache „etiam“, das zweifache „de“, „ex corde“, „audito“, „quem“, „viscera“ werden aufgefallen sein, die Gefühlssteigerung von „adversitas“ zu „contumelia“, von „compassio“ zu „meror gravis“, von „compati“ zu „condolere“, von „membrum“ zu „frater“, von „compassio“ zu „dolor eximius“, die dreifache Reimprosa, die verstärkende „immo“-Wendung, der rhetorische Ersatz für „peregrinus“, die parallelisierende Zweigliedrigkeit, die sich immer wieder einstellt. Das ist bis ins kleinste sprachlich durchgearbeitet und vermeidet doch schwülstige Überladenheit. Man könnte viele ähnliche Beispiele anführen.

Aber es sind nur bestimmte Stilfiguren, die häufiger bei Gregor begegnen. Andere, im allgemeinen ungleich beliebtere werden vermieden. So ist der Bestand der Metaphern bei Gregor bemerkenswert dürftig. Seine sprachlichen Bilder sind zumeist konventionell und fast alle der Bibel

¹⁰⁷ Geg. Greg. (Anm. 12) 2, 66.

¹⁰⁸ Ebd. 1, 20.

entnommen. Gregor wollte sofort verstanden sein. Und doch dürfte dies nicht der einzige Grund für solchen Tatbestand darstellen. Die Psychologie hat uns gelehrt, auf derartige sprachliche Bilder zu achten, weil sich in ihnen oftmals viel vom Wesen eines Menschen entschlüsselt. Gregors Metaphern gehören wenigen Bereichen an. Die optischen Vergleiche sind kaum aussagekräftig. Helligkeit, Tag, Licht bedeuten Glaubensgewißheit, die neue Ordnung, die Herrlichkeit Gottes. Dunkelheit steht für die Sünde, die Krisensituation im Reformwerk, bei dem sich der Papst immer wieder allein gelassen fühlte, persönliches Leid, psychische oder physische Überforderung. Akustische Bilder – noch geringer an Zahl – sind ausschließlich Äußerungen des Schreckens und der Angst; die Sphärenmusik, der Gesang der Engel fehlen. Landschaftsmetaphern lagen dem Papst anscheinend wenig; jegliches idyllisches Motiv fällt aus. Dagegen findet sich bemerkenswert häufig das Bild des sturmgepeitschten, aufgewühlten Meeres, welches Gregor zu verschlingen droht: Dieser tätige Mann, dieses Genie des Willens kannte wahrlich Verzweiflung, Einsamkeit, die Angst des Scheiterns. Nur eine Metapher aus dem Bereich des Humanum atmet Wärme, Sicherheit und Trost: die Mutter. Das Bild wird immer wieder beschworen. Im Sturm auf dem Ozean, in der schreckenerregenden Nacht des Lebens fand Gregor die Kraft, nicht aufzugeben und weiterzukämpfen, auch wenn die Situation äußerlich aussichtslos erschien, bei „meiner Mutter, die mich von Kindheit an genährt und erzogen hat“¹⁰⁹, bei seiner „ecclesia Romana“.

Gregor war und ist als Persönlichkeit umstritten. Er hat das selbst sehr klar ausgedrückt, indem er im April 1074 schrieb: „Meinung und Urteil der Menschen über uns sind ganz verschieden. Auf Grund derselben Handlungen nennen uns die einen grausam, die anderen allzu milde.“¹¹⁰ Wie oft hat man in ihm nur den Herrenmenschen gesehen und in der Beteuerung, die päpstliche Würde nicht erstrebt, sondern gegen eigenen Willen als über-schwere Last auf die schwachen Schultern gelegt bekommen zu haben, nur unredliche Demuts-Topik entdecken wollen¹¹¹. Ich habe dieser These vor zehn Jahren an gleicher Stelle ein klares Selbstzeugnis Gregors entgegengestellt, das man wohl nicht einfach wegwischen kann¹¹². Christian Schneiders christomimetische Deutung von Hildebrands Amtsübernahme in Parallele zu Jesu Passion zielt auf den gleichen Sachverhalt hin¹¹³. Die Untersuchung der sprachlichen Bilder weist in dieselbe Richtung. Dieses Genie des Willens, das in seinen Eigendiktaten wiederholt „debere“ und „posse“ fast formelhaft nebeneinanderstellte – Ausdruck der sicheren Überzeugung, daß jede Inpflichtnahme durch Gott auch ihre faktische

¹⁰⁹ Ebd. 1, 11.

¹¹⁰ Ebd. 1, 77.

¹¹¹ Vgl. Goetz, Erhebung (Anm. 41) 138 ff.

¹¹² Reg. Greg. (Anm. 12) 1, 39.

¹¹³ Schneider (Anm. 75).

Realisierungsmöglichkeit mitbeinhaltet¹¹⁴ –, war kein „naiver Täter“, sondern lebenslang einsam und angefochten.

Es war Gregor nicht beschieden, bis zum Ende bei der geliebten „mater Roma“ bleiben zu können. Den ersten Waffengang des Investiturstreites hatte Heinrich IV. 1076 vom Zaun gebrochen; er wurde für das Königtum zur Katastrophe, wengleich der König als Individuum zu Canossa einen taktischen Sieg über seinen Gegner errang¹¹⁵. Den zweiten Waffengang hat Gregor VII. 1080 ausgelöst; er führte zur persönlichen Katastrophe des Papstes, verhinderte aber nicht den Endsieg seiner Sache. Gregor starb in Salerno. Die Quellen überliefern seine letzten Worte: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt; darum sterbe ich in der Verbannung.“¹¹⁶ Das Wort klingt allzu bitter; verschiebt sich von hier aus das Bild der Persönlichkeit? Längst ist bekannt, daß es sich um ein abgewandeltes Psalmenzitat handelt, welches lautet: „Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt; deshalb salbte dich Gott, dein Gott, mit dem Öl der Freude vor deinen Gefährten.“¹¹⁷ Ist es eine Anklage, die Gregor angesichts des Todes im Exil seinem Herrn entgegenschleudert? Nicht wenige Historiker haben es so verstanden¹¹⁸.

In einer wichtigen Studie hat Paul Egon Hübinger solcher Deutung den Boden entzogen. Äußerlich gescheitert, endete Gregors Leben in der Heilsgewißheit. Er wußte: Nicht jeder, der um seines Glaubens willen in der Verbannung stirbt, darf deshalb auf Himmelsfreuden rechnen¹¹⁹. In Gregors Zeit rechnete man noch mit Gottesurteilen und nahm die Katastrophe einer Position oft als Beweis für ihre Falschheit. Darum beruft sich der sterbende Papst auf seinen unermüdlichen Kampf für die Gerechtigkeit; „iustitia“ war für ihn die Übereinstimmung der irdischen Verhältnisse mit Gottes Heils- und Ordnungswillen. Damit konnte er den Satz der Bergpredigt auf sich beziehen: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden; denn das Himmelreich ist ihrer.“¹²⁰ Gregors Dictum ist dreiteilig

¹¹⁴ Ich verdanke diesen Hinweis *H. Fuhrmann*, „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae“. Randnotizen zum Dictatus Papae, Festschrift *H. Beumann* (Sigmaringen 1977) 275 Anm. 32. Der Sachverhalt, daß die Formel „debet vel potest“ geradezu eine Lieblingswendung Gregors darstellt, wird dort festgestellt, aber nicht gedeutet.

¹¹⁵ Vgl. zuletzt am ausführlichsten: *H. Zimmermann*, Der Canossagang von 1077, Wirkungen und Wirklichkeit (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 5) (Mainz 1975).

¹¹⁶ Alle Fassungen dieses Ausspruchs führt auf, belegt und würdigt kritisch *P. E. Hübinger*, Die letzten Worte Papst Gregors VII. (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 185) (Opladen 1973).

¹¹⁷ Ps. 44, 8.

¹¹⁸ Sie zählt nahezu erschöpfend auf *Hübinger* (Anm. 116).

¹¹⁹ Immerhin gab es zur Zeit Gregors schon Menschen, die um offenkundigen Irrglaubens willen Verbannung und Unglück auf sich zogen!

¹²⁰ Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Gregor VII. *Hübinger* (Anm. 116) 9 mit Anm. 1 (Lit.); Matth. 5, 10.

gedacht; aber der letzte Satz mußte unausgesprochen bleiben, weil er Gottes Urteil vorweggenommen hätte. Um seines „guten Kampfes willen“¹²¹ starb Gregor in Frieden und in der sicheren Erwartung des Heils. Sein Ende war nur der Tod seiner Person, nicht der Sache. Und so vermerkte einer der besten Chronisten der Zeit, Hugo von Flavigny, zum 25. Mai 1085 – ganz beschränkt und bezogen auf dieses eine Individuum –: „Obiit martyr et confessor.“¹²²

¹²¹ 1. Tim. 6; 2. Tim. 4.

¹²² MGSS 8, 466.

Der preußisch-deutsche Kulturkampf in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten

Von ERWIN GATZ

Als ich 1975 den ersten Band „Akten der Fuldaer Bischofskonferenz“ (1871–1887) in den Druck gab¹, war mir das Archiv der päpstlichen Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari noch nicht zugänglich. Auch nachträglich konnte ich deren Akten nur für den Pontifikat Pius' IX. einsehen. Die erwähnte Publikation hat dadurch jedoch keine Beeinträchtigung erfahren, denn sie beschränkt sich ja erklärtermaßen auf die *bischöflichen* Verhandlungen während des preußisch-deutschen Kulturkampfes². Dieser Konflikt um die Stellung der nachkonziliaren Kirche und um ihre Freiheit im modernen Nationalstaat hat die Bischöfe zu einer vorher in diesem Maß nicht vorhandenen Solidarität gezwungen. Obwohl sie dabei in jährlichen Konferenzen oder mittels schriftlicher Verständigung ihre Taktik selbständig festlegten, haben sie doch in besonders delikatzen Situationen, vor allem wenn es um Fragen des allgemeinen Kirchenrechts ging, Weisungen vom Hl. Stuhl erbeten. In der Regel wurden diese Anfragen auf den Bischofskonferenzen formuliert und von allen Teilnehmern unterzeichnet. Wiederholt haben jedoch auch der Kölner Erzbischof P. Melchers als Konferenzvorsitzender, bzw. während seiner Inhaftierung im Jahre 1874 der Breslauer Fürstbischof H. Foerster für den Gesamtepiskopat solche Anfragen

¹ E. Gatz (Hrsg.), Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bd. 1: 1871–1887 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A, 22) (Mainz 1977). Ebd. auch die im folgenden nicht weiter nachgewiesenen Belege zum Kulturkampf. Im folgenden werden öfter zitiert: Chr. Weber, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, 7) (Mainz 1970); ders., Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 45) (Tübingen 1973).

² R. Lill, Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Teil 1: 1878–1880 (Tübingen 1970) spart den Pontifikat Pius' IX. aus.

Die im Archiv der Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari (im folgenden AES genannt) vorhandenen Ausfertigungen einzelner Schreiben, für die mir bei der Edition nur die Entwürfe vorlagen (Gatz, Bischofskonferenz [Anm. 1] Dok. 149, 174, 175, 176, 188, 191, 284, 293, das in 354 genannte Schreiben), weichen nur stilistisch, nicht aber sachlich von den Entwürfen ab. Auch läßt sich aus den Entwürfen nicht immer das exakte Datum der Ausfertigung ermitteln. Die Akten aus AES werden im folgenden nach positione und fascicolo zitiert, also 1038/565 = pos. 1038, fasc. 565.

an Pius IX. oder an Kardinalstaatssekretär G. Antonelli gerichtet. Der preußische Episkopat³ ist damals also nicht nur der Regierung, sondern auch dem Hl. Stuhl gegenüber, dessen Nuntius ja nicht an den bischöflichen Beratungen teilnahm, geschlossen aufgetreten⁴. In Rom hat man diese Solidarität, die übrigens mit einer unerschütterlichen Loyalität zum Hl. Stuhl einherging, durchaus geschätzt und das Votum der Bischöfe stets respektiert. Nur Ende 1874 und dann wieder beim Abbau des Kulturkampfes, der hier nicht behandelt wird, hat der Hl. Stuhl neben dem Konferenzvorsitzenden auch andere Bischöfe um ihre Meinung zu kirchenpolitischen Detailproblemen befragt⁵.

Pius IX. überwies die Behandlung der Anfragen dann jeweils der Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari⁶. An den hier in Frage kommenden Beratungen nahmen von deren ca. 15 Mitgliedern jedoch nur die Kardinäle G. Antonelli, L. Barili, L. Bilio, A. de Luca, C. Patrizi, A. Panbianco und seit 1874 auch A. Franchi teil⁷. Offenbar bildeten sie innerhalb der Kongregation eine der auch sonst üblichen Spezialkommissionen. Daher wurde diese Gruppe gelegentlich auch als „Congregatio selecta“ bezeichnet. Als Sekretär fungierten die Pro-Sekretäre der Kongregation, bis 1875 M. Marini, danach A. Jacobini. Daß die Sitzungen in den Diensträumen Antonellis stattfanden, weist darauf hin, daß der Leiter der päpstlichen Politik auch in diesem Fall die tonangebende Persönlichkeit gewesen ist. Während sich aber die Stellungnahme der einzelnen Kardinäle aus den bisher zugänglichen Quellen nicht ersehen läßt, gilt dies um so mehr von den von der Kongregation herangezogenen und für den Entscheidungsprozeß maßgebenden Konsultoren. Während der hier zu behandelnden Jahre waren das der italienische Jesuit Camillo Tarquini, der Kamillianer Camillo Guardì, der Weltpriester Filippo de Angelis und vor allem der Jesuit Johann Baptist Franzelin.

³ Die für Jahrzehnte letzte Konferenz des (klein)deutschen Episkopates hat 1872 stattgefunden. Seitdem schrumpfte die Fuldaer Konferenz infolge des Kulturkampfes zu einem rein preußischen Forum ein.

⁴ Eine Ausnahme bildete lediglich Erzbischof M. Ledóchowski von Gnesen-Posen als dezidierter Pole aber auch als kurialistisch orientierter Kirchenfürst. Seit seiner Inhaftierung 1874 schied er praktisch aus der Konferenz aus.

⁵ B. Gherardini, Pio IX, episcopato e „Kulturkampf“, in: Pio IX 6 (1977) 22-59 wiederholt, auf meist ältere Literatur gestützt, die päpstlichen Stellungnahmen zu den Erklärungen des preußischen Episkopates im Kulturkampf. Sein besonderes Interesse gilt der Diskussion um die Tragweite des Infallibilitätsdogmas.

⁶ Dazu: L. Pásztor, La congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850, in: Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968) 191-318, mit weiteren Literaturangaben.

⁷ Dazu jetzt: Chr. Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates (= Päpste und Papsttum 13, 1) (Stuttgart 1978).

C. Tarquini (1810–1874)⁸ war seit 1837 Mitglied der Gesellschaft Jesu und 1852–68 sowie 1871–73 Professor des Kirchenrechts am Collegio Romano. Er gehörte zu der Gruppe der von Pius IX. hochgeschätzten Ordensleute, die in einflußreiche Kurialämter berufen wurden. So war er Konsultor der Pönitentiarie, des Hl. Offiziums, der Propaganda und der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten. Die Krönung seiner kurialen Laufbahn erfolgte im Dezember 1873 mit der Berufung ins Heilige Kollegium, die er freilich nur um wenige Wochen überlebte. Der von seinen zahlreichen Ämtern in Anspruch genommene Mann galt, obwohl er ein vielfach aufgelegtes Lehrbuch des kanonischen Rechtes verfaßt hatte, als Wissenschaftler für unfruchtbar.

C. Guardi (1809–1884) war seit 1827 Mitglied des Kamillianerordens, wo er rasch aufgestiegen und eine Reihe bedeutender Ämter bekleidet hatte, darunter seit 1868 das des Generalvikars⁹. Pius IX. hatte ihm darüber hinaus verschiedene vatikanische Ämter übertragen. Seit 1850 war Guardi Konsultor des Hl. Offizium, seit 1867 der kirchenpolitischen Kommission des Vatikanischen Konzils und seit 1869 der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten.

Ph. de Angelis (1824–1881)¹⁰, der während der hier dargestellten Epoche nur einmal als Konsultor auftrat, wirkte seit 1854 als Professor für kanonisches Recht und Zivilrecht an San Apollinare. Er publizierte seine Vorlesungen unter dem Titel „Praellectiones iuris canonici . . .“ und übte als Kanonist bedeutenden Einfluß aus. Auch er war Konsultor verschiedener Kongregationen.

Der für unsere Epoche einflußreichste und durch seine Deutschlandkenntnis dazu prädestinierte Konsultor war jedoch J. B. Franzelin (1816–1886)¹¹, was schon aus der großen Zahl seiner Gutachten hervorgeht. Seit 1834 Mitglied der Gesellschaft Jesu, hatte der geborene Südtiroler in verschiedenen Ländern Europas studiert und sich außergewöhnliche Sprachkenntnisse erworben. Seit 1850 wirkte er am Collegio Romano als Professor für orientalische Sprachen. Seine eigentliche Reputation begründete er jedoch als Dogmatiker, als der er seit 1857 wirkte. Eine wichtige Tätigkeit entfaltete er auch als Mitglied der dogmatischen Vorbereitungskommission des Vatikanischen Konzils, der er u. a. einen Entwurf über das Verhältnis von Kirche und Staat lieferte. Außerdem war er Konsultor der Propaganda für die Angelegenheiten der orientalischen Kirchen, später des Hl. Offiziums und der Kon-

⁸ L. Koch, *Jesuitenlexikon* (Paderborn 1934) 1729; *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo della restituzione* (Roma 1927) 186 f.; R. Aubert-G. Martina, *Il pontificato di Pio IX*, 1 (= *Storia della Chiesa* 21, 1) 297.

⁹ E. Mansueto, *Bibliografia Camilliana* (S. Giuliano-Verona 1910) 81 und Auskünfte aus dem Archiv des Generalates der Kamillianer in Rom.

¹⁰ P. Ciprotti, in: *La Pontificia Università Lateranense* (Roma 1963) 209.

¹¹ Laubert, in: *ADB* 48 (1904) 730 f.; Chr. Weber, *Quellen und Studien* (Anm. 1) Reg.

gregation für die außerordentlichen Angelegenheiten. Bis zu seiner Berufung in das Heilige Kollegium (3. April 1876) wohnte er im Germanikum, wodurch er zusätzliche Einblicke in die deutschen Kirchenverhältnisse gewann. Das Engagement Franzelins für die deutschen Angelegenheiten, über das wir durch die Studien R. Lills und Chr. Webers bisher nur für die Zeit der Beilegung des Kulturkampfes informiert waren, geht also bereits in die frühen 70er Jahre zurück. Seine Voten zeichnen sich durch gute Problemkenntnis, sorgfältige Analysen und politischen Realismus aus.

Schließlich sei noch festgestellt, daß sowohl die Konsultoren wie die Kongregation selbst erstaunlich schnell arbeiteten. Dabei hat offensichtlich die Zwangslage der deutschen Bischöfe eine Rolle gespielt. In der Regel folgten die Kardinäle dem Votum des jeweiligen Konsultors. Auch die Stellungnahme der Bischöfe wurde stets sorgfältig geprüft und berücksichtigt. Erstaunlich ist der Freimut, mit dem sich einzelne Konsultoren gelegentlich gegen ihrer Meinung nach falsche Entscheidungen wandten. Bei der Arbeit der Kongregation läßt sich daher, wenn auch nur rudimentär, der Prozeß einer allmählichen Meinungsbildung und das Ringen um sachgerechte Entscheidungen nachverfolgen. Die Ergebnisse wurden schließlich dem Papst zur Approbation vorgelegt. Während der hier behandelten Epoche erfolgte diese stets anstandslos.

Ausbruch des Konfliktes

Bereits die Einführung des Kanzelparagraphen (1871), des preußischen Schulaufsichts- und des Jesuitengesetzes (beide 1872) hatten zu lebhaften Beratungen der Bischöfe, zu Protesten, öffentlichen Erklärungen und Rechtsverwahrungen geführt. Dafür hatten sie sich keine Rückendeckung der Kurie geholt, sich vielmehr – wie noch oft während der folgenden Jahre – auf die verfassungsmäßig garantierte Kirchenfreiheit berufen¹². Als dann freilich im Januar 1873 der preußische Kultusminister A. Falk dem Abgeordnetenhaus den Entwurf der späteren „Maigesetze“ vorlegte, änderte sich die Lage von Grund auf. Die Regierung wollte durch ihre neuen Projekte nämlich die nationalstaatliche Gesellschaft von der kirchlichen Bindung emanzipieren, ihre seit 1848 in Preußen aufgegebene Kirchenhoheit wiederherstellen und das kirchliche Leben einer weitgehenden Reglementierung unterwerfen. Dem sollten Gesetze über den Austritt aus der Kirche, die Grenzen der kirchlichen Disziplinargewalt, die Errichtung eines königlichen

¹² Das erste bei der Kongregation vorliegende Gutachten ist nicht durch eine Anfrage der Bischöfe veranlaßt. Franzelin nahm darin zu der Anfang 1873 erschienenen Schrift Kettelers „Die Katholiken im Deutschen Reich“ Stellung (AES 1036/564). Er moniert u. a. das zu starke Engagement Kettelers für die Religionsfreiheit. Nach seiner Meinung hätte er diese Freiheit nur für den Katholizismus fordern, den übrigen Religionsgemeinschaften nur Toleranz zugestehen sollen. Auch die Konzession einer staatlichen Schulaufsicht ging ihm zu weit.

Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten und vor allem über die Ausbildung und Anstellung der Geistlichen dienen. Die Bischöfe lehnten zwar alle Vorlagen ab, doch richtete sich ihr Widerstand insbesondere gegen das letztgenannte Gesetz, weil es in den innersten Lebensbereich der Kirche eingriff. Es ist daher bis zur Beilegung des Konfliktes (1887) für anderthalb Jahrzehnte das Kernstück der Auseinandersetzung geblieben.

Mit der seit Ausbruch des Konfliktes praktizierten Eingabepolitik an die Adresse des Königs, des Staatsministeriums und der beiden Häuser des Parlaments war es nunmehr ebensowenig getan wie mit dem vom Mainzer Bischof W. E. Frh. v. Ketteler, dem führenden Kopf des bischöflichen Widerstandes, vorgeschlagenen Appell an die katholische Öffentlichkeit. Angesichts der Tragweite der Gesetzentwürfe mußten die Bischöfe vor allem ihre Strategie mit dem Hl. Stuhl abstimmen.

Um die Problematik des passiven Widerstandes

Melchers hatte schon im Januar 1873 in einem Rundschreiben an seine Kollegen jede Kooperation bei Durchführung der neuen Gesetze ausgeschlossen¹³. Am 27. Februar bat er dann vorsorglich Antonelli um Verhaltensnormen¹⁴. Dabei ging es ihm weder um das den Theologiestudenten abverlangte Kulturexamen, für das bereits eine vergleichbare römische Stellungnahme vorlag, noch um die Rechtsprechung des neuen Gerichtshofes, sondern vornehmlich um die von der Regierung beanspruchte Aufsicht über die Priesterseminare und um deren Mitwirkung bei Anstellung der Geistlichen. Da die überwältigende Mehrheit des Klerus und der Gläubigen in der Ablehnung der Gesetzesentwürfe einig war, schien dem Erzbischof passiver Widerstand („resistentia passiva“) durchführbar. Melchers wollte nun wissen, ob dieser auch sittlich („ex parte conscientiae“) vertretbar sei. Es ging also zunächst um einen Gewissensfall und erst in zweiter Linie um eine kirchenpolitische Weisung.

Marini bat nun Tarquini um sein Votum. Dieser legte seine Stellungnahme am 26. März 1873 vor¹⁵. Darin konzentrierte er sich ganz auf die von Melchers gestellte Frage, verzichtete aber auch nicht auf einige Bemerkungen zur kirchenpolitischen Gesamtlage. Nach seiner Meinung betrieb die Regierung – und das war damals in den maßgebenden Kurialkreisen die herrschende Auffassung – die Ausrottung des Katholizismus aus dem Deutschen Reich. Von Tarquinis Standpunkt aus traf das auch durchaus zu, denn es war ja die erklärte Absicht der Nationalliberalen, die die neue Gesetzgebung im Parlament durchsetzten, die Katholiken aus jener ultramontanen

¹³ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) XLVII f mit Dok. 121.

¹⁴ Ebd. Dok. 149.

¹⁵ AES 1038/565.

Bindung herauszulösen, die für Tarquini genuin katholisch und daher un-aufgebbbar war. Über die künftige Klerusbildung sollten sie dann allmählich in die neue nationalstaatliche Gesellschaft eingefügt werden.

Melchers hatte passiven Widerstand („resistentia passiva“) zur Debatte gestellt, was Tarquini in seinem Votum unexakt mit „contego passivo“ wiedergab. Die globale Verwerflichkeit der zur Debatte stehenden Gesetze stand für ihn außer jedem Zweifel. Daher erörterte er die Frage nur unter dem Gesichtspunkt der erlaubten Mitwirkung bei Sünden anderer, d. h. bei der Durchführung der Gesetze („... la teoria della cooperazione lecita al peccato altrui ... potrà esser la sola regola per dirigere la risoluzione ...“). Nach ihm kam es vor allem darauf an, ob die von der Regierung verlangten Maßnahmen für die Bischöfe – diese waren ja in erster Linie für die Seminarerziehung und Anstellung der Geistlichen verantwortlich – zulässig seien oder nicht. Nach Tarquini war insbesondere jeder Anschein zu meiden, als ob die Kirche sich dem staatlichen Anspruch auf Reglementierung ihrer Interna unterwerfe. Einfache Mitteilungen an die Regierungsbehörden, die keine Anerkennung der neuen Gesetze beinhalteten, waren nach ihm zulässig. Er empfahl sogar, daß die Bischöfe mit der Durchführung jener Vorschriften, die nun von Gesetzes wegen erzwungen werden sollten und in sich vertretbar seien – wie z. B. eine den Universitätslehrern entsprechende Ausbildung der Seminarprofessoren – der Regierung zuvorkommen sollten. Dadurch brächten sie zum Ausdruck, daß die Organisation der Seminare in die kirchliche und nicht in die staatliche Kompetenz falle. Der Konsultor analysierte auf diese Weise die ganze Gesetzesvorlage und erwog, in welchen Fällen der „contego passivo“ wirklich passiv und in welchen er eher aktiv sein müsse.

Damit hatte Tarquini an sich seine Aufgabe erfüllt, doch setzte er sich am Schluß seines Votums noch mit einem Gesichtspunkt auseinander, den Melchers nur am Rande gestreift und jedenfalls nicht zur Debatte gestellt hatte. Tarquini fand es nämlich unbegreiflich, daß der Erzbischof das Studium der Seminaristen an den staatlichen Universitäten weiterhin für zulässig hielt. Da die Regierung auf dem Weg über die Klerusbildung den Katholizismus zerstören wolle, dürften die Bischöfe in diesem Punkte nicht nachgeben („Or ciò posto, a me non pare, che possa intorno a ciò adoperarsi dai Vescovi la tolleranza, ed il contego passivo, perché non mi pare, che il Pastore possa permettere la perversione del suo gregge, e molto meno del Clero, pel cui mezzo tutto il gregge deve essere diretto. E tanto più non mi pare ciò lecito, che, mentre si propina il veleno nell'Università s'impedisce tutt'insieme l'antidoto, proibendo l'accesso ad un Seminario, perchè lo studio dell'Università non venga da quello paralizzato.“). Denn wenn sie den Dingen ihren Lauf ließen, werde der jüngere Klerus verdorben („... la massima parte rimarrà certamente guasta.“). Man muß sich vergegenwärtigen, daß

hier ein Vertreter des Collegio Romano schrieb, jener Hochschule also, die als ultramontane Ausbildungsstätte für eine internationale kirchliche Führungsschicht andere Akzente setzen wollte, als sie an Deutschlands Universitätsfakultäten üblich waren. Tarquini betonte nun zwar, er wolle den Bischöfen keine zusätzlichen Schwierigkeiten aufbürden, doch sei eine nur passive Haltung („contegno passivo“) nicht uneingeschränkt vertretbar. In manchen Fällen sei vielmehr aktiver Widerstand erforderlich.

Als die Kongregation am 9. April über die Angelegenheit beriet, vermied sie jede Festlegung¹⁶. An der Verwerflichkeit der für die Kirche existenzgefährdenden Gesetze ließ sie zwar keinen Zweifel, doch wollte sie für detaillierte Anweisungen die Ausführungsbestimmungen abwarten. Tarquini sollte aufgrund einer von Bilio niedergeschriebenen Skizze einen Antwortentwurf vorlegen. Damit erklärte Pius IX. sich am 12. April einverstanden. Der Entwurf des Konsultors wurde dann am 21. April noch einmal durchberaten, in einzelnen Formulierungen gemildert und in dieser Endfassung am 24. April von Antonelli unterzeichnet und an Melchers abgesandt¹⁷.

Darin wirkte jener Übersetzungsfehler nach, den Tarquini begangen hatte, indem er „resistentia“ mit „contegno“ wiedergegeben hatte. Sie war nun in der Antwort zur „tolerantia mere passiva“ abgeschwächt worden, und diese erschien der Kongregation als unzureichend und daher – jedenfalls in einer Reihe von Fällen – nicht zulässig. Die Bischöfe sollten sich vielmehr, um jeden Skandal zu vermeiden, klar und eindeutig, und das hieß in irgend einer Weise auch aktiv, äußern.

Dieses Schreiben erreichte Erzbischof Melchers am 4. Mai, zwei Tage nach Abschluß jener wichtigen Konferenz, die vom 29. April bis 2. Mai 1873 den preußischen Episkopat vereinigte, und auf der dieser ohne Kenntnis der römischen Instruktion sein künftiges Vorgehen und seine Reaktion auf die Maigesetze vereinbart hatte¹⁸. Dabei hatten die Bischöfe den denkwürdigen Beschluß gefaßt, sich „in ungeteilter Einigkeit des Handelns und Leidens diesen Gesetzen gegenüber zu verhalten ... Alle leisteten sich das gegenseitige Versprechen, in dieser Einigkeit unbeirrt zu verharren“. Außerdem hatten die Bischöfe vereinbart, „die in Rede stehenden Gesetze auf dem Boden der Kirche als nicht verpflichtend zu erachten und sich gegen dieselben in passivem Widerstand resp. protestierend zu verhalten.“ Über ihre Entscheidung informierten sie die katholische Öffentlichkeit durch ein Sendschreiben¹⁹, während sie ein an das Staatsministerium gerichtetes Schreiben erst nach Publikation der Gesetze Ende Mai absandten²⁰. Die Bischöfe hat-

¹⁶ Zusammenfassung der Verhandlungsergebnisse und Belege für die im folgenden mitgeteilten Amtswege: AES 1038/565.

¹⁷ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 171.

¹⁸ Ebd. LIII f mit Dok. 172.

¹⁹ Ebd. Dok. 173.

²⁰ Ebd. Dok. 177.

ten sich also der römischen Weisung gemäß entschieden, obwohl diese ihnen noch nicht bekannt gewesen war.

Debatte über den Verfassungseid

Über die Zulässigkeit des Eides auf die im Frühjahr 1873 modifizierte Verfassung, den alle Abgeordneten und Staatsbeamten ablegen mußten, hatten sie sich dagegen noch nicht entschieden²¹. Hierbei ging es um das bereits 1850 nach Erlaß der preußischen Verfassung, aber auch in einer Reihe anderer Verfassungsstaaten diskutierte Problem²², ob die Katholiken sich auf ein Dokument verpflichten könnten, das die kirchlichen Freiheitsrechte nicht in vollem Umfang anerkannte. Das Konferenzprotokoll sagt dazu: „Die hierauf zur Sprache gebrachte Frage, ob über die Eidesleistung auf die Verfassung irgend eine gemeinschaftliche Äußerung zu erlassen sei, wurde verneint, dagegen beschlossen, vom h. Apostolischen Stuhle Entscheidung darüber zu erbitten, ob der Eid auf die in § 15 und 18 jetzt abgeänderte Verfassung geleistet werden könne, jedoch soll bei dieser Bitte bemerkt werden, daß ein ausdrücklicher Vorbehalt bei der Eidesleistung, etwa ‚salvis ecclesiae iuribus‘ seitens der Regierung voraussichtlich nicht zugelassen werden würde, sowie daß ein Teil der versammelten Bischöfe der Ansicht sei, der Eid könne geleistet werden, indem eine Interpretation der Verfassungsbestimmungen zulässig sei, nach welcher diese Bestimmungen die Rechte der Kirche nicht ausschließen.“ Zu den Verfechtern dieser Interpretation gehörte insbesondere Melchers. Dennoch plädierte er in der ihm von der Konferenz aufgetragenen Anfrage an den Hl. Stuhl nicht direkt für seinen eigenen Standpunkt, sondern deutete ihn nur an²³.

Tarquini, der auch diesmal um sein Gutachten gebeten wurde²⁴, tat sich damit schwer. Nach den Spielregeln der Kasuistik, mit denen er sonst zu operieren pflegte, war das Problem nicht zu lösen²⁵. Denn man konnte zwar theoretisch zwischen jenen Eidesleistenden unterscheiden, die später evtl. die kirchenfeindlichen Gesetze respektieren oder gar praktizieren mußten, und jenen, die nie damit konfrontiert würden. Der normale Bürger war zu dieser subtilen Differenzierung jedoch kaum in der Lage. Da es zudem nicht um irgendwelche Gesetze ging, die die kirchlichen Gerechtsame schmälerten, sondern um eine Neufassung der Kirchenparagraphen, die die neuen Eingriffe in die kirchlichen Interna abstützen sollten, war nach Tarquini schon jeder Anschein einer Zustimmung unzulässig („... i principi in quelle espressi

²¹ Ebd. XLIX ff, XIV ff.

²² Für Österreich 1867/69 vgl.: AkKR 23 (= NF 17) (1870) 447–450; 26 (= NF 20) (1871) 250–255.

²³ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 175, 176.

²⁴ 9. Mai 1873 Marini an Tarquini; AES 1041/566.

²⁵ 13. Mai 1873 Tarquini an Marini; a. a. O.

sono talmente opposti alla costituzione divina della Chiesa che non sono capaci di alcuna benigna interpretazione ...“). Die Befürworter der Verfassungsänderung hatten zwar betont, sie wollten nur die kirchliche Disziplin, nicht aber die eigentlichen Glaubenslehren berühren, doch bewiesen sie nach Tarquini gerade dadurch ihr Unverständnis für die kirchlichen Belange („... il proclamare iura gubernii circa disciplinam ecclesiasticam è un proclamare un errore circa fidem; perchè è un punto di fede, che Gesù Cristo ha escluso i laici dall'amministrazione della disciplina ecclesiastica e l'ha riservata a Pietro, e per esso agli altri, che all'ecclesiastica Gerarchia appartengono.“). Tarquini vertrat also getreu den ultramontanen Postulaten ein Maximum an kirchlicher Kompetenz.

Dennoch zog er daraus keine Konsequenzen. Er wies vielmehr darauf hin, daß der Hl. Stuhl in zahlreichen Ländern den Verfassungseid zugelassen habe, auch wo die Rechtslage den kirchlichen Forderungen keineswegs entspreche. In solchen Fällen pflege er zu dissimulieren. Außerdem sei es mittlerweile *sententia communis*, daß ein Verfassungseid keine kirchenfeindlichen Gesetze implizieren könne. Unter diesen Umständen wage er es nicht, den preußischen Bischöfen etwas anderes vorzuschreiben. Man sollte es ihnen nach seiner Meinung vielmehr selbst überlassen, zur Tragweite des Verfassungseides öffentlich Stellung zu nehmen.

Am 20. Mai sprach sich die Kongregation für ein Hirtenschreiben aus und beauftragte Tarquini mit dem Entwurf einer entsprechenden Weisung an Melchers. Doch der Konsultor widersprach, da ein Pastorale die Lage nur noch verschlechtern und zu weiteren Amtsbehinderungen führen werde²⁶. Er plädierte noch einmal dafür, den Bischöfen die Entscheidung zu überlassen, da nur sie zu einer sachgerechten Beurteilung in der Lage seien. Außerdem dürfe der Hl. Stuhl sich in dieser delikaten Frage nicht exponieren, da er eine evtl. Fehlentscheidung unter allen Umständen vermeiden müsse. In vergleichbaren Fällen habe er ja seit einem Jahrhundert stets geschwiegen, und es bestehe keine Veranlassung, von diesem Kurs jetzt abzuweichen. Eine zu detaillierte Skizze des erbetenen Hirtenschreibens könne die Bischöfe außerdem verletzen. Das gleiche gelte von einer Ablehnung ihrer Vorschläge („... mi sento inabile ad elevarmi alle vedute, certamente più savie, ma da me non comprese degli Eminentissimi.“). Tarquini, der sich mit seinen Auffassungen im Widerspruch zur Kongregation sah, bat daher um Entpflichtung von seinem Auftrag.

So gab sich denn Marini selbst an die Vorbereitung der entsprechenden Weisung. Am 2. Juni wurde diese von der Kongregation beraten und in einzelnen Formulierungen noch verschärft²⁷. Am gleichen Tag ging das Schreiben an Melchers ab²⁸. Danach schlossen die Zusätze zu den Kirchenartikeln

²⁶ 22. Mai 1873 Tarquini an Marini; a. a. O.

²⁷ Belege in AES 1040/566.

²⁸ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 178, 179.

der Verfassung eine für Katholiken vertretbare Deutung aus („... rectam quamcumque interpretationem omnino respuant, utpote quae principia divinae constitutioni Ecclesiae prorsus adversa contineant atque aperte expriment ...“). Den weiteren Gedankengang Tarquini hatten die Kardinäle jedoch nicht übernommen. Sie wünschten nämlich, da der Verfassungseid nur unter ausdrücklichem Vorbehalt der kirchlichen Rechte zulässig sei, eine öffentliche Erklärung der Bischöfe.

Damit brachten sie Melchers in größte Verlegenheit. Nach mehrwöchigen Verhandlungen mit Erzbischof Ledóchowski von Gnesen-Posen, der sich der römischen Weisung ohne weiteres fügen wollte, rang er sich schließlich zu der Überzeugung durch, daß der Eid auch auf die modifizierte Verfassung zulässig sei, wenn man ihn nur richtig verstehe²⁹. Die Eidesleistenden seien ja lediglich dazu verpflichtet, die Verfassung nach bestem Gewissen, und das bedeute unter Ausschluß ungerechter Gesetze, zu beobachten. Eine öffentliche Erklärung der Bischöfe müsse dagegen unabsehbare Folgen für die katholischen Landtagsabgeordneten und Beamten haben. Diese Überlegungen trug er Antonelli am 19. Juli vor³⁰. Nach seiner Meinung sollte man die ganze Sache stillschweigend übergehen.

Der Kardinalstaatssekretär erbat zunächst die Eidesformel, damit die Kongregation sich ein Urteil bilden könne³¹. Da Tarquini sein Votum abgelehnt hatte, bat Marini diesmal Guardi um seine Stellungnahme. Am 24. August legte dieser sein Votum vor³². Darin kam er zu dem Ergebnis, daß eine zulässige Interpretation der Eidesformel durchaus möglich war („Una tal formula, come ognun vede, non è pura ed assoluta, ma piuttosto iuxta modum perchè in essa si determina il modo con cui deve osservarsi la costituzione, e per conseguenza anche il giuramento cioè conscienziosamente, e perciò tutto il cardine della questione al presente si riduce ad esaminare la forza di questo aggiunta e ben ponderare se sia tale che ammetta, o no una giusta, e ragionevole interpretazione, e per conseguenza se possa o no tollerarsi.“) Auch nach ihm kam alles darauf an, wie man den Begriff der Gewissenhaftigkeit verstehe, mit der die Verfassung zu befolgen sei. Verstehe man ihn wie Melchers, nämlich als Verpflichtung auf die vor dem Gewissen akzeptablen Gesetze, so ergebe sich kein Problem. Verstehe man ihn dagegen als skrupulöse, undifferenzierte Verpflichtung auf alle Gesetze, so sei sie unzulässig. Unter Berufung auf den zwei Jahre zuvor zum Kirchenlehrer erhobenen Alfons von Liguori vertrat er selbst die Zulässigkeit des Eides, da dieser auch akzeptabel interpretiert werden könne. Er bewies damit Verständnis für die Befürchtungen von Melchers, die ja – wie Guardi betonte – auch die Kongregation nicht unbeeindruckt gelassen hat-

²⁹ Vgl. ebd. LV f.

³⁰ Ebd. Dok. 188.

³¹ Ebd. Dok. 190, 191.

³² AES 1040/566.

ten. Der Konsultor bemerkte abschließend, es reiche aus, wenn die Bischöfe auf Anfragen von Fall zu Fall eine Klarstellung gäben. Die Kongregation folgte diesem Votum in ihrer Sitzung vom 1. September, und einen Tag später teilte Antonelli diesen Beschluß Melchers mit³³. Dadurch war den preußischen Bischöfen und Katholiken ein zusätzlicher Konflikt von unabsehbarer Tragweite erspart worden. Es verdient jedoch festgestellt zu werden, daß diese Entwicklung weniger auf der Einsicht der auf das Grundsätzliche fixierten und taktisch unbeweglichen Kongregation zurückging als auf das Drängen von Melchers und der beiden Konsultoren.

Die Sukkursalpfarreien

Mit der Entscheidung über den passiven Widerstand war die entscheidende Weichenstellung für den weiteren Verlauf des Kulturkampfes erfolgt. Einige Bischöfe hatten nun zwar dafür plädiert, aus taktischen Gründen auf alle Gesetzesbestimmungen ohne jeden Abstrich, auch wenn sie aus kirchlicher Sicht akzeptabel waren, mit passivem Widerstand zu reagieren. Die Konferenz vom Frühjahr 1873 hatte sich jedoch auf einen flexibleren Kurs festgelegt, der zwar das Gesetzeswerk als Ganzes ablehnte, auf tragbare Einzelbestimmungen aber doch eingehen wollte. Zu den letzteren gehörte auch die definitive Besetzung der in den linksrheinischen Gebieten der Bistümer Köln, Trier und Münster gelegenen sog. Sukkursalpfarreien³⁴. Dabei handelte es sich um jene auch in Frankreich bestehenden Gebilde des napoleonischen Staatskirchenrechts, deren Inhaber zwar alle Pfarrechte besaßen, aber amovibel waren. Die Regierung wollte nun in der Hoffnung, dadurch den „niedereren“ Klerus gegen die Bischöfe auszuspielen, die Sukkursalen den übrigen Pfarreien gleichstellen. Daher sollten die Bischöfe diese binnen Jahresfrist definitiv besetzen und ihre Kandidaten zuvor der Regierung präsentieren. Um nun die Anzeige der damaligen Stelleninhaber, die ja keineswegs versetzt werden sollten, an die Regierung zu vermeiden, baten die Vertreter der drei rheinischen Bistümer kurz vor Ablauf der Jahresfrist den Hl. Stuhl um die Umwandlung der Sukkursalen in *beneficia perpetua* und damit in ordentliche Pfarreien³⁵.

Im Archiv der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten findet sich aus der Feder des Konsultors de Angelis ein Gutachten in dieser Sache³⁶. Er sprach sich für den Antrag der Bischöfe aus. Deren Protest von 1873, so betonte er, habe sich ja nur gegen die neuen Gesetze gewandt, insofern diese kirchenfeindlich seien. Das träfe für die Umwandlung der Suk-

³³ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 192.

³⁴ Dazu: *ders.*, Zur Problematik der Sukkursalpfarreien in den linksrheinischen Gebieten des preußischen Staates (1802–1888), in: AHVNrh 175 (1973) 208–238.

³⁵ Ebd. 220 f.

³⁶ 11. Mai 1874 Ph. de Angelis; AES 1049/568.

kursalen in ordentliche Pfarreien jedoch nicht zu. Ein Entgegenkommen in diesem Punkt dokumentiere daher, daß hier nicht Widerstand um seiner selbst willen geleistet, sondern daß ausschließlich um die Kirchenfreiheit gerungen werde. Auch verbessere sich dadurch das Verhältnis zwischen Bischöfen und Pfarrern.

In diesem Sinne antwortete Antonelli dem Bischof von Münster am 13. Mai 1874. Die Sukkursalen sollten also künftig als *beneficia perpetua* betrachtet werden. Den Bischöfen oblag es, das gelegentlich zu publizieren, dabei aber weder auf die preußische Gesetzgebung noch auf die Entscheidung des Hl. Stuhles Bezug zu nehmen. Der weitere Verlauf des Kulturkampfes führte jedoch dazu, daß dies erst nach der Beilegung des Konfliktes im Jahre 1888 in die Tat umgesetzt werden konnte.

Zuspitzung des Konfliktes und Organisation einer kirchlichen Geheimverwaltung in Gnesen-Posen

Vorerst spitzte sich der Kulturkampf weiter zu, wobei es in den vereinigten Erzbistümern Gnesen und Posen, die ohnehin wegen ihrer nationalen Mischlage besonders krisenanfällig waren, am dramatischsten zuzug³⁷. Hier war am 5. Februar 1874 Erzbischof Ledóchowski verhaftet und in das Gefängnis von Ostrowo abgeführt worden, wo er zwei Jahre lang die wegen Verstoßes gegen die Maigesetze über ihn verhängten Strafen abüßen mußte. Mit dem gleichen Geschick rechneten damals alle preußischen Bischöfe, denn Ledóchowski hatte lediglich das praktiziert, was man auf der Konferenz von 1873 beschlossen hatte. Bisher waren wir über die in Gnesen-Posen organisierte Notverwaltung nur in groben Zügen unterrichtet³⁸. Die Bestände der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten werfen jedoch neues Licht darauf.

Nach dem Bericht, den der Posener Weihbischof und Generalvikar J. Janiszewski einen Monat nach der Verhaftung von Ledóchowski an Antonelli richtete, geht hervor, daß der Erzbischof bereits am 10. März 1873 angeordnet hatte, wie die Bistumsverwaltung nach seiner Verhaftung fortzuführen war³⁹. Seine bischöflichen Kollegen hatten auf ihrer Konferenz am 1. Mai 1873 diesen Grundsätzen zugestimmt⁴⁰. Danach sollte die Bistumsverwaltung für die Zeit seiner Inhaftierung von den beiden Generalvikaren in Gnesen und Posen wahrgenommen werden, die jedoch weder außerordent-

³⁷ Zu den Personalien der im folgenden genannten Personen: *E. Gatz* (Hrsg.), Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885 bis 1914 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A, 21) (Mainz 1977).

³⁸ *Gatz*, Bischofskonferenz (Anm. 1) LX–LXV.

³⁹ 10. März 1874 Janiszewski an Antonelli; AES 1057/573.

⁴⁰ Vgl. *Gatz*, Bischofskonferenz (Anm. 1) 281.

liche Maßnahmen noch definitive Stellenbesetzungen vornehmen durften. Ledóchowski hatte ausdrücklich bestimmt, daß nach seiner Verhaftung keine Kirchentrauer stattfinden solle, zumal dies auch nicht nach der Besetzung Roms und nach der faktischen Inhaftierung Pius' IX. geschehen sei. Falls auch die Generalvikare amtsbehindert würden, sollten die Verwaltung und alle erforderlichen Fakultäten an Ersatzleute übergehen. Für Gnesen hatte Ledóchowski dafür Kanonikus W. Wojciechowski und Subregens J. Korytkowski, für Posen Kanonikus H. Kurowski und Propst M. Sibelski benannt. Falls auch diese behindert wurden, sollte der Hl. Stuhl befragt werden.

In beiden Erzbistümern, so Janiszewski, hatte man sich korrekt an diese Weisungen gehalten. Aber in Gnesen, wo der Generalvikar C. Dorszewski erkrankt war, hatte bereits der erste Ersatzmann, W. Wojciechowski, die Geschäfte übernehmen müssen, und auch er war schon wiederholt wegen Verstoß gegen die Maigesetze zu Geldstrafen verurteilt, gepfändet und einmal sogar inhaftiert worden. Auch Janiszewski war wenige Tage vor seinem Bericht zu 300 Thalern bzw. ersatzweise zu drei Monaten Gefängnis verurteilt worden. Allenthalben zeichnete sich also ab, daß man auf weitere Ersatzleute zurückgreifen mußte. Noch größere Schwierigkeiten, daran ließ Janiszewski keinen Zweifel, waren jedoch zu erwarten, wenn erst einmal das Gesetz über die Verwaltung erledigter Bistümer verabschiedet sei. Danach drohte allen, die im Namen eines abgesetzten Bischofs oder als staatlich nicht anerkannte Kapitularvikare fungierten, eine Gefängnisstrafe von sechs Monaten bis zu zwei Jahren. Aber Antonelli ließ sich davon nicht beeindrucken. Am 31. März antwortete er, bei Verhaftungen oder anderweitigen Amtsbehinderungen könnten über die von Ledóchowski benannten Delegaten hinaus weitere Geistliche mit der Verwaltung und mit allen erforderlichen Fakultäten betraut werden, und zwar, wenn Ledóchowski die Beauftragung nicht selbst vornehmen könne, „auctoritate a S. Sede ipsis collata“⁴¹. Damit war eine folgenreiche Entscheidung getroffen: An die Stelle der bischöflichen sollten subsidiär päpstliche Geheimdelegaten treten. Dieses neue Rechtsinstitut hat in Gnesen-Posen so lange bestanden, wie der Erzbischof tatsächlich amtsbehindert blieb. Als er im März 1876 aus der Haft entlassen wurde und nach Rom übersiedelte, hob der Hl. Stuhl die päpstliche Delegation sofort auf, da er selbstverständlich davon ausging, der Erzbischof werde die Leitung der Erzbistümer nun wieder selbst wahrnehmen⁴².

Vom Exil aus haben auch die übrigen aus Preußen emigrierten Bischöfe mit Hilfe geheimer Kontaktleute ihre Sprengel weiterverwaltet. In Trier, das nach dem Tode von M. Eberhard keine staatlich anerkannte Bistumsleitung besaß, nahm dagegen ein päpstlicher Geheimdelegat die Verwaltung

⁴¹ AES 1057/573.

⁴² Belege: AES 1081/579. Daraus geht hervor, daß sich weder in Rom noch in Posen schriftliche Unterlagen über den Umfang der Fakultäten befanden.

wahr⁴³. Während es diesem gelang, bis zur Neubesetzung des Bistums im Jahre 1881 sein Inkognito zu wahren, ergaben sich in Gnesen-Posen große Schwierigkeiten. Hier deutete sich schon im Frühjahr 1874 an, daß die Kette zusätzlicher Delegaten ständig mehr Geistliche in Konflikt mit den Gesetzen brachte und zu deren Amtsbehinderung führen mußte. Daher wandte Janiszewski sich nach der staatlichen Absetzung des Bischofs (15. April 1874) am 4. Mai 1874 erneut an Antonelli⁴⁴. Da im Namen des abgesetzten Erzbischofs keine Jurisdiktion mehr ausgeübt werden durfte, weil das die Betroffenen in größte Schwierigkeiten gestürzt hätte, schlug er vor, allen Pfarrern und Kirchenrektoren jene ausgedehnten Vollmachten zu erteilen, die sonst nur in den Missionsgebieten üblich waren („... SS. Dominus Noster, spectata destructione totius hierarchiae dioecesanae, quae nobis certo imminet, qualis vix in regionibus missionum extraneorum inveniretur, singulos parochos aliosque Ecclesiarum rectores amplissimis, quales Missionariis tribui solent, facultatibus munire dignetur, ita ut in rarissimis tantummodo casibus ad S. Sedem Apostolicam recurrere opus iis esset.“). Außerdem sollten alle Dekane die normalerweise den Bischöfen vorbehaltenen Quinquennalfakultäten erhalten. Die bevorstehende Ernennung von Staatskommissaren für die Verwaltung des erzbischöflichen Vermögens, die später noch so viele Probleme aufwerfen sollte, erwähnte er nur am Rande⁴⁵.

Die Kongregation, in die inzwischen Franchi berufen war, verhandelte am 21. Mai über diese Anträge⁴⁶. Die von Janiszewski erbetene Delegation der Quinquennalfakultät an alle Dechanten wurde anstandslos genehmigt, aber auf die Verantwortlichkeit je eines Geheimdelegaten für beide Erzbistümer wollte man in Rom nicht verzichten⁴⁷. Angesichts der drohenden Behinderung der bereits von Ledóchowski benannten Persönlichkeiten schlug Antonelli daher die Präsentation von Ersatzkandidaten vor.

Am 12. Juni benannte Janiszewski daher für Gnesen Weihbischof J. Cybichowski, zugleich Regens des Priesterseminars, ferner Kanonikus K. Kraus und Subregens A. Andrzejewicz, für Posen Dechant A. Grandke, die Kanoniker C. Dorszewski, J. Klupp und Regens E. Likowski. Außerdem bat er um Weisung, ob er der Regierung Mitteilung davon machen dürfe, daß der Hl. Stuhl ihn mit der Administration beauftragt habe. Bei der Wahl von Kapitularvikaren sei das immer üblich gewesen, doch behalte sich die Regierung neuerdings die Anerkennung des Gewählten vor⁴⁸. Janiszewski als päpstlicher Delegat konnte dagegen mit dieser Anerkennung nicht rechnen.

⁴³ Vgl. u. S. 30–34.

⁴⁴ AES 1057/573.

⁴⁵ Vgl. Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LX–LXII.

⁴⁶ Das Schreiben Janiszewskis ging am 17. Mai in Rom ein. Am 18. Mai lud Marini dann die Kongregation bereits auf den 21. Mai ein; AES 1057/573.

⁴⁷ 27. Mai 1874 Antonelli an Janiszewski; AES 1057/573.

⁴⁸ Die Bischofskonferenz entschied am 25. Juni 1874, daß die Kapitularvikare auch künftig ihre Wahl der Regierung anzeigen könnten; Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) 392.

Am 31. Juli formulierte die Kongregation dann den Text der Ernennungsdekrete für die nunmehr päpstlichen Geheimdelegaten, die der Regierung nur im äußersten Notfall mitgeteilt werden sollten. Darin hieß es: „Dominus Noster . . . R. D. N. N. omnes et singulas facultates concedere dignatus est, quae necessariae sunt atque opportunae ad eamdem Archidioecesim rite administrandam, donec aliter a S. Sede provideatur.“⁴⁹

Daß dieses Beharren auf der Benennung einzelner verantwortlicher Geheimdelegaten, das für die geordnete Verwaltung allerdings wünschenswert war, in den Erzbistümern keine Begeisterung weckte, geht aus einem Schreiben Cybichowski vom 10. August 1874 hervor⁵⁰. Nach der Erkrankung von Generalvikar Dorszewski waren dessen erster Vertreter als Geheimdelegat, Wojciechowski, inhaftiert und der zweite Vertreter, Korytkowski, aus Preußen ausgewiesen worden. Jetzt treffe die Vertretung ihn, aber auch seine Behinderung sei nur eine Frage der Zeit, da die Regierung schließlich allen Subdelegationen nachspüre. Die beiden noch vorhandenen Reserve- delegaten Kraus und Andrzejewicz seien aber für eine halbwegs geordnete Geschäftsführung in Gnesen ganz unentbehrlich und dürften nicht gefährdet werden, da sonst der Staatsgeistliche Frz. X. Duliński⁵¹ alles in die Hand nehmen werde. Mögliche Kandidaten, so führte Cybichowski hinzu, seien zwar für die Geheimdelegatur in hinreichender Zahl vorhanden, aber sie wohnten als Pfarrer in ungünstiger Verkehrslage auf dem Land. Daher schlug er die Beauftragung eines Posener Kanonikers als Geheimdelegat für Gnesen vor.

Doch in Rom wich man von der einmal beschlossenen Linie nicht ab. Falls auch der letzte Delegat behindert werde, so schrieb Antonelli, könne dieser seine Fakultät an irgendeinen Geistlichen seiner Wahl weitergeben⁵². Wie sich diese Entscheidung auswirkte, zeigte sich ein Jahr später, als Kurowski mitteilte, daß die insgesamt sechs Posener Geheimdelegaten nunmehr mit ihrer Behinderung rechnen müßten^{52a}. Da sie sich geweigert hatten, der Regierung Auskunft über die geheime Delegation zu geben, sei ihre Verhaftung nur noch eine Frage der Zeit. Daher ernannte Antonelli auf Vorschlag Kurowskis weitere Geheimdelegaten⁵³. Der Kardinalstaatssekretär blieb also der einmal getroffenen Entscheidung treu, wobei er in Gnesen und Posen auf getreue Gefolgschaft rechnen konnte. Andererseits ließ sich nicht verkennen, daß dem Interesse der klaren Verantwortlichkeit auf diese Weise nach und nach das Führungspersonal beider Erzdiözesen geopfert wurde.

⁴⁹ AES 1057/573.

⁵⁰ 10. August 1874 Cybichowski an Antonelli; AES 1057/573.

⁵¹ Zur Person: *Gatz*, Preußische Kirchenpolitik (Anm. 37) XXXIX.

⁵² 28. August 1874 Antonelli an Cybichowski; AES 1057/573.

^{52a} 1. Mai 1875 Kurowski an Antonelli; a. a. O.

⁵³ Für Posen waren das J. Pedzinski, T. Loserez, V. Ziotkiewicz, für Gnesen F. War-
tenberg, A. Michalak, M. Krepec; 12. Mai 1875 Antonelli an Kurowski; a. a. O.

Wahrscheinlich hätte sich durch die von Janiszewski ursprünglich vorgeschlagene Delegation aller Pfarrer und Kirchenrektoren dieses Ergebnis vermeiden lassen.

Auch in anderen Fällen, wo die Verhaftung bzw. Ausweisung eines Bischofs drohte, hat der Hl. Stuhl seitdem geheime Delegaten vorgesehen, doch sind diese nicht überall in Funktion getreten^{53a}. Von Ph. Krementz (Erm-land) ist dagegen bekannt, daß er für den Fall seiner Verhaftung nicht auf das Modell päpstlicher Geheimdelegaten zurückgreifen wollte, sondern eigene bischöfliche Delegaten vorgesehen hat^{53b}.

Im übrigen wurden die Anträge der Bischofskonferenz des Jahres 1874 in Rom ohne weitere Diskussion genehmigt. Das galt von den nun auch von Förster, der anstelle des inhaftierten Melchers die Konferenz leitete, nach dem Vorbild von Gnesen-Posen beantragten Quinquennial-Fakultäten für alle 380 Dekane der preußischen Dekanate⁵⁴. Das Konferenzprotokoll wurde in Rom zwar gelesen, doch gab es, da die Teilnehmer keine Anträge gestellt hatten, keine Veranlassung zu weiteren Verhandlungen⁵⁵.

Die Neubesetzung geistlicher Stellen und das Problem der Anzeigepflicht

Als das einschneidendste Kulturkampfgesetz erwies sich immer mehr das über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen. Die Bischöfe hatten es zwar zunächst gemäß dem Konferenzbeschluß von 1873 ignoriert und Geistliche ohne die jetzt gesetzlich vorgeschriebene Anzeige an den Oberpräsidenten angestellt. Die schweren Geld- und Gefängnisstrafen, zu denen sie daraufhin verurteilt wurden, veranlaßten sie jedoch bald, darauf zu verzichten. Die rasch steigende Zahl von Vakanzen führte andererseits zu großen seelsorglichen Notständen.

Trotz der eindeutigen Entscheidung der Bischofskonferenz gegen die Anzeige gingen die Meinungen über die Richtigkeit dieses Kurses auseinander. Der Hildesheimer Bischof W. Sommerwerk hatte z. B. vorgeschlagen, der Regierung in diesem Punkt entgegenzukommen, dafür aber in den Kernfragen des Konfliktes um so entschiedener zu widerstehen⁵⁶. Auch von anderer Seite war ein Zurückweichen in der Frage der Anzeige schon damals

^{53a} Dies war bei dem Freiburger Kapitularvikar L. Kübel (Großherzogtum Baden) der Fall, der sich im Frühjahr 1875 mit einer entsprechenden Anfrage an den Hl. Stuhl wandte; Belege: AES 1064/575. Auch W. Sommerwerk (Hildesheim) konnte angesichts der ihm drohenden Verhaftung im Sommer 1876 keinen anderen Modus durchsetzen; Belege: AES 1089/580.

^{53b} So 1. Oktober 1874 Krementz an das ermländische Domkapitel; Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Cab. Reg. II/21.

⁵⁴ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXIV.

⁵⁵ Analyse des Protokolls durch A. Guardi vom 10. August 1874: AES 1048/568.

⁵⁶ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXVII mit Dok. 132.

erörtert worden⁵⁷. Als dann 1874 das Gesetz wegen Deklaration und Ergänzung des Gesetzes über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen zur Debatte stand, mußten die Bischöfe sich erneut mit der Frage befassen, denn es zeichnete sich immer mehr ab, daß eine Fortsetzung des 1873 beschlossenen Kurses zu enormen Seelsorgsbehinderungen führte. Daher war es verständlich, daß sich Stimmen für einen Kompromiß bzw. für Teillösungen erhoben, die zwar die Grundsatzentscheidung nicht annullieren, wohl aber in Einzelfällen trotz aller Schwierigkeiten doch noch zu einer Besetzung kommen wollten. Den Anknüpfungspunkt dafür bildeten jene geistlichen Stellen, für die Privatpatrone das Vorschlagsrecht besaßen, sowie die seit 1874 vorgesehene subsidiäre Pfarrerwahl⁵⁸. Der Kölner Generalvikar und Weihbischof J. Baudri und maßgebliche Mitarbeiter des damals inhaftierten Erzbischofs Melchers unterbreitete im Mai 1874 den Vorschlag, daß man die privaten Patronatsstellen besetzen solle, auch wenn der Patron – mit Wissen aber ohne Dazutun der Bistumsleitung – seinen Kandidaten zuvor dem Oberpräsidenten angezeigt hatte⁵⁹. Diesem Vorschlag, der vor allem im Osten der Monarchie manche Neubesetzung ermöglichte, stimmte die Bischofskonferenz zu⁶⁰. Anders entschied sie dagegen über die ebenfalls von Baudri vorgeschlagene Zulassung von Pfarrerwahlen durch die Gemeinden. Das Gesetz vom 21. Mai 1874 sah diese für jene zahlreichen Fälle vor, wo der Bischof keine fristgerechte Neubesetzung vorgenommen hatte. In Köln plädierte man nun aus pastoralen Gründen für die Zulassung dieser Wahlen. Aber die Bischofskonferenz entschied anders. Die Wahlberechtigten sollten zwar zu der vom Landrat einzuberufenden Wahlversammlung erscheinen, diese aber dann sprengen⁶¹.

Im Herbst wurde dann der Hl. Stuhl mit dieser Angelegenheit sowie mit weiteren Problemen, die mit dem erwähnten Gesetz vom 21. Mai zusammenhingen, konfrontiert. Ende September sandten nämlich die in Gnesen-Posen fungierenden Geheimdelegaten Cybichowski und Kurowski ihren Vertrauensmann Likowski, der noch eine bedeutende Rolle spielen sollte, nach Rom. In dem Schreiben, das er dem Kardinalstaatssekretär überreichte und auftragsgemäß erläuterte, schilderten die Geheimdelegaten die traurige Lage ihrer Sprengel⁶². Staatskommissare hatten dort die erzbischöfliche Verwaltung übernommen und forderten nun von den Pfarrern Bericht über die Vermögenslage der Gemeinden. Dabei ist zu bedenken, daß die Pfarr-

⁵⁷ Ebd. 271.

⁵⁸ Ebd. LVIII f.

⁵⁹ Ebd. Dok. 215.

⁶⁰ Ebd. 391.

⁶¹ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) 391 f. Es ist denn auch während des Kulturkampfes keine einzige Pfarrerwahl zustande gekommen; vgl. P. Majunke, Geschichte des „Culturkampfes“ in Preußen-Deutschland (Paderborn-Münster 1886) 412.

⁶² 27. September 1874 Cybichowski und Kurowski an Antonelli; AES 1056/571.

gemeinden im Osten der preußischen Monarchie schon aufgrund der zahlreichen Staatspatronate, aber auch aufgrund des Preußischen Allgemeinen Landrechtes einer weitgehenden Staatsaufsicht unterstanden. Die Pfarrer waren daher ständige Kontakte mit den staatlichen Aufsichtsbehörden gewohnt. Die beiden Delegaten bedauerten, daß sich eine ganze Reihe von Pfarrern, über die sie selbst freilich keinen genauen Überblick besaßen, durch die vom Gesetz angedrohten Strafen zur Berichterstattung bereitgefunden hatten. Sie wünschten, daß der Hl. Stuhl sich in der Angelegenheit äußere. Andererseits legten sie dar, daß sich im Interesse der Kirche eine Reihe von Kontakten mit den Staatskommissaren gar nicht mehr vermeiden lasse.

Likowski berichtete über dieses Schreiben hinaus, Kurowski und ein beträchtlicher Teil des Klerus lehnten jede Zusammenarbeit mit den Kommissaren ab⁶³. Die Mehrheit des Klerus und der gläubigen Laien neigte dagegen aus verschiedenen Gründen zu Konzessionen. Alle seien jedoch einig, daß man zunächst den Hl. Stuhl befragen müsse. Likowski schilderte das ganze Dilemma, in dem sich die Delegaten befanden: Falls die Pfarrer die Kontakte mit den Staatskommissaren verweigerten, mußten sie mit immensen Strafen rechnen. Kamen sie jedoch den Forderungen der Regierung nach, so wurde ihre Autorität unterhöhlt und die Regierung ermutigt, auch auf anderen Gebieten die Beobachtung der Maigesetze zu erzwingen.

Kurowski vertrat auch in anderer Hinsicht strengere Auffassungen. Er hielt z. B. eine Entgegennahme der Gehälter durch die Seminarprofessoren für unzulässig, da diese jetzt ausdrücklich von der „Kasse der Königlichen Kommissare“ ausgezahlt wurden. Janiszewski hatte dagegen geglaubt, sie dürften über diese formale Änderung hinwegsehen und die ihnen zustehenden Bezüge ohne weiteres entgegennehmen.

Das Problem der „Staatspfarrer“

Viel gravierender war jedoch ein weiteres Problem. Kurz zuvor hatte der Oberpräsident dem ersten der sog. „Staatspfarrer“, M. Kubecek, die staatliche Patronatspfarre Xions ohne kirchliche Mitwirkung verliehen und ihn in seine Stelle einführen lassen. Dieser Eingriff in das fundamentale kirchliche Recht der Stellenbesetzung mußte die Delegaten aufs höchste alarmieren. Deren Reaktion war entsprechend, und Kurowski hatte den „Intrusus“ durch den zuständigen Dechanten als exkommuniziert erklären lassen. Die Wirkung dieser Erklärung hatte alle Erwartungen übertroffen, denn die Pfarrangehörigen mieden Kubecek seitdem vollständig. Dieser teilte nun freilich dem Posener Kapitel mit, er erkenne die anonym publizierte Sentenz nicht an und werde den Dechanten verklagen. Die Angelegenheit war um so schwerwiegender, als sich angesichts der großen Zahl staatlicher

⁶³ o. D.; a. a. O.

Patronatspfarreien ähnliche Fälle leicht wiederholen konnten. In den beiden Erzbistümern hat es beim Ende des Kulturkampfes sieben solcher Pfarrer gegeben, deren Pensionierung dann große Schwierigkeiten bereitete⁶⁴. Likowski schlug vor, daß der Hl. Stuhl weitere Versuche dieser Art abwehre, indem er die Bestimmungen über die *excommunicati vitandi* dahin abändere, daß die *intrusi ipso facto* davon betroffen würden. Auf diese Weise vermeide man eine Gefährdung der Geheimdelegaten. Likowski wies ferner darauf hin, daß mit der Ernennung der Staatskommissare die kirchlichen Gerichte ihre Tätigkeit einstellen mußten, obwohl dies im Hinblick auf die zahlreichen Ehefälle seelsorglich nicht zu verantworten war. Am Schluß seiner Ausführungen kam er jedoch auf sein wichtigstes Anliegen, nämlich auf die Besetzung der vakanten Gemeinden, zurück. Die vom Gesetz vorgeschriebene Anzeige, etwa durch die Delegaten, kam natürlich nicht in Frage. Aber Likowski stellte zur Debatte, ob es nicht für die privaten und königlichen Patronatsstellen eine Lösung gebe, „*quo, stante firmo memorato principio non certiorandi gubernium (nempe ex parte Delegatorum Apostolicorum) et non exspectandi eius beneplacitum, spiritualibus necessitatibus fidelium consulatur*“. Für Privatpatrone hatte schon die Bischofskonferenz einen freilich sehr gewundenen, aber mit allerlei Fiktionen schließlich doch gangbaren Weg gewiesen. Hinsichtlich der Staatspatrone gab es jedoch schwerste Bedenken, die Likowski auch selbst spürte. Es war ja einerseits unklar, wem die Regierung in vakanten oder wie in Gnesen-Posen als vakant erklärten Bistümern ihren Kandidaten präsentieren sollte. Dieser war dann aber von „Staatspfarrern“ kaum noch zu unterscheiden, denn die evtl. Verleihung von Seelsorgsvollmachten an die vom Staat eingeführten Geistlichen mußte sich in aller Stille vollziehen, so daß die Öffentlichkeit zwangsläufig den Eindruck gewinnen mußte, die Regierung habe sich durchgesetzt.

Auf Wunsch Pius IX. erarbeitete auch diesmal wieder Franzelin ein Votum⁶⁵. Er tat dies sehr ausführlich, und auch anonyme Aktennotizen, die sich erhalten haben, beweisen, wie sorgfältig man in Rom die Lage überprüft hat. Es war klar, daß es nicht nur um die vereinigten Erzbistümer ging, daß vielmehr die gleichen Zustände auch in den übrigen preußischen Bistümern eintreten konnten. Franzelin drängte daher darauf, daß die gesamte Taktik sich an den früheren Beschlüssen der Bischofskonferenz orientierte. („... non deve essere lesa in nessuna maniera ma conservata e coltivata, quanto è possibile . . .“)

Bezüglich einer Zusammenarbeit mit den Staatskommissaren sprach er sich unter Berufung auf die „*prudenza cristiana*“ für einen elastischen Widerstand aus („*resistenza mista*“). Eine undifferenzierte Ablehnung jeden Kon-

⁶⁴ Gatz, Preußische Kirchenpolitik (Anm. 37) XXX, XLVII, 28 f.; Majunke (Anm. 61) 410–413, 576.

⁶⁵ Datiert vom 18. Oktober 1874; AES 1056/571.

taktes sei nicht nur von der Sache her problematisch, sie könne auch innerhalb der Kirche zu Spannungen führen. Konzessionen seien freilich nur statthaft, soweit dadurch keine substantiellen Rechte verletzt würden („Se anche fosse necessario di derogare a qualche disposizione canonica, sembra essere il caso in circostanze tanto straordinarie e luttuose, di supplicare al Santo Padre, che voglia servirsi della pienezza della potestà conferitagli da Cristo in aedificationem; cioè di supplicare per quelle derogazioni alla legge comune, e per la concessione di quelle facoltà, che fossero necessarie ed opportune nella situazione dolorosa, in cui si trovano le diocesi di Gnesna e Posnania, senza però compromettere il bene universale della Chiesa.“) Nach Franzelin mußte freilich zum Ausdruck kommen, daß die Kirche nach wie vor grundsätzlich Verwahrung gegen die ihr aufoktroierten Gesetze erhob. Daher sollte sie mit Protesten nicht sparen. Außerdem empfahl er, daß nicht die Pfarrer, sondern einzelne Mitglieder der Kirchenvorstände den unerläßlichen Kontakt mit den Staatskommissaren wahrnahmen.

Im Gegensatz zur Vermögensverwaltung sah Franzelin jedoch für die Besetzung geistlicher Stellen keinen gangbaren Kompromiß, der etwa die Neubesetzung von staatlichen Patronatsstellen ohne Schädigung fundamentaler kirchlicher Rechte ermöglicht hätte. In formaler Hinsicht war er freilich auch hier zu Konzessionen bereit. Das eigentliche Problem lag darin begründet, daß die Regierung nach der Absetzung Ledóchowskis in Gnesen-Posen keine Bistumsleitung mehr anerkannte und daß sie wie auch die Privatpatrone somit keine Instanz besaßen, der sie ihre Kandidaten für die Neubesetzung von Stellen präsentieren konnte. Also mußten die Regierung bzw. der Privatpatron selbst die Einweisung vornehmen und es dem Betroffenen überlassen, sich evtl. um eine kirchliche Beauftragung zu bemühen („... se poi il parroco così messo in possesso della sua chiesa crede di aver bisogno di giurisdizione e di facoltà spirituali, di tutto questo si lascia la cura al parroco stesso, senza il Governo se ne pigli fastidi.“). Dieser Modus lief faktisch auf eine Anerkennung der staatlichen Kirchenhoheit hinaus („Dunque si consentirebbe alla violazione dei principi, la quale innanzi tutto vuole il Governo, e contro la quale principalmente è diretta la santa resistenza dei Vescovi.“). Der Verfall der kirchlichen Autorität war dann nur noch eine notwendige Konsequenz, zumal die Regierung die betreffenden Geistlichen als ihre Werkzeuge gebrauchen konnte. Franzelin schlug vor, daß man den Punkt in der Antwort an die Delegaten ganz übergehe, da ja nicht diese, sondern Likowski die Angelegenheit zur Sprache gebracht habe.

Auch auf die ebenfalls von Likowski vorgeschlagene Änderung der Bestimmungen über die *excommunicati vitandi* wollte er sich nicht einlassen. Dabei ging es um die „Staatspfarrer“, von denen es bis dahin ja nur einen einzigen gab. Nach der Meinung Franzelins sollte man es, schon um die Bischöfe nicht zu gefährden, bei den geltenden Bestimmungen lassen, wonach

die intrusi ohnehin exkommuniziert waren. Die ebenfalls von Likowski erbetene Einrichtung kirchlicher Notgerichte, die mündlich über Ehefälle verhandeln konnten, befürwortete er dagegen.

Am 14. November 1874 verhandelte die Kongregation über die Angelegenheit, wobei die Diskussion sich auf die Kontakte mit den Staatskommissaren und die Besetzung von Patronatspfarreien konzentrierte⁶⁶. Da uns das Protokoll nicht zur Verfügung steht, lassen sich die Beschlüsse nur indirekt erschließen. Die beste Quelle bietet z. Z. ein Schreiben Franzelins vom 25. November, in dem er den ihm übertragenen Entwurf einer Instruktion für die Bischöfe zurückwies⁶⁷. Als Grund gab er an, daß die Kongregation seine Vorschläge verworfen habe. Gegen seine eigene Überzeugung könne er jedoch den erbetenen Entwurf nicht liefern. Was war geschehen? Die Kongregation wollte offenbar in einer zweifachen Weise vorgehen. Wohl um den Bischöfen weitere Schwierigkeiten zu ersparen, wollte sie diesen eine teilweise Praktizierung der Maigesetze gestatten, die faktisch von den früheren Beschlüssen abwich. So sollte z. B. die Zusammenarbeit mit den Staatskommissaren ohne jeden Protest gestattet sein. Noch bedenklicher erschien Franzelin die kanonische Institution der von Patronen präsentierten Pfarramtskandidaten durch die zuständigen Dechanten. Er erläuterte eindringlich, zu welchen Unzuträglichkeiten und Verdächtigungen das führen mußte. Nach außen hin ende der Konflikt auf diese Weise jedenfalls mit einem vollen Sieg der Regierung.

Die Enzyklika vom 5. Februar 1875

Die Kongregation wollte nun freilich nicht auf einen Protest gegen die Maigesetze und deren rigorose Praktizierung verzichten. Dieser sollte durch eine Enzyklika erfolgen, deren Autor sich bisher nicht ermitteln ließ. Am 14. November verabschiedete sie dieses Dokument⁶⁸. Es wurde jedoch erst nach dem Bekanntwerden von Bismarcks Papstwahldepesche aus dem Jahre 1872 am 5. Februar 1875 veröffentlicht⁶⁹. Entgegen der bisherigen Annahme stellte die Enzyklika also, obwohl ihr Erscheinungstermin das nahelegte, keine Antwort auf die Papstwahldepesche dar.

Schon der erste Entwurf sparte nicht mit harter Kritik, die Franzelin in dieser Form für gefährlich hielt⁷⁰. Er begann mit der Klage über die rigorose Durchführung der neuen kirchenpolitischen Gesetze, insbesondere über die Ab-

⁶⁶ So 12. November 1874 Marini an Patrizi, Pianebianco, Franchi, Berardi, Antonelli nebst Anlage; AES 1056/571.

⁶⁷ 25. November 1874 Franzelin an Marini; a. a. O.

⁶⁸ Entwürfe a. a. O.

⁶⁹ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXIX f mit Dok. 272.

⁷⁰ „Temo assai, che gli effetti dell'Enciclica (almeno nei termini come sta nello schema) non saranno felici.“ 25. November 1874 Franzelin an Marini; AES 1056/571.

setzung Ledóchowskis, über die Forderung nach der unkanonischen Wahl von Kapitularvikaren und schließlich über die Einsetzung von Staatskommissaren für die Verwaltung des erzbischöflichen Vermögens. Darauf folgte in unerhört scharfer Formulierung die Nichtigkeitserklärung dieser Gesetze: „... leges illas irritas et nullius roboris esse, easque a Nobis reiici, improbari et damnari, utpote quae divinam pervertunt Ecclesiae constitutionem. Non enim potentes huius saeculi praefecit Dominus sacrorum Antistitibus in iis quae ad sanctum ministerium attinet; sed Beatum Petrum . . . et eiusdem Beati Apostoli Successores . . . neque fas est hominibus undecumque arcessitis ea bona administrare, quae suo iure possidet Ecclesia tanquam temporalia subsidia et instrumenta queis se tueri possit et salutarem viam suam in homines exercere; sed illis ea competit administrandi facultas, quos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei quam acquisivit sanguine suo.“

Daran schlossen sich eine scharfe Verurteilung der polizeistaatlichen Methoden gegen die Kirche und insbesondere eine Verurteilung jener Geistlichen, die es wagten, eine geistliche Stelle von der Regierung anzunehmen: „Quare eae leges non liberis civibus indictae videntur ad rationabile obsequium exigendum; sed quasi servis impositae ut timidam obedientiam vi terroris extorqueant. Haec tamen non ita volumus accipi, quasi iusta excusatione purgatos eos censeamus, qui propter metum hominibus obedire maluerunt quam Deo; multoque minus quasi impune abituri sint a divino Iudice improbi homines, si qui forte sunt, qui unius civilis auctoritatis praesidio suffulti paroeciales ecclesias occuparunt, et sacrum ministerium in iis capessere ausi sunt.“ Diese seien ipso facto exkommuniziert. Von den Gläubigen aber erwarte man, daß sie sich von ihnen fernhielten.

Der Widerstand Franzelins⁷¹ führte dann auf der Sitzung der Kongregation vom 30. November 1874 zu einem Teilerfolg. Diese beschloß nämlich vor Erlaß einer Instruktion die Befragung der preußischen Bischöfe. Der Entwurf des entsprechenden Schreibens, das am 10. Dezember abgesandt wurde, stammte von Franzelin⁷², der sich auch bezüglich der an die Bischöfe zu richtenden Fragen hatte durchsetzen können. Es ging dabei: 1. um die evtl. Zusammenarbeit mit den Staatskommissaren, 2. um die Verleihung vakanter Benefizien, 3. um die Promulgation der Exkommunikation der Staatspfarrer und 4. um die Berufung von Noteherichtern.

Das Interesse aller Befragten konzentrierte sich auf die ersten beiden Punkte. Bischof J. v. d. Marwitz (Kulm) hielt den dienstlichen Verkehr der

⁷¹ „La coscienza non mi permette di scrivere in un affare di tanto rilievo, dove io non capisco nè le cose nè la mente degli Emi Padri.“ A. a. O.

⁷² 7. Dezember 1874 Franzelin an Marini: Übersendung des Entwurfes (a. a. O.). Die Anfrage wurde an Melchers gesandt, der seine Suffragane konsultieren sollte, ferner an v. d. Marwitz, Kremenz, Beckmann und Sommerwerk. Die Bischöfe von Limburg und Fulda erhielten nur Kopien. Die Zusendung erfolgte über Bianchi.

Pfarrer mit den Staatskommissaren nur unter strengsten Auflagen für zulässig⁷³. Dazu gehörten jedesmal die Genehmigung durch die kirchliche Aufsichtsbehörde und wiederholte Rechtsverwahrungen. Für die Besetzung von Patronatspfarreien sah er keinen gangbaren Weg, der die kirchlichen Rechte wahrte. So blieb nur die seelsorgliche Betreuung durch die Nachbargemeinden. Bischof Ph. Krementz, der sich beim Ausbruch des Kulturkampfes durch einen besonders scharfen Kurs hervorgetan hatte, plädierte jetzt für eine sehr differenzierte Reaktion⁷⁴. Bezüglich aller Materien, die nicht die Interna der Kirchenverwaltung betrafen, sah er die Möglichkeiten zu Konzessionen. Dies galt z. B. jedoch nicht für die Kirchenetats, die nach seiner Meinung eine kirchliche Angelegenheit im engeren Sinn des Wortes bildeten: „ideoque ei statim ab initio ingressus in interiora ecclesiae omnino praecludatur videtur necesse.“ Auch die Amtsübertragung „per manus saeculares“ lehnte er strikt ab, wobei er jedoch für Patronatspfarreien den von der Bischofskonferenz geduldeten Ausweg befürwortete. Die Präsentierten sollten jedoch den Patron bitten, von einer feierlichen Einführung abzusehen, während es den Dechanten oblag, die Gemeinde über die Rechtmäßigkeit des neuen Amtsträgers zu informieren.

W. Sommerwerk (Hildesheim), der mit besonders schwierigen Diasporaverhältnissen konfrontiert war, sprach sich für einen formellen Protest nach der ersten Strafandrohung, danach aber für eine Zusammenarbeit mit den Staatskommissaren aus⁷⁵. Er fürchtete vor allem eine Gefährdung des ohnehin für die Bedürfnisse seines schwierigen Sprengels unzureichenden Vermögens. Patronatsfragen spielten bei ihm keine Rolle. Nach seiner Meinung sollten bei einer Vakanz wie in früheren Verfolgungszeiten heimlich die Sakramente gespendet werden.

Melchers, der zuvor seine Suffragane befragt hatte, antwortete erst am 3. Januar^{75a}. Auch er wollte eine Zusammenarbeit mit den Staatskommissaren nur zugeben, wenn tatsächlich Zwang ausgeübt wurde. Außerdem sprach er sich eindeutig gegen jede – weil immer dubiose – Neubesetzung von Patronatspfarreien aus, deren es freilich in den rheinischen Bistümern relativ wenige gab: „Neque Gubernio neque patrono privato conferendi beneficium ius unquam potest concedi sed beneficia vacantia remanere potius oportebit nisi forte immediate a Sacra Sede Ipsa digno alicui sacerdoti a patrono praesentato institutio posset impertiri.“

Ganz aus dem Rahmen fiel nur die Stellungnahme von Foerster⁷⁶. In den Bistümern, deren Bischöfe abgesetzt wurden, blieb nach seiner Meinung nur der Weg, daß der Hl. Stuhl selbst den von Patronen Präsentierten die kano-

73 22. Dezember 1874 v. d. Marwitz an die Kongregation; AES 1056/571.

74 22. Dezember 1874 Krementz an Antonelli; a. a. O.

75 29. Dezember 1874 Sommerwerk an Antonelli; a. a. O.

75a 3. Januar 1875 Melchers an Antonelli; a. a. O.

76 10. Januar 1875 Foerster an Antonelli; a. a. O.

nische Institution erteilte. Dabei machte er zwischen privaten und staatlichen Patronatsstellen keinen Unterschied⁷⁷. Foerster schilderte noch einmal die ganze Bedrängnis der Kirche in Preußen und die erfolglose Eingabepolitik der Bischöfe. Wie die Dinge lägen, könne nur der Hl. Stuhl durch die Aufnahme von Verhandlungen einen Friedensschluß herbeiführen. Der Fürstbischof plädierte sogar für ein Entgegenkommen bezüglich der Anzeige, die der Hl. Stuhl ja auch in Österreich und Württemberg konzedierte habe. Davon versprach er sich ein Einlenken der Regierung: „Eiusmodi concessio gubernio Borussico oblata iram regentium mitigare et placationem allicere idonea videtur salvis restrictionibus.“ Er wollte die Anzeige freilich auf Pfarrer eingeschränkt wissen und als Einspruchsgründe nur nachweisbare politische strafbare Handlungen gelten lassen.

Die Kongregation verhandelte am 28. Januar 1875 über diese Voten. Schon in der Druckvorlage, die die gesamte Problematik noch einmal referierte, hatte sich der Standpunkt Franzelins offenbar durchgesetzt. Dem Votum des Konsultors folgte die Kongregation auch, soweit es um die Instruktion für die Gnesen-Posener Delegaten ging. Die Enzyklika wurde dagegen am 5. Februar mit unverändert scharfen Formulierungen publiziert, so daß die Reaktion der Regierung nicht ausbleiben konnte⁷⁸. Diese bestand in der Vorlage neuer schwerwiegender Gesetzentwürfe⁷⁹.

Die Instruktion für die Delegaten trug das Datum vom 8. Februar 1875⁸⁰. Danach war die Berichterstattung an die Staatskommissare unter jenen strengen Kautelen, die Franzelin vorgeschlagen hatte, zugelassen. Für die Erteilung der kanonischen Institution an Kandidaten für staatliche Patronatsstellen hatte die Kongregation sich dagegen nicht aussprechen können: „Quaestio de parochiarum vacantium provisione maximis est implexa difficultatibus, ita ut, re undequaque explorata, nihil aliud reliquum esse videatur, quam ut, salvis manentibus principiis regiminis ecclesiastici, et amoto scandalo, spiritualibus Christifidelium necessitatibus per Parochos viciniore, vel eo modo, quo in locis missionum ac tempore persecutionis fieri solet, consulatur.“ Für die außergerichtliche Rechtsprechung in Eheangelegenheiten erhielten die Delegierten weitgehende Vollmachten. Die Erklärung zur Exkommunikation der Staatspfarrer war dagegen in die Enzyklika verlegt.

⁷⁷ „... ut ab Ipsa Sancta Sede digno cuique sacerdoti quem patronus praesentaverit aut gubernium designaverit probabiliter commendato canonica impertiatur institutio. Quam occultare et dissimulare neque neccese neque coram fidelibus et coram gubernio iustum et licitum erit.“

⁷⁸ Die Kongregation beriet darüber am 28. Januar und abschließend am 4. Februar 1875. Belege: AES 1056/572. Text: Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 272. Die Enzyklika wurde am 9. Februar über Bianchi an alle preußischen Bischöfe, ferner an Ketteler und die Bischöfe von Metz und Straßburg, nicht aber an den Kapitularvikar von Freiburg gesandt.

⁷⁹ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXXI f.

⁸⁰ Als Druck: AES 1056/572 und 1079/579. Auch sie wurde den Adressaten durch die Münchener Nuntiatur zugestellt.

Neuumschreibung des Nuntiaturbereiches (1874)

Aber in Rom wartete man nicht auf Anfragen, sondern man verfolgte auch jene Kulturkampftendenzen, denen der Episkopat keine besondere Bedeutung beimaß. Das läßt sich vor allem seit dem Amtsantritt des Münchener Nuntius Angelo Bianchi beobachten. In dessen Instruktion vom Dezember 1874, die seinen Amtsbereich neu umschrieb und ihm ausdrücklich das ganze Gebiet des Deutschen Reiches zuwies, also auch jene Gebiete, die früher der Wiener (Gebiete östlich der Elbe) bzw. Pariser (Elsaß-Lothringen) Nuntiatur angehört hatten, war davon ausdrücklich die Rede⁸¹. Der preußische wurde hier im Gegensatz zum bayerischen Episkopat sehr positiv beurteilt, weil er im Kulturkampf entschieden Widerstand geleistet hatte. Die Instruktion brachte eine Skizze des Konfliktverlaufes und forderte Bianchi zur regelmäßigen und ausführlichen Berichterstattung über alle einschlägigen Vorgänge auf.

Die erste Frage, mit der man sich 1875 in Rom befaßte, war das Projekt der reichsgesetzlichen Einführung der Zivilehe. Als 1874 ein entsprechendes Gesetz in Preußen verabschiedet worden war, hatte die Bischofskonferenz das zwar als prinzipiell verwerfliche Säkularisierungsmaßnahme beurteilt, der Sache selbst aber keine gravierenden Konsequenzen beigemessen und keine Anfrage in Rom gestellt⁸². Als dann 1875 diese Neuordnung auf das ganze Reich ausgedehnt werden sollte, nahm Franzelin auf Bitten Marinis dazu Stellung⁸³. Er beurteilte die geplante Maßnahme als primär gegen die Kirche gerichteten Schritt, was ja die liberalen Abgeordneten auch klar zum Ausdruck gebracht hätten. Das Projekt – so Franzelin – widerspreche den dogmatischen und moralischen Grundsätzen der Kirche diametral, denn es vertrete die ausschließliche Zuständigkeit des Staates für die Ehegesetzgebung und setze sich sogar über trennende Ehehindernisse (Priesterweihe, Ordensgelübde) ohne weiteres hinweg („L'iniquità della legge per la forma e per la materia è ben manifesta e le pessime conseguenze facilmente si possono prevedere.“). Über die Aussichtslosigkeit von Protesten gab er sich freilich keinen Illusionen hin.

Das Gesetz über die Verwaltung des Kirchenvermögens (1875)

Unter den Kulturkampfgesetzen des Jahres 1875 bereitete das über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden, an dem die Regierung bereits seit 1872 gearbeitet hatte und das nicht zu den Kulturkampfgesetzen im engeren Wortsinn zählte, die größten Schwierigkeiten⁸⁴.

⁸¹ o. D. [Dezember 1874]; AES 1054/569.

⁸² Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LVIII.

⁸³ 24. Januar 1875 Votum von Franzelin; AES 1060/574.

⁸⁴ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXX f.

Danach war den Kirchengemeinden eine Beteiligung an der Verwaltung des Ortskirchenvermögens konzidiert und die Wahl von Kirchenvorständen und Gemeindevertretungen vorgeschrieben. Die Regierung erhoffte davon eine Stärkung des Laienelementes gegen den Klerus, was sich jedoch als Fehlspekulation erwies. Der staatliche Druck hat vielmehr zwischen Klerus und Gläubigen ein Gefühl der Solidarität entstehen lassen, das die Regierung nicht zu sprengen vermochte. Die katholischen Abgeordneten wandten sich im Landtag gegen die mit dem Gesetz verbundenen Demokratisierungstendenzen. Auch Melchers sah in der nach seiner Meinung dem kanonischen Recht widersprechenden Mitwirkung von Laien eine unerträgliche Änderung des kirchlichen Herkommens. Die Bischofskonferenz, die sich vom 31. März bis 2. April 1875 mit der neuen Situation befaßte, entschied sich dann freilich zur Vermeidung größerer Nachteile für die Duldung des Gesetzes⁸⁵. Am 5. April berichtete der Vorsitzende darüber an den Hl. Stuhl und bat zugleich um Weisung, ob eine Mitwirkung bei der Durchführung des Gesetzes statthaft oder wenigstens tolerabel sei⁸⁶. Er legte dar, daß die Bischöfe die Kooperation am liebsten ablehnten, die schwerwiegenden Nachteile aber nicht in Kauf nehmen wollten. Außerdem habe man in einzelnen Teilen Preußens positive Erfahrungen mit ähnlichen Körperschaften gemacht.

In Rom hatte man sich, angeregt durch die Berichterstattung Bianchis⁸⁷, bereits früher mit diesem Problem befaßt. Das Gutachten, das Franzelin im Frühjahr 1875 erarbeitet hatte, war mit dem Projekt scharf ins Gericht gegangen⁸⁸. Nach seiner Meinung bildete es einen weiteren Schritt auf dem Weg zur Versklavung der Kirche unter die staatliche Hoheit („supremo diritto del Dio-Stato“). Den entscheidenden Anstoß nahm er jedoch weniger an dem bereits gewohnten Anspruch des Staates auf die Ordnung kirchlicher Angelegenheiten als auf die faktische Integration der kirchlichen in die staatliche Verwaltung. Falls die Bischöfe sich zur Kooperation bereitfänden, würden sie zu „agenti del Governo“, die die Säkularisation des Kirchengutes nicht nur als Zeugen miterlebten, sondern formell mitvollzögen. Daher lehnte er jede Kooperation in schärfster Form ab. Eine Weisung an die Bischöfe, wie der Nuntius ja angeregt hatte⁸⁹, hielt er dagegen für unangebracht, da diese schwerwiegende Fragen ohnehin gründlich behandelten und in Zweifelsfällen den Hl. Stuhl konsultierten.

Als nun die entsprechende Anfrage Melchers' in Rom einging, forderte Marini nicht mehr Franzelin, dessen Kompromißlosigkeit in diesem Punkt

⁸⁵ Ebd. Dok. 280.

⁸⁶ 5. April 1875 Melchers an Antonelli; AES 1065/576. Druck: Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 284.

⁸⁷ 13. Februar 1875 Bianchi an Antonelli nebst ital. Übersetzung des Gesetzentwurfes; AES 1068/576.

⁸⁸ 3. März 1875 Gutachten von Franzelin; a. a. O.

⁸⁹ 19. Februar 1875 Bianchi an Antonelli; a. a. O.

ja bekannt war, sondern den konzilianteren Guardi zur Stellungnahme auf. Dieser antwortete wenige Tage später in jenem Sinn, den man hatte erwarten können⁹⁰. Auch er lehnte den Gesetzesentwurf als solchen ab, aber im Gegensatz zu Franzelin sprach er sich aus rechtlichen und praktischen Gründen für eine Kooperation der Bischöfe und des Klerus aus. Dabei argumentierte er wiederum mit den moraltheologischen Grundsätzen des Alfons v. Liguori, wonach eine formale, nicht aber eine materiale Kooperation statt- haft sei. Guardi wies gegen Melchers darauf hin, daß die Verwaltung des Kirchenvermögens durch Laien an sich nicht unkanonisch sei, zumal Laien ja z. B. das Vermögen von Bruderschaften verwalteten. Nach seiner Meinung konnte man ihre vom Gesetz vorgesehene Mitwirkung durchaus tolerieren, solange nicht das Grundrecht der Kirche auf Besitz geschmälert werde. Guardi betonte ausdrücklich, daß es dabei nicht um die Annahme des Ge- setzes gehe, sondern darum, daß die Kirche innerhalb des ihr aufoktroyier- ten Handlungsrahmens mitwirke, ihr Eigentum seiner Zweckbestimmung zu erhalten. Er erinnerte auch daran, daß der Hl. Stuhl zwar stets auf klaren Grundsätzen bestanden, daneben aber auch große Flexibilität bewiesen habe. So habe er befreundeten Regierungen manche *iura circa sacra* konzediert und noch in den letzten Jahren in verschiedenen Konkordaten gemischte Organe für die kirchliche Vermögensverwaltung zugestanden. In Preußen sei die Lage zwar schwierig, weil die Regierung einseitig vorgehe, doch sei dort jetzt gütliche und geduldige Toleranz („*una benigna e paziente tolle- ranza*“) der einzig gangbare Weg, um Schlimmeres zu vermeiden. Wenn die Kirche sich sogar in Fragen des göttlichen Rechtes (z. B. Besetzung geistlicher Stellen) zu Kompromissen bereitgefunden habe, müsse sie das erst recht bei der Verwaltung des Kirchenvermögens tun. Der Widerstand der Bischöfe schließe dabei jede Mißdeutung aus. Sie müßten freilich öffentliche Erklä- rungen in der Sache vermeiden und den Klerus nur inoffiziell anweisen, wie er sich zu verhalten habe.

Die Kongregation folgte am 29. April im wesentlichen diesem Votum, zumal die Bischöfe sich bereits in einer Rechtsverwahrung – und das war für die auf klare Grundsätze bedachten Organe der Kirchenleitung von ausschlaggebender Bedeutung – gegen das Gesetz ausgesprochen hatten. Einen Tag später billigte Pius IX. diese Entscheidung⁹¹. In dem Schreiben, das Antonelli nun an Melchers richtete, hieß es: „*Attentis expositis ac praesertim solemnī protestatione iam ab Episcopis collective emissa tolerari posse ad avertenda graviora mala, et remoto, prudentiori modo, quo fieri poterit, scandalo, tam ipsorum Episcoporum, quam fidelium cooperationem in exse- quenda lege Gubernii circa administrationem bonorum Ecclesiasticorum; et ad mentem. Mens est ut huiusmodi tolerantia nullimodo per publicum actum*

⁹⁰ 18. April 1875 Gutachten von Gualdi; a. a. O.

⁹¹ Protokoll der Audienz vom 30. April 1875; AES 1068/576.

divulgetur, sed fideles iuxta votum propositum ab iisdem Episcopis instruanter privatim et per parochos, posse ad tuenda Ecclesiae bona in electionibus secundum legis ordinationem faciendis concurrere, dummodo probos seligant catholicos, de quibus sibi persuasum sit iuxta mentem Ecclesiae ipsius bona, in quantum fieri potest, esse administraturos.⁹²

Von dieser einmal getroffenen Entscheidung wich der Hl. Stuhl auch nicht mehr ab, als Melchers nach einer zusätzlichen Verschärfung des Gesetzestextes, auf das Urteil einer Reihe von Bischöfen gestützt, erneute Bedenken anmeldete⁹³. Melchers entschied daher, daß man zunächst die Publikation des Gesetzes abwartete und dann den Klerus mit Instruktionen versehen⁹⁴. Als das Gesetz veröffentlicht wurde, fiel dann die Entscheidung definitiv zugunsten der Kooperation⁹⁵.

Das Ordensgesetz von 1875

Die Bischöfe hatten sich auf ihrer Konferenz im Frühjahr 1875 noch nicht mit dem Gesetzentwurf betr. die geistlichen Orden und ordensähnlichen Kongregationen befassen können, da er erst am 1. Mai dem Abgeordnetenhaus vorgelegt wurde⁹⁶. Er sah die Ausweisung aller nicht-krankenpflegenden Orden aus Preußen vor und hat als Gesetz (vom 31. Mai 1875) tief in das kirchliche Leben eingegriffen. Insbesondere wurde davon das reich entfaltete kirchliche Schulwesen betroffen. Gravierend waren ferner jene Bestimmungen, die die Aufnahme neuer Mitglieder in die krankenpflegenden Kongregationen von der vorherigen staatlichen Genehmigung abhängig machten. Außerdem waren die Oberen künftig gehalten, den Staatsbehörden regelmäßig über Versetzungen zu berichten. Wenn sich die krankenpflegenden Kongregationen angesichts dieser Auflagen aus Preußen zurückgezogen hätten – die nicht-krankenpflegenden waren ohnehin dazu gezwungen – so hätte das für die kirchliche Sozialarbeit unabsehbare Folgen gehabt. War es aber zulässig, für die Aufnahme neuer Mitglieder die staatliche Genehmigung einzuholen, also eine der Anzeigepflicht ähnliche Praxis hinzunehmen? Diese Anfrage richtete auf Veranlassung der Trierer Borromäerinnen Bischof M. Eberhard (Trier) im Dezember 1875 an Pius IX.⁹⁷

Auch diesmal fiel die Erstellung des Votums Franzelin zu, der sich in der Kurie immer mehr zum maßgebenden Deutschlandreferenten entwickelte.

⁹² Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) 477 f.

⁹³ 7. Mai 1875 Melchers an Antonelli; AES 1068/576. Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 293 nennt fälschlich den 30. April als Datum der Ausfertigung. Vgl. zum Ganzen Gatz a. a. O. LXXXV.

⁹⁴ Ebd. Dok. 307.

⁹⁵ Ebd. LXXVII f mit Belegen.

⁹⁶ E. Gatz, Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert (München-Paderborn-Wien 1971) 585–591.

⁹⁷ 14. Dezember 1875 Eberhard an Pius IX.; AES 1075/578.

Am 27. Dezember 1875 legte er seine Ansichten schriftlich vor⁹⁸. Dabei betonte er, daß die Kirche im Interesse der Notleidenden alles Unrecht ertragen müsse, soweit es vor dem Gewissen verantwortbar sei. Franzelin qualifizierte das Gesetz zwar in den schärfsten Ausdrücken als tyrannischen Eingriff in die kirchlichen Interna, gab aber auch zu verstehen, daß die neuen Bestimmungen keinen Anlaß bildeten, auf die Aufnahme von Mitgliedern und die Fortsetzung der Arbeit zu verzichten. („Ma con tutto questo io non so vedere, come sia illecito di soffrire l'iniqua oppressione per non sottostare ad un male maggiore e per poter continuare nelle opere di carità a giovare ai prossimi.“) Das Gesetz, so fuhr er fort, müsse erlitten werden, ohne daß man es anerkenne. Auch diesmal gehe es ja nur um eine materielle, nicht um eine formale Kooperation. Franzelin legte allerdings großen Wert darauf, daß die staatliche Aufsicht nicht den religiösen und seelsorglichen Bereich einbezog. An sich hätte er vor einer definitiven Instruktion lieber alle Bischöfe befragt, doch nahm er es als selbstverständlich an, daß sie seine Meinung teilten. Daher empfahl er eine entsprechende Anweisung an Eberhard, der sich freilich mit seinen Amtskollegen abstimmen sollte. Am 28. Januar 1876 unterzeichnete Marini eine entsprechende Weisung⁹⁹. Darin hieß es: „*Attentis specialibus difficultatibus ne Congregationes istas de Religione et societate optime meritas supprimi et e Regno eiici contingat, neve pauperes aegrotantes, corporis animique solatio careant, tolerari posse, ut a sororibus quousque haec rerum conditio manserit, nomina Novitiarum vel Postulantium, aut translationes iam peractae Gubernio nulla potestate aut iura ad id pollenti, indicentur.*“ Die Genossenschaftsleitungen sollten jedoch jeden Anschein vermeiden, als ob sie eine Genehmigung der Regierung einholten, und sich strikt auf eine Mitteilung beschränken. Marini wies schließlich darauf hin, daß der Papst ein gemeinsames Vorgehen der Bischöfe auch in diesem Punkt wünsche. Dazu ist es aber dann nicht mehr gekommen, was offenbar mit der Emigration von Melchers am 13. Dezember 1875 zusammenhing. Entgegen dieser römischen Weisung haben daher die in Preußen tätigen Genossenschaften ausnahmslos die Anzeige ihrer neuen Mitglieder an die Staatsbehörden verweigert, wodurch dann allmählich große persönliche Schwierigkeiten entstanden.

Als letztes Kulturkampfgesetz erschien am 7. Juli 1876 das über die Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den katholischen Diözesen¹⁰⁰. Es unterstellte nach dem Ortskirchenvermögen nun auch das Vermögen der Bischöflichen Stühle, Kapitel, Stiftungen und Institute staatlicher Aufsicht. Da eine Konferenz nicht möglich war, erbat Melchers nach Konsultation der exilierten Bischöfe zusammen mit Ledóchowski die

⁹⁸ AES 1057/578.

⁹⁹ AES 1075/578.

¹⁰⁰ Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXXX f.

römische Genehmigung zur Kooperation bei der Durchführung dieses Gesetzes, um größere Schäden zu vermeiden¹⁰¹. Dies wurde auch anstandslos genehmigt¹⁰². Die Bischöfe sollten nur wie bei allen früheren Kulturkampfgesetzen prinzipielle Rechtsverwahrung einlegen.

Die Geheimverwaltung des Bistums Trier

Nachdem sich im Jahre 1875 die Bischöfe Foerster (Breslau), Brinkmann (Münster) und Melchers der drohenden Verhaftung durch die Flucht ins Ausland entzogen hatten und Martin (Paderborn) staatlich abgesetzt worden war, setzten diese vom Ausland her im geheimen die geistliche Verwaltung ihrer Sprengel notdürftig fort, während an den jeweiligen Bischofssitzen Staatskommissare das Vermögen verwalteten. Als dann am 30. Mai 1876 Eberhard plötzlich verstarb, ergab sich jedoch eine neue Situation. Chr. Weber hat darüber aufgrund Trierer Quellen bereits ausführlich berichtet¹⁰³, doch ergeben sich aus den Beständen des Vatikanischen Archivs einige interessante Ergänzungen.

Am 5. Juni trat das Trierer Kapitel zusammen, nahm aber keine Wahl vor, da die Mehrheit den Domherrn M. Arnoldi wählen wollte, während der Vertrauensmann der Regierung im Kapitel, Dompropst K. Holzer, diese Wahl für sich beanspruchte und auch bereit gewesen sein soll, den gesetzlich vorgeschriebenen Bistumsverwesereid im Gegensatz zum Beschluß der Bischofskonferenz zu leisten. Da eine Einigung nicht zustande kam, beschloß das Kapitel, seine Mitglieder Weihbischof J. J. Kraft und den früheren Generalvikar Ph. de Lorenzi nach Rom zu senden, um den Papst zu bitten, er möge Ausgleichsverhandlungen mit der Regierung beginnen. Das war der Inhalt einer von allen Kapitularen unterzeichneten Eingabe an den Papst und des Protokolls der Kapitelsitzung¹⁰⁴.

Am 12. Juni ergänzten Kraft und de Lorenzi diese offiziellen Schriftstücke durch eine ausführliche „Relatio de statu Dioecesis Trevirensis, sede vacante“¹⁰⁵. Darin schilderten sie zunächst alle Drangsale, die seit 1873, als die Bischofskonferenz sich zum Widerstand gegen die Maigesetze entschlossen hatte, über das Bistum gekommen seien. Nach dem Tode des Bischofs habe das Kapitel auf die Wahl eines Kapitularvikars verzichtet, da dieser, weil er den gesetzlich vorgeschriebenen Eid nicht ablegen könne, nicht nur an der Amtsausübung behindert, sondern auch mit schweren Strafen belegt

¹⁰¹ 23. Juli 1876 Melchers und Ledóchowski an Pius IX.; AES 1083/579. Das Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) LXXXI Anm. 12 genannte Datum bezieht sich wohl auf den Eingang des Schreibens, das ja zunächst noch von Ledóchowski unterschrieben werden mußte.

¹⁰² Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 354.

¹⁰³ Weber, Kirchliche Politik (Anm. 1) 20–22.

¹⁰⁴ Beide Stücke: AES 1076/578.

¹⁰⁵ Dieses und die im folgenden genannten Schriftstücke; a. a. O.

worden wäre. Hier ergibt sich also ein von Weber abweichendes Bild. Nach der Denkschrift der beiden streng kirchlichen Domherren ist die Wahl eines Kapitularvikars nicht von Holzer verhindert worden, sondern das Kapitel hat, weil die Anerkennung durch die Regierung nicht zu erwarten war, davon Abstand genommen. Daß die Persönlichkeit Holzers ein Haupthindernis für eine zufriedenstellende Lösung bildete, sollte sich freilich noch herausstellen. Nach den beiden Delegaten hatte das Kapitel zwei als Kapitularvikare geeignete Persönlichkeiten benannt, nämlich Arnoldi und de Lorenzi. Die beiden Delegaten waren beauftragt, den Hl. Stuhl zu bitten, dem ganzen Kapitel die für die Bistumsverwaltung nötigen Fakultäten bis zu dem Zeitpunkt zu verleihen, wo das Bistum neu besetzt werde oder einen Kapitularvikar erhalte. Man hoffe nämlich, daß die Regierung dem Kapitel – unter dem Vorsitz des gouvernementalen Dompropstes! – keine Hindernisse in den Weg lege. Zunächst sei jedoch noch zu entscheiden, ob der künftige Kapitularvikar eine staatliche Anerkennung einholen und ob er sich eidlich verpflichten dürfe, alle Gesetze – also auch die Maigesetze – zu befolgen. Abschließend betonten die beiden Delegaten noch einmal das primäre Anliegen des Kapitels: „*Maxime Capitulo in votis est, ut administratio Dioecesis quiete et a Gubernio non impedita adducatur, quia introductus in aliis Dioecesibus modus administrandi difficultates magnas et pericula damnaque gravissima secum tulit. Vix enim, ut experientia docet, per longum tempus Delegatus Apostolicus secretus manebit, detectus vero poenas lues incarcerationis vel ex patria pulsus, et una cum ipso magnus numerus clericorum et laicorum vexationes patientur.*“

Das Institut der Apostolischen Geheimdelegaten fand also wegen der damit verbundenen Gefahren bei den Trierern wenig Begeisterung. Auch die Verleihung der Quinquennalfakultäten an alle Dechanten schien ihnen gefährlich, weil immer wieder Indiskretionen vorgekommen waren. Daher empfahlen sie, daß ein außerhalb Preußens wohnender Apostolischer Nuntius alle Fakultäten erhalte, an den sich dann die einzelnen Gläubigen selbst wenden könnten. Die Delegaten wollten also alle Gefährdungen des Klerus ausschalten. Ihr Hauptanliegen blieb die „*quieta Dioecesis administratio*“. Falls der Hl. Stuhl es für angebracht halte, in Verhandlungen mit der Regierung einzutreten, möge er vor allem dafür sorgen, daß ein Kapitularvikar amtieren könne.

Aus dem Gesagten geht eindeutig hervor, daß auch Kraft und de Lorenzi ursprünglich nicht die Berufung Apostolischer Geheimdelegaten angestrebt haben, mit denen man in Gnesen-Posen so bittere Erfahrungen gemacht hatte. Ihre Anregung fand in Rom freilich kein Gehör. Dort griff man schließlich doch auf die Ernennung von Geheimdelegaten zurück. Wie es dazu kam und welchen Anteil die beiden Trierer an dieser Lösung, über die spätestens am 22. Juni entschieden worden ist, gehabt haben, geht aus den

vorliegenden Quellen nicht hervor. Es ist jedoch auffällig, daß sich unter den Akten der Kongregation auch ein Votum J. de Montels befindet, der mit den Trierern zusammen in der Anima wohnte. Auch Franzelin hat mit diesem gesprochen, bevor er sein Gutachten niederschrieb. Die Ansichten der beiden Trierer dürften also die spätere Entscheidung wesentlich mit beeinflußt haben.

Ein erster – anonymer – Gutachter betonte, offenbar aufgrund mündlicher Informationen, Holzer habe die Wahl scheitern lassen¹⁰⁶. Er deutete jedoch auch an, daß die als Kapitularvikare vorgesehenen Persönlichkeiten vor der Übernahme dieses Amtes zurückschreckten. Im übrigen helfe die Anerkennung eines Kapitularvikars durch die Regierung auch nicht weiter, wenn Klerus und Volk weiterhin bedrängt blieben.

Am 19. Juni bat A. Jacobini den inzwischen zum Kardinal ernannten Franzelin um sein Votum¹⁰⁷. Dieser monierte zunächst die in Trier offenbar vorhandene Nachgiebigkeit, die praktisch auf eine Anerkennung der Maigesetze hinauslaufe, und hob hervor, daß der von der Bischofskonferenz 1873 beschlossene Kurs nach wie vor bindend sei. Ein Friedensschluß sei zur Zeit nicht möglich, wenn die Kirche sich nicht ihren Feinden unterwerfen wolle („sotto la potestà laica, nemica, massonica ed empia“). Auf der Basis der Maigesetze sei jedenfalls kein Vergleich möglich („Le trattative non sono possibili fintantochè il Governo Prussiano metta per condizione e base della pace il riconoscimento e l'osservanza delle leggi di Maggio, che vuol dire la pratica separazione dal centro dell'unità, e la sostituzione del Governo di Berlin alla S. Sede nel regime della Chiesa secondo i principi Protestanti e massonici.“) Das Trierer Kapitel, das dieses Ansinnen gestellt habe, bedürfe daher dringend der päpstlichen Ermunterung „a camminare sulle gloriose pedate del suo Vescovo defunto, ed a eseguire il testamento, che egli gli ha lasciato.“

Wie aber ließ sich die Verwaltung der Trierer Diözese denn lösen? Am leichtesten wäre es gewesen, wenn das Kapitel wie 1874 das von Fulda im Einverständnis mit dem Hl. Stuhl einen Administrator gewählt hätte¹⁰⁸. Das war jedoch wegen des von der Regierung vorgeschriebenen Eides der Kapitularvikare ausgeschlossen. Als weitere Möglichkeit bot sich wie in Gnesen-Posen die Bestellung von Geheimdelegaten. Deren Nachteile waren auch nach Franzelin so groß, daß man vorsorglich nach weiteren Lösungen Ausschau halten sollte. Eine solche bot sich an, indem der Papst dem Kapitel als solchem die Verwaltung übertrug – ausgenommen die Verleihung von Benefizien, die ja nur nach vorhergehender Anzeige an die Regierung möglich war. Auf diese Weise hätte sich die Verwaltung allerdings schwerfällig

¹⁰⁶ Anonymes Votum vom 15. Juni; a. a. O.

¹⁰⁷ 22. Juni 1876 Franzelin an Jacobini nebst beigefügten Voten; a. a. O.

¹⁰⁸ W. Jestädt, Der Kulturkampf im Fuldaer Land (= Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins 36) (Fulda 1960) 91–94.

gestaltet: „tutti gli affari diocesani devono trattarsi capitulariter e gli atti per la loro autenticità e validità hanno bisogno di essere sottoscritti da due canonici da eleggersi ad hoc dal Capitolo.“ Da der Propst Vertrauensmann der Regierung war, empfahl Franzelin für diesen Fall die zusätzliche Bestellung von zwei Kanonikern zu päpstlichen Vertrauensleuten „come una specie di delegato segreto“. Deren Aufgabe sei es, über alle wichtigen Angelegenheiten „inscio Praeposito“ zu berichten und Instruktion zu erbitten. Nach Franzelin hatten die beiden Trierer diesen Vorschlag unterbreitet, der freilich wenig praktikabel erschien. Wenn man schon auf geheime Delegaten zurückgriff, so sollten diese nach Franzelin auch alle Vollmachten erhalten und sich vor dem Kapitel ausweisen können. Im übrigen seien sie streng auf die Beschlüsse der Bischofskonferenz zu verpflichten. Außerdem könnten sie ihre Aufgabe nur dann wahrnehmen, wenn sie wenigstens von der Mehrheit des Kapitels anerkannt würden. Aufgabe der beiden Trierer Abgesandten sei es, den zu wählenden Delegaten ihre Beauftragung zu überbringen. Dadurch ergebe sich dann eine gemischte Verwaltung: „In questa maniera si avrebbe per così dire una amministrazione mista, una pubblica e palese del capitolo per gli affari correnti, l'altra per mezzo di un delegato segreto per gli affari più gravi, la decisione dei quali si darebbe a Roma.“ Franzelin glaubte freilich nicht, daß die Regierung das Kapitel ungehindert arbeiten lasse.

Noch am gleichen Tag schlugen Kraft und de Lorenzi dem Sekretär der Kongregation als Apostolische Geheimdelegaten („excludendo vel admit-tendo proinde iurisdictionem capitularem“) A. Reuß, de Lorenzi und K. Henze vor¹⁰⁹. Einen Tag später ernannte Pius IX. die Vorgeschlagenen in der erwähnten Reihenfolge: „Delegatos S. Sedis nominare dignatus est ad hoc ut ordine successivo Dioecesim administrent, quatenus unus aut alter ex ipsis ad eandem moderandam impediatur“. Es sollten also nicht alle drei gleichzeitig fungieren, sondern mit einem amtierenden Delegaten waren zugleich zwei Ersatzmänner vorgesehen. Daß sich nur von Reuß mit dem Decknamen „Eucharius“ unterzeichnete Briefe finden¹¹⁰, ist dadurch zu erklären, daß der erste der Delegaten, eben Reuß-Eucharius, bis zur Neu-besetzung des Bistums nicht ersetzt zu werden brauchte. Er allein war also im strengsten Wortsinn Delegatus Apostolicus. Nach dem vorübergehenden „Schwächezeichen“ der Trierer – denn die von Rom monierte Konzessions-bereitschaft ging ja keineswegs nur von Holzer aus – griffen diese nun scharf zu¹¹¹. Der erste Angriffspunkt waren jene Geistlichen, die die staatlichen

109 22. Juli 1876 Kraft und de Lorenzi an die Kongregation; AES 1076/578.

110 Weber, Kirchliche Politik (Anm. 1) 22.

111 Ebd. 22–27. Ergänzungen in: AES 1099/582. Daraus geht hervor, daß Reuß einen wesentlich schärferen Kurs gegen die Empfänger von Staatsgehältern einschlagen wollte als jene preußischen Bischöfe, die im Mai 1877 auch diese Frage anlässlich ihres Romaufenthaltes erörtert hatten. Dazu: Gatz, Bischofskonferenz (Anm. 1) Dok. 356, Nr. 3.

Bezüge weitererhielten, was nach dem Sperrgesetz von 1875 als Anerkennung der Maigesetze gedeutet werden mußte.

Erneute Debatte um die Besetzung von Patronatsstellen

Viel problematischer als diese „Staatspfarrer“ in den westlichen Bistümern, die lediglich staatliche Bezüge erhielten, waren freilich die echten „Staatspfarrer“ in den Bistümern Gnesen-Posen und Breslau, die sich von Staats wegen ohne bischöfliche Erlaubnis in königliche Patronatsstellen einweisen ließen. Die harten Strafandrohungen der Enzyklika vom 5. Februar 1875 hatten das nicht ganz unterbinden können. Andererseits hatte gerade Foerster dringend darum ersucht, für die Patronatsstellen im Interesse der Seelsorge einen tragbaren Besetzungsmodus zu finden, doch war er damit gescheitert¹¹². Da berichtete die Presse im Herbst 1876, der Posener Geistliche J. Drażkowski sei von der Regierung in die staatliche Patronatspfarre Lutom eingewiesen worden und habe dort in Anwesenheit des zuständigen Dekans seinen Einführungsgottesdienst gehalten. Alles deutete darauf hin, daß er auch die kanonische Institution erhalten hatte. Foerster, in dessen Sprengel damals 60 königliche Patronatsstellen vakant waren, fragte sofort bei Antonelli an, ob der Pfarrer vom Hl. Stuhl oder von Ledóchowski ermächtigt worden sei und ob sich für Breslau eine ähnliche Möglichkeit „salva modernarum legum ecclesiastico-politicarum reiectione“ abzeichne¹¹³. Nach Auskunft des seit seiner Entlassung aus dem Gefängnis in Rom lebenden Ledóchowski verhielt sich die Sache freilich anders¹¹⁴. Danach hatte der zuständige Landdechant Drażkowski für die vakante Gemeinde vorgeschlagen, für die er dann auch die königliche Ernennung erhielt. Darauf hatte er Ledóchowski um die kanonische Institution gebeten, die ihm jedoch verweigert wurde. Als sich dann die Pfarrangehörigen mit einer Bittschrift an den Erzbischof gewandt hatten, gestattete dieser im Interesse der Seelsorge und weil Drażkowski sich korrekt verhalten hatte, die provisorische Pfarrverwaltung. Dafür forderte er jedoch eine Reihe von Bedingungen, wodurch klargestellt werden sollte, daß der Pfarrer im kirchlichen und nicht im staatlichen Auftrag fungiere. Der Geistliche hatte also keine kanonische Institution, sondern lediglich eine provisorische Beauftragung erhalten. Nach außen hin war dieser rechtlich klare Tatbestand jedoch undeutlich. Darin lag die ganze Problematik des an sich untypischen Falles. Der wiederum um sein Votum befragte Franzelin lehnte denn auch eine Applikation dieses „Besetzungs“-Modus auf Schlesien ab¹¹⁵.

¹¹² Vgl. o. S. 23 f.

¹¹³ 18. Oktober 1876 Foerster an Antonelli; AES 1079/579.

¹¹⁴ 29. Oktober 1876 Ledóchowskis Stellungnahme zu dem Schreiben Foerstlers vom 18. Oktober; a. a. O.

¹¹⁵ o. D. [Dezember 1876], Franzelins Votum; a. a. O.

Für Privatpatrone blieb also gemäß der Entscheidung der Bischofskonferenz von 1873 nach wie vor die Möglichkeit einer kirchlichen Einweisung, evtl. auch durch den Hl. Stuhl. Die nachträgliche Institution eines Geistlichen, der zuvor die staatliche Ernennung angenommen hatte, hätte dagegen zur Aushöhlung der kirchlichen Autorität und zur Skandalisierung der Gläubigen geführt. Entsprechend antwortete der Kardinalstaatssekretär am 18. Dezember 1876 Foerster. Infolgedessen blieb die Mehrzahl der staatlichen Patronatsstellen bis zur Beilegung des Kulturkampfes vakant.

Die interimistische Verwaltung des vakanten Bistums Mainz

Der letzte Fall einer in den bisher zugänglichen Akten dokumentierten Notverwaltung eines vakanten Bistums betrifft Mainz im Großherzogtum Hessen-Darmstadt. Da das Problem hier anders als in Gnesen-Posen und Trier gelöst wurde, mag es zum Abschluß dieses Aufsatzes dargestellt werden¹¹⁶. Nach dem Tode Kettelers (13. Juli 1877) hatte das Mainzer Kapitel nach Verständigung mit dem Münchener Nuntius einen Kapitularvikar gewählt. Die Wahl war auf den kirchenpolitisch erfahrenen, aber auch vielfach exponierten Christoph Moufang gefallen, einen entschiedenen Kämpfer gegen die staatliche Kirchenhoheit im Großherzogtum Hessen¹¹⁷. Als die hessische Regierung ihn daraufhin befragte, ob er die Verwaltung „in Übereinstimmung mit den Staatsgesetzen und unter Beobachtung derselben“ führen wolle, antwortete Moufang zwar am 3. August mit einer allgemeinen Loyalitätserklärung, lehnte jedoch eine Mitwirkung bei der Durchführung des kirchenpolitischen Gesetzes vom 23. April 1875 ab, das wie die preußischen Maigesetze tief in die kirchlichen Interna eingriff. Daraufhin versagte die Regierung ihm die Anerkennung als Kapitularvikar. Damit stellte sich die Frage, wie das Bistum bis zur Neubesetzung verwaltet werden sollte. Das Kapitel und an der Spitze Moufang hatten ihr Vorgehen von Anfang an mit dem Hl. Stuhl abgestimmt, dabei aber im Gegensatz zu den übrigen Bistumsleitungen die Verhandlungen über die Münchener Nuntiaturs geführt, wohin die Mainzer seit jeher engen Kontakt unterhielten. Moufang gab der Regierung gegenüber klar zu erkennen, daß er die Angelegenheit dem Hl. Stuhl vorlegen werde. Er schlug nun vor, daß dieser das ganze Kapitel mit der interimistischen Bistumsverwaltung betraue, also jenen Modus wähle, der ein Jahr zuvor in Trier verworfen worden war. In Mainz lagen die Dinge nach Moufang freilich anders: hier zählte das Kapitel nur sieben Mitglieder, die dazu alle der streng kirchlichen Richtung angehörten.

¹¹⁶ Darstellung nach der Mainzer Überlieferung: J. Götten, Christoph Moufang, Theologe und Politiker 1817–1890 (Mainz 1969) 224–228. Dazu jetzt ergänzend: AES 1115/585.

¹¹⁷ Götten (Anm. 116) 219–224.

Franzelin, der auch diesmal wieder um sein Gutachten gebeten wurde, hielt es jedoch für ganz unwahrscheinlich, daß die Regierung eine kapitularische Bistumsverwaltung akzeptierte. Falls dies dennoch geschähe, könne Moufang evtl. autorisiert werden, das Kapitularvikariat niederzulegen. Um aber den Schwierigkeiten einer kollegialen Verwaltung zu entgehen, könne er oder ein anderer Kapitular zugleich im Interesse klarer Verhältnisse zum Geheimdelegaten ernannt werden: „Di modo che innanzi al governo figurerebbe e funzionerebbe pubblicamente il Capitolo; in realtà ed innanzi alla Chiesa tutti i poteri e tutta l'amministrazione della diocesi apparterrebbe al Delegato Apostolico. In questa maniera si eviterebbero le mille difficoltà e vessazioni che nascono continuamente nelle diocesi, dove non vi è nessun potere ecclesiastico riconosciuto dal governo civile, e si sfuggirebbero anche gli inconvenienti del reggimento collegiale.“

Andererseits äußerte Franzelin jedoch größte Bedenken gegen eine Entpflichtung bzw. Resignation Moufangs, die allzu leicht als Zurückweichen vor den unbilligen und ungesetzlichen Forderungen der Regierung angesehen werden könne. Die Skala der verschiedenen noch weiter erwogenen Lösungsmodelle kann hier nicht nachgezeichnet werden. Im August benannten die Mainzer folgende Kandidaten für die geheime Delegation: die Domkapitulare P. Haffner und L. Erler, die Pfarrer Ph. Laist/Hechtsheim und P. Koser/Gau-Halgesheim sowie die Seminarprofessoren H. Brück und Fr. Schneider. Die Kongregation entschied dann jedoch Anfang September, daß Moufang das Bistum weiter verwalte, aber alles unterlasse, was als Herausforderung der Regierung gedeutet werden könne. Damit war vornehmlich die Besetzung geistlicher Stellen gemeint. Für seine Aufgabe sollte er sich als geheimer Delegat betrachten¹¹⁸. Die befürchtete Gewaltanwendung, insbesondere die Inhaftierung oder Ausweisung des in Rom hochgeschätzten Moufang trat jedoch nicht ein. Im Oktober 1877 erfolgte dann die Ernennung von drei subsidiären Geheimdelegaten, deren Namen uns jedoch nicht bekannt sind¹¹⁹. Da Moufang unbehindert blieb, brauchten in Mainz ebenso wie in Trier die Ersatzdelegaten nicht nachzurücken. Während Moufang also als nicht resignierter Kapitularvikar und zugleich als päpstlicher Geheimdelegat das Bistum in geistlicher Hinsicht verwaltete, erkannte die Regierung entgegen den früher ausgesprochenen Befürchtungen das Domkapitel unter seinem Dekan Heinrich de facto als korporative Bistumsverwaltung an. Dadurch ergab sich in Mainz der einmalige Fall einer gespaltenen Verwaltung, die sich freilich nur deshalb durchführen ließ, weil die beiden führenden Persönlichkeiten Moufang und Heinrich als Freunde eng verbunden waren.

¹¹⁸ Text nicht in AES überliefert, Druck: Götten (Anm. 116) 297.

¹¹⁹ 12. Oktober 1877 Simeoni an Aloisi-Masella; AES 1115/585.

Beginnende Aufweichung der kirchlichen Abwehrfront

Die Bischöfe hatten auf der Konferenz vom Frühjahr 1873 passiven Widerstand gegen die Maigesetze beschlossen und sich zu „ungeteilter Einigkeit des Handelns und Leidens diesen Gesetzen gegenüber“ verpflichtet¹²⁰. Daß diese Einigkeit im allgemeinen mindestens bis zum Eintritt von Bischof G. Kopp (Fulda, 1881) in die Konferenz praktiziert worden ist, war schon immer bekannt. Erst die jetzt neu erschlossenen Quellen aus dem Nachlaß des Konferenzvorsitzenden Melchers und aus dem Archiv der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten haben deutlich gemacht, unter welchen Schwierigkeiten diese Einheit auch schon während des eigentlichen Konfliktes von Melchers aufrechterhalten worden ist. Denn eine ganze Reihe von Bischöfen hatte ja trotz prinzipieller Loyalität gegenüber dem Beschluß von 1873 in Detailfragen immer wieder für Konzilianz plädiert, während der Konferenzvorsitzende die Regierung durch die gemeinsame Abwehrfront zum Einlenken zwingen wollte. Dabei hat sich keine der beiden Richtungen ganz durchsetzen können. Das mag am letzten Fall deutlich werden, der in diesem Aufsatz dargestellt wird.

Nachdem die preußische Regierung den Feldpropst A. Namszanowski im Jahre 1872 suspendiert hatte, wurden die Militärgeistlichen in kirchlichen Dingen wieder den Ortsordinarien unterstellt¹²¹. Namszanowski lehnte die Beauftragung neuer Militärgeistlicher ab, was natürlich auf die Dauer Konsequenzen für die Seelsorge haben mußte. Sollte man nun im Rahmen der bischöflichen Strategie in diesem Punkt unnachgiebig bleiben oder sollte man aus pastoralen Gründen der Regierung entgegenkommen? Diese Frage kam Ende 1877 zur Debatte, und sie sollte zu Ungunsten des von Melchers vertretenen Kurses ausgehen, während ausgerechnet Ledóchowski, der doch mehr als alle anderen Bischöfe persönlich gelitten hatte, für eine flexible Taktik eintrat.

Da auch die Befreiung der Seminaristen und Geistlichen vom Militärdienst seit dem Ausbruch des Kulturkampfes aufgehoben war, schlug Ledóchowski im Spätherbst 1877 vor, man möge den zum Heeresdienst eingezogenen Geistlichen wenigstens erlauben, als Militärseelsorger zu wirken. Dafür erbat er die Autorisation durch den Hl. Stuhl¹²². Franzelin befürwortete diese nachdrücklich, wenn nur die Grundsätze gewahrt blieben, nämlich die eingezogenen Geistlichen irgendwie gegen ihre Einberufung protestierten und vor allem, wenn zum Ausdruck komme, daß der Militärseelsorger in kirchlichem und nicht in staatlichem Auftrag wirke. Pius IX. ging dann auf Vorschlag des inzwischen zum Sekretär der Kongregation er-

¹²⁰ Vgl. o. S. 7.

¹²¹ Vgl. *Gatz*, Bischofskonferenz (Anm. 1) XXXIX, LXVI mit Dok. 243.

¹²² Belege, auch zum folgenden in: AES 1107/583.

nannten Czacki noch weiter und genehmigte am 14. Dezember 1877 nicht nur die Vorschläge Franzelins, sondern er gestattete den auf Widerruf tätigen Militärgeistlichen die Arbeit „ad maiora mala vitanda“ auch in anderen Bistümern. Doch sollten sie sich sofort mit dem jeweiligen Ordinarius verständigen.

Fast gleichzeitig hatten die beiden bereits fundierten Militärseelsorger J. Lücker (Koblenz) und A. Montag ebenfalls vom Hl. Stuhl eine ungleich geringfügigere Genehmigung erbeten, nämlich in einem Betsaal des neuen Militärgefängnisses bei Köln Gottesdienst feiern zu dürfen¹²³. Diese Genehmigung wurde ihnen auch am 9. November 1877 anstandslos von Pius IX. erteilt und über den exilierten Melchers als Kölner Ortsordinarius zugesandt. Doch dieser sprach sich nun ganz entschieden gegen die Erlaubnis aus, da es ihm unmöglich sei, persönlich oder durch einen Delegaten den fraglichen Raum zu visitieren, da er selbst zur Zeit von der Regierung polizeilich gesucht werde¹²⁴. Er rückte also die verhältnismäßig untergeordnete Angelegenheit in den größeren kirchenpolitischen Rahmen und meinte, jede Ernennung ohne Mitwirkung des zuständigen Bischofs gehe jetzt nur zu Lasten der kirchlichen Autorität. Er wünschte statt dessen eine konsequente Fortsetzung des passiven Widerstandes, der schließlich zum Sieg führen werde: „Per admirabilem unitatem et constantiam, qua hucusque . . . clerus populusque fidelis cum Ep[iscop]is et Sacra Sede Aplica inter tot tantaque certamina atque mala uniti perseveraverunt in oppositione passiva contra leges iniquas, factum est, ut hodie iam omnes fere sapientes et independentes istas leges reprobent et certaminis contra Ecclesiam finem desiderent atque spes affulgeat, fore, ut tempore haud nimis remoto revera cesset illud certamen dummodo ex omni parte principii fideliter inhaereatur.“ Aber Melchers hatte diesmal mit seinem Einspruch keinen Erfolg. Pius IX. entschied vielmehr, durch Czacki beraten, daß es aus pastoralen Gründen bei der einmal beschlossenen Entscheidung bleiben sollte¹²⁵. So kündigte sich bereits die spätere Entwicklung an: Über Melchers, der wie kein anderes Mitglied des preußischen Episkopates den passiven Widerstand gegen die polizeiliche Knebelung der Kirche verfochten und praktiziert hat, ist die Entwicklung schließlich hinweggegangen. Dabei bleibt freilich zu betonen, daß seine Kompromißlosigkeit eine unerläßliche Voraussetzung für den späteren Kompromißfrieden geworden ist.

¹²³ Belege in: AES 1124/587.

¹²⁴ 10. Dezember 1877 Melchers an Czacki; AES 1124/587.

¹²⁵ 2. Januar 1878 Czacki an Melchers; AES 1124/587.

Rezensionen

KLAUS JAITNER (Bearb.): *Nuntius Pietro Francesco Montoro (1621 Juli – 1624 Oktober)* (= Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur 4, 1 + 2). – München – Paderborn – Wien, Verlag Ferdinand Schöningh 1977. LXII/929 S.

Es liegt wieder ein weiterer Band der im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Reihe der Nuntiaturberichte aus Deutschland, die Kölner Nuntiatur, vor, nämlich die Korrespondenz von Nuntius Pietro Francesco Montoro, der vom Juli 1621 bis Oktober 1624 die Kölner Nuntiatur betreut hat. Die von Klaus Jaitner besorgte Bearbeitung läßt sich mit den bisherigen Editionen vergleichen und wird der Tradition und dem Ansehen dieser Reihe durchaus gerecht. Die Amtszeit des aus Narni in Umbrien stammenden Nuntius bildet „in vielerlei Hinsicht eine geschlossene Einheit. Sie fällt weitgehend zusammen mit dem Pontifikat Gregors XV. 1621/23 und dem sogenannten Pfälzerkrieg 1621/24.“ (S. XXXV.) Beim Weggang Montoros begannen sich durch die Machtübernahme von Olivares in Spanien und Richelieu in Frankreich die Verhältnisse in Europa zu verändern, und die Auseinandersetzungen innerhalb des Reiches weiteten sich langsam zu einem europäischen Kräftemessen aus. Mit der Wahl Urbans VIII. zum Papst 1623 fand auch in Rom eine Umorientierung statt, und aus späterer Sicht her kann der kurze Pontifikat Gregors XV. als ein letzter Höhepunkt in der Geschichte der kirchlichen Reform nach dem Konzil von Trient angesehen werden. Die Kanonisierung von Ignatius von Loyola, Franz Xaver und Theresia von Avila sowie die Gründung der Propaganda sind äußere Zeichen dieses Reformprogrammes. Montoros Aufgabe in Köln war recht vielseitig. Im politischen Bereich hieß es gemäß den Zielsetzungen der Gegenreformation die Einheit der katholischen Fürsten im Reich zu erhalten, was sich in einer aktiven Unterstützung der Liga kundtat. Der Nuntius hatte dabei die Aufgabe, die Fürsten der Liga zu weiteren Anstrengungen zu ermahnen, um einem endgültigen Sieg über die Protestanten näher zu kommen. Im Rahmen dieser Politik war die Übertragung der Pfälzer Kurfürstenwürde auf Maximilian von Bayern ein besonderes Anliegen der Kurie. Um den zögernden Mainzer Kurfürsten Johann von Schweickard von der Notwendigkeit der Kurübertragung auf Maximilian zu überzeugen, reiste Montoro im September 1622 zum Kurfürsten nach Aschaffenburg. Die von England und Spanien in Brüssel angeregten Waffenstillstandsverhandlungen sowie die Versuche, auf einem Kongreß in Frankfurt oder Köln die innerdeutschen Probleme zu regeln, fanden bei

Kurie und Nuntius kein Verständnis. Es ging ihnen vor allem darum, den militärischen Vorteil zu nutzen, um verlorene Positionen zurückzugewinnen. Die Hauptaufgabe des Kölner Nuntius, der bei keinem mächtigen Fürsten akkreditiert war, lag auf anderem Gebiet. Es ging um die Sicherung und Rückgewinnung der nordwestdeutschen Bistümer. Hierin hatte Montoros Vorgänger Albergati schon einige Arbeit geleistet. In Köln und Lüttich wurden die begonnenen Reformanstrengungen weitergeführt. Die günstige Kriegslage ermöglichte 1623 die überraschende Wahl des Kardinals von Zollern zum Bischof von Osnabrück und somit die Rückgewinnung dieses Bistums. Durch eine konsequente Förderung katholischer Kanoniker in Bremen, Halberstadt, Minden und Verden sollte die Rekatholisierung dieser Bistümer langsam vorbereitet werden. In Würzburg unterstützte Montoro 1623 die Wahl von Philipp Adolf von Ehrenberg gegen den im Konkubinat lebenden Johann Christoph Neustetter. Mit der Wahl von Johann Bernhard von Schweinsberg zum Fürstbischof von Fulda begann die Reform dieser bedeutenden Reichsabtei. 1623 kam es auch in Trier zu einer Neuwahl, wobei Montoro die Wahl des Bischofs von Speyer, Philipp Christoph von Sötern, förderte. Umherziehende Truppen und Seuchen verhinderten umfangreiche Visitationen. Aber auch die Kompetenzstreitigkeiten mit den verschiedenen bischöflichen Kurien, die ihre Unabhängigkeit bewahrt wissen wollten, setzten der Tätigkeit Montoros Grenzen. So stießen seine Reformbemühungen im Kölner Klara-Kloster, als dort angeblich ein Wunder geschah, oder auch im St. Agnes-Kloster in Maaseik auf erheblichen Widerstand. Dasselbe wiederholte sich in Maria Laach, als der verkommene Abt mit Reliquien und Kleinodien floh. Dort machte Kurtrier seine Rechte geltend und wollte die Angelegenheit ohne den Nuntius regeln. Nach der Eroberung von Jülich konnte Montoro Kapuziner zur Missionierung dorthin entsenden, in Altona ließ er durch den tatkräftigen Martin Stricker mit kaiserlicher und spanischer Hilfe eine Kirche für Katholiken eröffnen. In Köln visitierte er das Konvertitenhaus der Erzbruderschaft und das Seminar der Bursfelder Kongregation. Zusammen mit den Bischöfen von Mainz, Speyer und Worms trat er energisch für die Restitution des Pfälzer Kirchengutes ein. Neben diesen genannten Problemen verweist Montoros Korrespondenz auch auf verschiedene Routineaufgaben, wie z. B. Verleihung von Kanonikaten, Gewährung von Ehedispensen. In der Einleitung geht der Bearbeiter kurz auf die Herkunft und die Laufbahn Montoros ein und gibt einen Überblick über die Kölner Nuntiatur unter Montoro mit Hinweisen auf seine Mitarbeiter und Informanten. Zur Diplomatie der Nuntiaturkorrespondenz waren bloß einige Ergänzungen zur beispielhaften Aktenkunde nötig, die Wolfgang Reinhard in seiner Einführung zur Korrespondenz von Nuntius Albergati verfaßt hatte. (Vgl. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Kölner Nuntiatur. 5, 1, 1, S. XLII–LII).

Pietro Francesco Montoro, der 1558 in Narni geboren wurde und 1643 in Rom starb, betrachtete die Kölner Nuntiatur als Ausgangsposition für eine weitere Karriere und hoffte dabei auf das Kardinalat. Doch sollte er sein Ziel nie erreichen. Nach verschiedenen Anstellungen in der Verwaltung des Kirchenstaates wurde er 1592/93 unter Kardinal Sega zur Regelung der Thronfolge nach Frankreich entsandt. 1594 wurde er zum Bischof von Nicastro in Kalabrien ernannt. Dort hielt er sich auch mehrere Jahre auf. Von 1604 bis 1607 weilte er als Vizelegat in Avignon. Als Günstling der Aldobrandini hatte er unter Klemens VIII. vergeblich auf den Kardinalshut gehofft. Während der Regierungszeit Pauls V. 1605/21 geriet er in Vergessenheit. Erst Gregor XV. ernannte ihn zum Nuntius in Köln. Er resignierte auf sein Bistum und hegte berechtigte Hoffnungen, nach seiner Mission in Deutschland doch noch zu Ehren zu kommen. Mehrere Briefe aus seiner Kölner Zeit geben Zeugnis von seinen Bemühungen um seine weitere Zukunft sowie um die Verwaltung seines Vermögens in Italien. Der Amtsantritt des ihm wenig gewogenen Urban VIII. (1623) machte auch diesen Plänen ein Ende. Nach Beendigung seiner Kölner Mission wurde Montoro bis zu seinem Tode keine wichtige Aufgabe mehr anvertraut.

Die Überlieferung der Korrespondenz Montoros mit dem Staatssekretariat und den römischen Kongregationen, vor allem mit der neu errichteten Propaganda Fide, kann als sehr gut bezeichnet werden. Die meisten Briefe von und an Montoro sind als Originale erhalten, der Rest ist in Kopien überliefert. Lücken gibt es nur in wenigen Fällen. Dank den Arbeiten von J. Semmler und A. Kraus sind wir über das Staatssekretariat unter Gregor XV. beziehungsweise unter Urban VIII. bestens orientiert. Die Weisungen an den Nuntius wurden im Namen des jeweiligen Kardinalpadrone, Ludovico Ludovisi unter Gregor XV. und Francesco Barberini unter Urban VIII., ausgestellt. Die eigentlichen Verantwortlichen für die Betreuung der Nuntien waren jedoch die Staatssekretäre, Gian Battista Agucchia unter Gregor XV. und Lorenzo Magalotti unter Urban VIII. Die Edition von Jaitner richtet sich nach den von B. Roberg und W. Reinhard in den neueren Bänden der Kölner Nuntiaturkorrespondenz aufgestellten Grundsätzen. Die Gesamtkorrespondenz mit dem Staatssekretariat und den verschiedenen Kongregationen wird in extenso – von Anrede- und Grußformeln abgesehen – überliefert. Weitere in der Korrespondenz erwähnte Schriftstücke werden nach Möglichkeit in den Anmerkungen angeführt. Die Textedition beginnt mit der Instruktion für Montoro und schließt mit den Relationen des Nuntius an seinen Nachfolger Pier Luigi Carafa und an Papst Urban VIII. Dazwischen folgt die Korrespondenz in chronologischer Abfolge. In Regestform wird zu Beginn jedes Briefes kurz auf dessen Inhalt eingegangen. Am Schluß befinden sich ein Verzeichnis des gesamten, umfangreichen Archivmaterials und ein Personen-, Orts- und Sachregister, welches

die Handhabung dieser Edition sehr erleichtert und dem Benützer ermöglicht, rasch und bequem die gesuchten Hinweise zu finden.

Die Edition der Korrespondenz Montoros bildet einen weiteren gelungenen Bestandteil in der Reihe der Nuntiaturberichte der Kölner Nuntiatur, die von 1582 bis zum Westfälischen Frieden vollständig ediert werden sollen. Nur wenige unbedeutende Ungenauigkeiten in den Anmerkungen wären zu erwähnen, sie stehen aber in gar keinem Vergleich zur sorgfältigen Textedition, zur klaren und übersichtlichen Einleitung und zu den knappen und präzisen Erläuterungen. Diese Edition mit der Vielfalt der angeführten Probleme und Aufgaben bietet eine große Hilfe für Arbeiten in kirchen-, sozial-, landes- und diplomatiegeschichtlicher Hinsicht, sie ist aber auch ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges.

Pierre Louis Surchat

EDUARD HEGEL: *Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 206). – Opladen: Westdeutscher Verlag 1973. 31 S.

In seinem Akademievortrag handelt Hegel, der sich als Kenner der Materie durch eigene Forschungen ausgewiesen hat, über ein zentrales Thema der neueren Kirchengeschichte Deutschlands, auf das schon, insbesondere seit Sebastian Merkles berühmtem Vortrag auf dem Internationalen Kongreß für Historische Wissenschaften zu Berlin im Jahre 1908, viel Fleiß und Scharfsinn verwandt worden ist, zu dem aber Abschließendes noch nicht gesagt werden kann. Hegel will zur Erhellung der Frage beitragen, wie die „Antriebe der Aufklärung“ sich in folgenden vier Bereichen des kirchlichen Lebens bemerkbar gemacht haben: 1. in dem „Verhältnis des bischöflichen Amtes zum päpstlichen“; 2. im Bereich des „seelsorglichen Amtes des weltgeistlichen Bistumpriesters im Verhältnis zum klösterlichen Mönch und Ordensmann“; 3. in „Gottesdienst und Verkündigung“ und 4. in der „zeitgemäßen kirchlichen Bildungspolitik“, d. h. in dem Bemühen um eine „systematische Ausbildung der Seelsorger“ und um die „Pflege einer mit dem modernen Denken sich auseinandersetzenen Theologie“ (S. 7).

Hegel geht von der Feststellung aus, daß die „Aufwärtsentwicklung“ der durch die „nachtridentinischen Reformen wieder gefestigten“ Kirche Deutschlands an „Schranken kirchlicher Verfassungswirklichkeit und hemmender kirchlicher Strukturen“ gestoßen sei (S. 7), und er sieht am Schluß seines Vortrags der „Entwicklung der katholischen Kirche Deutschlands im 18. Jahrhundert“ mit der Säkularisation „ein vorläufiges Ende“ bereitet, „wie es für die meisten Zeitgenossen nicht vorauszusehen war“ (S. 31). Mehr den Licht- als den Schattenseiten der „katholischen Aufklärung“ wird Beachtung geschenkt, doch im Bemühen um Ausgeglichenheit des

Urteils der Hinweis auf „Irrwege und Gefahren“ (S. 31) und auf ihre vielleicht größte Schwäche nicht unterlassen: „daß ihre Vorkämpfer von sich selbst zu sehr überzeugt waren und daß sie bei der Kritik, die sie reichlich übten, nur sich selbst vergaßen“ (S. 31).

Eher als einige der von Hegel eingangs als „Anreger und Träger“ der Aufklärungsbewegung im katholischen Deutschland genannten Regenten und Minister hätten andere in diesem Zusammenhang eine Erwähnung verdient. Für Kurfürst Karl Albrecht von Bayern wäre vielleicht Max III. Joseph zu nennen, anstelle des Kurtrierischen Ministers Spangenberg die Minister Hornstein oder Hohenfeld. Daß Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph hier nicht erwähnt wird, muß um so mehr überraschen als unter seiner Regierung, wie Max Braubach vor mehr als 40 Jahren bemerkt hat, Kurmainz als „erster geistlicher Staat sich mit auffallender Entschiedenheit der Aufklärung angeschlossen hat“. Deutlich schlägt der Mangel an Biographien wichtiger Minister, unter dem jede Beschäftigung mit der Aufklärung in den deutschen Mittel- und Kleinstaaten zu leiden hat, in den Ausführungen Hegels durch. Im allgemeinen sind die wichtigsten biographischen Daten dieser Minister und anderer Träger der Aufklärung unter der Ebene der Regenten kaum bekannt. Von ihren Ideen, Motiven und Entscheidungen hat man gewöhnlich nur eine unklare, vielfach in einen überlieferten Rahmen gepaßte Vorstellung, die einer kritischen Überprüfung nicht standhält. Auf dieses Desiderat der Forschung habe ich selbst verschiedentlich hingewiesen. Zur Differenzierung gängiger Vorstellungen und als Ergänzung der sehr knappen Hinweise bei Hegel (S. 6) seien ein paar Bemerkungen nachgetragen.

Alwin Hanschmidt, Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des Münster'schen Ministers 1762–1780 (Münster 1969) sagt von diesem hervorragenden „aufgeklärten Staatsmann“ (S. 305), er sei „homo politicus“ und „homo religiosus in einem, aber eben keines in reiner Form“ gewesen (S. 299). Wie unzureichend der Begriff der „katholischen Aufklärung“ ist, habe ich zu zeigen versucht in dem Aufsatz: „Der Augsburger Domdekan und kurtrierische Konferenzminister Franz Eustach von Hornstein. Ein Beitrag zum Problem der „katholischen Aufklärung“ und zum Kampf um Febronius“, in: HJ 83 (1964) 113–134. Wenn Hegel, in einem Atemzug mit „Georg Michael von Frank-de Laroche“ (diese Schreibweise ist ungewöhnlich), dem Verfasser der „Mönchsbriefe“, den Kurtrierischen Minister Georg von Spangenberg (richtig: Jakob Georg von Spangenberg) zu den „Anregern und Förderern der Aufklärung“ rechnet, scheinen einige Korrekturen angebracht.

Spangenberg, 1698 als Sohn eines lutherischen Pastors geboren und fast gleichaltrig mit dem aufgeklärten Kurmainzer Minister Stadion, kam aus der Herrnhuter Brüdergemeinde und war von Zinzendorfs Christumystik entscheidend geprägt, nannte aber Münchhausen, den Gründer der Universität Göttingen, seinen Freund und unterhielt mit ihren Gelehrten – es sei

nur an den Orientalisten und Exegeten Michaelis erinnert – einen regen Gedankenaustausch. Dem Göttinger Kirchenhistoriker Walch ließ er für seine „Neueste Religionsgeschichte“ Nachrichten über Hontheim-Febronius zukommen und im Streit um Isenbiehls Weissagung vom Emanuel spielte er eine wichtige, allerdings schwer fixierbare Rolle zwischen Mainz und Göttingen. Als Kurtrierischer Minister hatte er – um nur mit diesem Hinweis etwas von seiner eigenartigen Gedankenwelt anzudeuten – auf seinem Schreibtisch neben den Akten, an denen er gerade arbeitete, Thomas von Kempens Nachfolge Christi liegen, sowie die Bücher vom „Wahren Christenthum“ des Celler Superintendenten Johannes Arndt, in denen die Einwirkungen katholischer mystischer Frömmigkeit einen Höhepunkt erreichten, ferner die Lutherbibel, Tauler und das Neue Testament in Syrisch, das er dem griechischen vorzog, da es „in vernacula Christi“ geschrieben sei, für den ersten Minister eines geistlichen Kurfürsten keine unangemessene Lektüre, aber – im Vergleich zu der Bibliothek Friedrichs v. Stadion in Mainz und seinem oberschwäbischen Asyl Warthausen – doch etwas ungewöhnlich für einen Mann, der als Anreger und Förderer der Aufklärung in Anspruch genommen wird. Spangenberg, der Konvertit war, lehnte ein Grundpostulat der Aufklärung, nämlich die Toleranz, entschieden ab als verkappte, von aufgeklärten Vormündern für Unmündige geforderte Sklaverei. Seine Verurteilung der „scholastischen elenden Narrenposen der Zeit“ und sein Lob der Georgia Augusta, wo das „Nützliche gelehrt werde“, reicht nicht hin, ihn für die Aufklärung zu reklamieren. Eine mit der Wissenschaft seiner Zeit ausgesöhnte Bildungsreligion, die auch von manchen katholischen Aufklärern gefordert wurde, lehnte er ab. Spangenberg war der Überzeugung, daß die christliche Botschaft die Vernunft nicht zu fürchten habe, aber die Religion gehöre ins Herz, nicht ins Gehirn. Ihre Wahrheiten „müssen einfältig geglaubt, nicht räsoniert werden“. Spangenberg übte härteste Kritik an dem „*Pelagianischen Hochmut des erleuchteten Jahrhunderts*“ – eine Formel übrigens, die wie keine andere das Wesentliche aller Vorwürfe der Aufklärungsgegner in sich schließt – an jenem aufgeklärten Jahrhundert, „das sich selbst selig machen will und keinen Erlöser und Mittler mehr braucht“. Nicht „methaphysisch abstracte, ausvernünftelte nach heutiger Mode der Deisten geförmelte Begriffe“ – Spangenberg bekennt einen Gott, „der mit Händen und Füßen am Kreuz hing und wahrer Gott war, da er vor Pilatus stand“. Der Mann, der diese Sätze schrieb, war alles andere als ein Gegner des wissenschaftlichen Fortschritts, solider nützlicher Studien, von Reformen in Kirche und Staat. „Geschmack“ und Wissenschaft schienen ihm, durch göttliches Verhängnis, in den katholischen Territorien nahezu erloschen. Ihn aber in eine Reihe mit Stadion und La Roche zu stellen, geht nicht an. Was hat er, was hat sein Freund, der Trierer Weihbischof Hontheim, was haben Männer wie der Kanonist Neller, die Weihbischofe Behlen und Würdtwein, Abt Martin

Gerbert von St. Blasien gewollt? Liegt hier die eigentliche Mitte der „katholischen Aufklärung“ oder eher eines „Reformkatholizismus“?

Neben den unzulänglichen Ausführungen über „Anreger und Träger“ der katholischen Aufklärung¹ ist zu bedauern, daß Hegel einen Tatbestand nicht berücksichtigt hat, der für seine Fragestellung von größter Bedeutung sein dürfte, daß nämlich die geistlichen Fürstentümer, und sie sind im Grunde das „katholische Deutschland“, „Wahlstaaten“ gewesen sind. Der Aufklärungsbewegung im allgemeinen und der „administrativen Aufklärung“ im besonderen sind „geistliche Wahlstaaten“, Abteien und Klöster mit häufig wechselnden Oberen von ihrer Verfassungsstruktur her weniger günstig als absolutistisch-dynastische Herrschaftsformen. Die relativ kurzen Regierungszeiten, die Interregnen, der darin und auch in den Wahlen zum Ausdruck kommende politische und geistige Pluralismus der Domkapitel und Konvente, die nicht seltenen Ministerwechsel – für Mainz sei nur an den Sturz von Stadion und die Entlassung von Groschlag, für Trier an das Ende des Triumvirats Hornstein, La Roche, Hohenfeld erinnert – verhinderten, daß es zu einer kontinuierlichen Entwicklung und zu einem stabilen und damit erst fruchtbaren Einfluß der Aufklärung in Kirche und Staat kommen konnte. Wenn man sich vor Augen hält, daß während der Regierung Friedrichs II. in Preußen (1740–1786) der Mainzer Erzstuhl dreimal neu besetzt werden mußte (1743 Wahl des Friedrich Karl v. Ost-ein, 1763 Wahl des Emmerich Joseph v. Breidbach-Bürresheim; 1774 Wahl des Friedrich Karl Joseph v. Erthal²) und daß in derselben Zeit über das Erzstift Trier so verschiedene Kurfürst-Erzbischöfe wie Franz Georg von Schönborn, Johann Philipp v. Walderdorff und Clemens Wenzeslaus von Sachsen regierten, dann drängt sich ein außerordentlich bewegtes und sehr differenziertes Bild der katholischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung auf: ein ständiges Hin und Her zwischen „Aufklärung“, „Fortschritt“, Reformen, Stillstand und „Reaktion“, in das von „außen“ einzuwirken einer Vielzahl von Kräften und Institutionen – man denke nur an die Nuntiatoren und die exemten Orden – weit mehr Möglichkeiten geboten waren als bei den absolutistischen „modernen“ Staaten.

Die Ekklesiologie sieht Hegel in der Aufklärungszeit reduziert „auf eine hierarchisch verfaßte Gesellschaft“ (S. 8), die nach den Prinzipien des Naturrechts lebt. Dem Einfluß der Aufklärung auf die Kirche Deutschlands wird fast ausschließlich nachgegangen – und darin sehen wir einen bedauerlichen Mangel auch der meisten neueren Veröffentlichungen – am Beispiel der Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte, der Theologischen Fakultäten

¹ Hingewiesen sei hier noch auf die von Hegel nicht benutzten Untersuchungen von H. W. Jung, Anselm Franz v. Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz (Wiesbaden 1966) und von K. J. Krüger, Karl Friedrich Willibald von Groschlag (1729–1799). Ein Beitrag zur Kurmainzer Politik und zur Aufklärung im Rhein-Main-Gebiet (Köln 1970).

² H. Raab, Das Mainzer Interregnum von 1774, in: AmrkKG 14 (1962) 168–193.

und Priesterseminarien, der Pastoraltheologen, Exegeten und Kanonisten insbesondere, nicht jedoch am Beispiel der meist bürgerlichen Weihbischöfe jener „larvae ecclesiae Dei, auf deren Schultern mehr oder weniger die geistliche Betreuung der anvertrauten Sprengel und ein guter Teil der Reformarbeit“³ ruhten. Von dem geistig-religiösen Leben der Pfarrer und ihrem Wirken im Zeitalter der Aufklärung wissen wir so gut wie gar nichts.

Mit Recht betont Hegel (S. 21), daß dem Seelsorger im Zeitalter der Aufklärung „eine führende Rolle als Volkslehrer zugebracht“ (S. 21) war, und man wird ihm für seine Ausführungen über die Priesterausbildung, für die er sich auf zwei eigene Untersuchungen stützen kann, besonderen Dank wissen. Wer denkt schon daran, daß für vier große deutsche Diözesen erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts Priesterseminarien geschaffen wurden? Zu der immer wieder diskutierten Frage nach dem Verhältnis von protestantischer und katholischer Aufklärung – der Dichter und Pädagoge Pfeffer gab 1783 darauf die Antwort, es sei „schmeichelhaft für den protestantischen Weisen“, daß „das Licht, welches sich über das katholische Deutschland verbreitet, am protestantischen angezündet worden“ – bringt Hegel nur nebenbei ein paar wenig befriedigende Hinweise, etwa über die Rezeption der Wolffschen Philosophie und den „seit den 80er Jahren mehr oder weniger beherrschenden Einfluß von Immanuel Kant“⁴ an den katholischen Universitäten. Den Einfluß der Universität Göttingen belegt Hegel mit ein paar nicht in jedem Fall zutreffenden Hinweisen auf das Studium späterer Bonner und Trierer Professoren an der Georgia Augusta⁵, ist jedoch der Meinung, besser als nach Studienstätten Theologen und Philosophen „nach den Lehrbüchern charakterisieren (zu können), die sie in ihren Vorlesungen zugrunde legten“ (S. 26). Am Beispiel des von Hegel für den Göttinger Einfluß genannten Trierer Bibelwissenschaftlers Johann Gertz wurde bereits vor mehr als zehn Jahren als Warnung vor leichtfertiger Einstufung nach Studienstätten gezeigt, daß man „damals aus Göttingen nicht unbedingt als Aufklärer, Rationalist . . . oder Protestant zurückkehren mußte“⁶. Hegels Ansatz, nach den benutzten, bzw. vorgeschriebe-

³ H. Raab, Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche, in: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte 5 (Freiburg-Basel-Wien 1970) 173.

⁴ Eine der letzten Untersuchungen, die sich mit dem Einfluß Kants beschäftigt, sei nachgetragen: R. Malter, Intelligible Freiheit, Hang zum Bösen und moralische Bildung. Der Mainzer Theologe Felix Anton Blau und die Religionsphilosophie Immanuel Kants, in: Mainzer Zeitschrift 69 (1974) 127–134.

⁵ Von einem Studium des Bonner Juristen Reiner Stupp (Hegel S. 26, Anm. 71) in Göttingen kann eigentlich nicht gesprochen werden. Er hat, bereits zum Professor in Bonn ernannt (April 1791), ein Jahr an der Georgia Augusta „verbracht“. M. Braubach, Die erste Bonner Hochschule und ihre Professoren (Bonn 1947) 158–159; Anton Zu-Lehner, den Hegel S. 26, Anm. 71 als „Philosoph“ vorstellt, hatte in Wirklichkeit in Bonn den Lehrstuhl für Physik inne.

⁶ F. Reichert, Johann Gertz (1744–1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek, in: AmrhKG 18 (1966) 45.

nen Lehrbüchern eine Charakteristik der Dozenten an den katholischen Lehranstalten zu versuchen, dürfte für die Frage nach Abhängigkeitsverhältnissen und geistigen Wirkungen sich kaum mehr denn als Notbehelf erweisen.

Die eigentlich theologischen Probleme der Zeit sieht Hegel (S. 27) auf „fundamentaltheologischem und bibelexegetischem Gebiet“. Ist aber „Moral der Hauptinhalt der Bibel“ (so der erste Wiener Moraltheologe Franz Giftschütz, 1748–1788), dann können Folgen für die Praxis und die äußere Form des Frömmigkeitslebens nicht ausbleiben. Das kontemplative, „unnatürliche“ Leben der Mönche z. B. widerspricht dem „Nützlichkeitsdenken“ der Aufklärung. Daß die Abneigung gegen Klöster und Mönchtum jedoch, wie Hegel meint (S. 16) „zur Aufwertung von Amt und Aufgabe des Weltgeistlichen, besonders des Pfarrers in der öffentlichen Meinung“ geführt habe, dürfte nur mit sehr großen Einschränkungen behauptet werden können. Wichtiger erscheint mir – und bei diesen Versuchen, zu einer Reform der Seelsorge zu gelangen wäre das Zusammenwirken der verschiedenen Komponenten der „katholischen Aufklärung“ darzustellen gewesen – ein genuin kirchliches Streben, ein vor die Aufklärung zurückreichendes reformkatholisches Ringen um den „Guten Hirten“. Für den „reformkatholischen“ Ansatz spricht nicht zuletzt das von Hegel mit Recht ausführlicher gewürdigte Reformdekret des Emser Kongresses. Hegels Satz (S. 11), daß „die Metropolen nicht als Anhänger eines aufklärerischen, juridischen und soziologischen Kirchenbegriffs“ bei der Ableitung der bischöflichen Amtsgewalt gesprochen haben, gilt im Grunde für das gesamte Programm von Koblenz (1769) und Ems (1786). Ist – so muß abschließend gefragt werden – bei einem der Väter der Koblenzer Gravamina und der Emser Punktation ein Einfluß der Aufklärung festzustellen und in die beiden wichtigsten Dokumente der katholischen Kirche Deutschlands der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eingebracht worden? Schwerlich können Hontheim, Hillesheim und Heimes für die Aufklärung in Anspruch genommen werden; bei Wreden, Beck und Bönicke ist eine Affinität zu aufklärerischem Gedankengut festzustellen; über Deel und Tautphäus eine Aussage zu machen ist aus Mangel an Quellen nicht möglich.

Viel wäre erreicht, wenn von Hegels „Zwischenbilanz“ neue Impulse zur Erforschung der „katholischen Aufklärung“ ausgehen würden.

Als Dienst an der Sache seien noch ein paar weitere Hinweise und Korrekturen erlaubt.

S. 6, Anm. 4: Die Vornamen des bekannten Würzburger Kanonisten Barthel sind nicht „Kaspar Anton“, sondern „Johann Kaspar“ (so richtig S. 24). In derselben Anmerkung hätte man erwarten dürfen, daß E. Winter, *Der Josefinismus in der vom Autor „überarbeiteten Fassung“* (Berlin 1962) benutzt und zur Frage „Gerard van Swieten und der Janenismus“ die einschlägigen Untersuchungen von Peter Hersche, insbesondere seine Abhandlung in der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* 61 (1971) 33–56 herangezogen worden wären. – S. 6, 8 und 9 schreibt Hegel stets Nikolaus von Hontheim, nie aber richtig Johann Nikolaus von Hontheim. – S. 7 wären über die Regensburger Abtei St. Emme-

ram die Arbeiten von Andreas Kraus und zu Propst Franz Töpsl die Untersuchungen von Richard van Dülmen heranzuziehen gewesen. S. 10 empfiehlt es sich, anstelle von „Beschlüsse von Koblenz“ die hergebrachte Bezeichnung „Koblenzer Gravamina“ beizubehalten. – Daß Ernst Tomek, wie Hegel S. 15 schreibt, die Meinung vertreten habe, „die hohe Zahl der Klosterinsassen sei ein Zeichen für die Güte der Disziplin gewesen“, trifft nicht zu. Tomek stellt in der zitierten Stelle fest: „Der Stand des Klosterwesens war durchweg gut, die Disziplin in den Klöstern war durchaus nicht zu tadeln, denn was die Aufklärer den Klöstern nachsagten, war doch nur böser Spott, den kein Gutgesinnter glaubte“. (Kirchengeschichte Österreichs 3 [Innsbruck 1959] 384). – Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Gerhard Winner, Die Klosteraufhebung in Niederösterreich und Wien (Wien-München 1967) 284: Anhand der überprüften Fälle meint er, „daß selbst die josephinische Bürokratie in der überwiegenden Mehrzahl der Untersuchungen *keinen* Anlaß fand, Klöster – wie man damals sich ausdrückte – „in poenam“ aufzuheben. Daß es damals – wie eh und je in menschlichen Gemeinschaften – in den Ordenshäusern Schwierigkeiten gab, ist ja selbstverständlich, nur waren sie keineswegs von jener Art, wie es die zeitgenössische Fama wissen machen wollte. Der Unterschied zu früher lag nur darin, daß man jetzt eine Bereinigung innerhalb der Ordensfamilie nicht zulassen wollte, sondern sich gerne selbst zum Schiedsrichter machte. Die Aufstachelung zur Denunziation – wie es scheint, überhaupt ein Zeichen des absolutistischen Staates – trägt große Schuld daran, daß Zwistigkeiten, natürlich in gehörig aufgebauschter Form, in die Öffentlichkeit gelangten“. Zum Verfall der Ordensdisziplin – so Winner – habe der absolutistische Staat beigetragen mit jenen Verordnungen, „die von den festgefühten Ordensregeln und Konstitutionen nur ein kümmerliches Stückwerk übrig ließen“.

S. 18: Es ist mißverständlich, wenn von Vitus Anton Winter, dessen „liturgische Versuche“ nach einer jüngst veröffentlichten Untersuchung von Josef Steiner (1976) „sehr aus dem Rahmen damaliger kirchlich-gesellschaftlicher Vorgegebenheiten“ fallen, gesagt wird, er sei „seit 1799 Professor in Landshut“ gewesen; richtig müßte es heißen, daß Winter 1799 Professor für Katechetik, Liturgie und angewandte Moral an der Universität Ingolstadt war und seit 1800 Kirchengeschichte und Patrologie an der nach Landshut transferrierten Universität dozierte; nebenbei wirkte er auch in der Seelsorge. – S. 18–19: Den Ausführungen über liturgische Reformen und Volksfrömmigkeit der Aufklärung darf noch der Hinweis auf die Untersuchungen von F. M. Watrinet, Die gottesdienstlichen Anweisungen des letzten Trierer Kurfürsten Clemens Wenzeslaus (Trier. Lic. theol. Arbeit 1953, maschschr.) und Barbara Goy, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg (Würzburg 1969) hinzugefügt werden.

S. 20, Anm. 49 wird für Fürstenberg auf die ältere Untersuchung von Erich Trunz verwiesen, man vermißt jedoch Siegfried Sudhof, Von der Aufklärung zur Romantik. Die Geschichte des „Kreises von Münster“ (Berlin 1973). Zu S. 20, Anm. 49 wäre zu Michael Ignaz Schmidt noch nachzutragen: Wilhelm Büttner, Lichte Seiten am Bilde zweier Würzburger Aufklärer. In: Herbipolis Jubilans. 1200 Jahre Bistum Würzburg (Würzburg 1952) 635–655. – S. 21, Anm. 53 ist Brevnov zu verbessern in Břevnov. – S. 22: Zur Gründung des Seminarium Clementinum in Trier (1773) sei nachgetragen: Balthasar Fischer, Zu den Anfängen des Trierer Priesterseminars (1773). Ein unbekannt gebliebener Bericht aus dem Jahre 1777, in: AmrhKG 24 (1972) 189–194, sowie Franz Rudolf Reichert, Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung 1780–1785, in: AmrhKG 27 (1975) 131–202. – S. 24: Hegels Auffassung, man habe in Fulda „sämtliche Mitglieder der aufgehobenen Societas Jesu von ihren Lehrstühlen“ entfernt, kann ich in der zitierten Untersuchung von W. A. Mühl S. 54 nicht bestätigt finden. Bei Mühl heißt es lediglich: „Die Jesuiten wurden *fast alle* aus ihren Lehrstellen entfernt“, wobei „Lehrstellen“ keineswegs nur auf die Universität bezogen ist. – Eine ähnliche nicht unwichtige Veränderung erfährt eine Aussage Mühls über den Studienaufenthalt des Fuldaer Benediktiners Gotthard Siebert in Halle und Leipzig durch Hegel (S. 25). Mühls Einschränkung, daß Siebert sich nur „kurze Zeit“ an diesen protestantischen Universitäten aufgehalten habe, fehlt bei Hegel.

S. 26, Anm. 75: Die Freiburger Theolog. Diss. von August Reatz hat den Titel: „Versuche und Richtungen in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts (1800–1819). Nur ihr erster Teil ist gedruckt unter dem Titel: „Reformversuche in der katholischen Dogmatik zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Mainz 1918). – S. 26: Zu Johann Gertz vermissen ich die Studie von Franz Rudolf Reichert, Johann Gertz (1744–1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek, in: AmrhKG 19 (1966) 41–104. – S. 29, Anm. 88: Das Buch von Johann Baptist Schwab über Franz Berg liegt in einer zweiten Ausgabe Würzburg 1872 vor. – Zu den Mainzer Professoren Dorsch und Nimis wäre ein Hinweis angebracht gewesen auf die Untersuchungen von Helmuth Mathy, Anton Joseph Dorsch, in: Mainzer Zeitschrift 62 (1967) 1–55; ders., Felix Anton Blau, in: Mainzer Zeitschrift 67 (1972/73) 1–29. – Bibliographisch unzuverlässig sind die Angaben zu den Zeitschriften der Aufklärung S. 29, Anm. 89. Hier hätte man größte Sorgfalt gewünscht, vor allem was die Erscheinungsjahre betrifft und auch die Zahl der Zeitschriftenbände gern angegeben gefunden.

S. 30: Für die Entlassung Sailers und Benedikt Stattlers aus dem Lehrbetrieb der Universität Ingolstadt im Jahre 1781 macht Hegel „die reaktionäre Haltung des bayerischen Kurfürsten Karl Theodor“ verantwortlich, Diese Meinung ist unhaltbar. Die Entlassung 1781 hatte einen rein äußeren, nur aus der damaligen Zeitlage verständlichen Grund. Karl Theodor wollte eine bayerische Zunge des Malteserordens gründen und die bayerischen Stifte und Abteien sollten dazu eine ansehnliche Summe beisteuern. Diese aber schlugen dem Landesherrn vor, die beträchtlichen Güter der aufgehobenen Gesellschaft Jesu statt wie bisher für den Universitätsfonds für den Malteserorden zu verwenden; dafür wollten sie selber alle Lehrer an den höheren Unterrichtsanstalten stellen. Der Vorschlag der Abteien und Stifte wurde angenommen. Etwa 80 Professoren, darunter auch der 30jährige Sailer, verloren ihre Stelle. Übrigens wurde er als „Obskurant“ entlassen und ist in der aufgeklärten Publizistik des späten 18. Jahrhunderts immer wieder als „Jesuit“, „Exjesuit“, „Loyalit“ attackiert worden. Mit „Reaktion“, d. h. aufklärungsfeindlicher Haltung des Kurfürsten hatte diese Entlassung nichts zu tun, und es entsteht ein falscher Eindruck, wenn sie, wie es bei Hegel geschieht, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Entlassung des Mainzer Exegeten Isenbiehl aus seinem Lehramt im Jahre 1774 und der Unterstellung der Trierer Theologischen Fakultät unter die Aufsicht der bischöflichen Behörde „nach dem Ausbruch der Französischen Revolution“ (S. 30) erwähnt wird. Es sei außerdem daran erinnert, daß 1799 Sailer, Zimmer und Weber an die bayerische Landesuniversität Ingolstadt berufen wurden, die sich unter dem Ministerium Montgelas der Aufklärung öffnete.

S. 30: Für die in der einschlägigen Literatur keineswegs einhellig beurteilte Entlassung Sailers von der Universität Dillingen verweist Hegel merkwürdigerweise nur auf Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (Freiburg 1902), der, auf den Akten des bischöflichen Ordinariats fußend, zu einem weniger günstigen Urteil über Sailer kommt als etwa Remigius Stölzle, Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt (Kempton-München 1910). – S. 8, Anm. 9 sowie S. 31, Anm. 98 ist im Titel des Febronius-Buches „reduniendos“ zu verbessern in reuniendos. Heribert Raab

RUDOLF REINHARDT (Hrsg.): *Tübinger Theologen und ihre Theologie* (= Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16). – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977. XIV, 378 S., 3 Taf.

Die Erforschung der deutschen theologischen Universitätsfakultäten hat in den letzten Jahren, durch mancherlei Jubiläen veranlaßt, bedeutende Fortschritte gemacht. An umfassenden Gesamtdarstellungen, wie sie E.

Hegel für Münster geschaffen hat, fehlt es freilich noch. R. Reinhardt, der Tübinger Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, plant zwar für seine Fakultät ein solches Werk, doch sind dafür, wie er im Vorwort des von ihm herausgegebenen und großenteils auch bestrittenen Sammelbandes betont, noch zahlreiche Vorarbeiten zu leisten. Zum 500jährigen Bestehen der Universität Tübingen veröffentlicht er nun hier sieben solcher Detailstudien aus seiner eigenen Feder bzw. von A. P. Kustermann, J. Köhler und K. Brechenmacher.

Die Einleitung und zugleich die Klammer um dieses Bündel z. T. sehr minutiöser Untersuchungen bildet die Skizze zur Fakultätsgeschichte aus der Feder des Herausgebers. Hier werden die Fakultät überzeugend in den größeren Rahmen der Geschichte des Bistums Rottenburg hineingestellt und zugleich die Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung geschildert. Im übrigen dokumentiert der Verfasser eindrucksvoll, welche weitläufige Recherche für die künftige Fakultätsgeschichte bereits geleistet wurden. Dies gilt insbesondere für die zahlreich aufgespurten ungedruckten Quellen, wobei freilich der kriegsbedingte Verlust der Bestände des Württembergischen Kultusministeriums kaum durch andere Quellen geschlossen werden kann. Andererseits demonstriert A. P. Kustermann am Beispiel von J. S. Drey, dem in diesem Sammelband besonders breiter Raum gewidmet ist, wie viel auch bei einer an sich ungünstigen Quellenlage geleistet werden kann. Bezüglich der von Reinhardt erwähnten vatikanischen Quellen empfähle sich noch ergänzend eine Konsultation der Bestände der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten, die auf besonderen Antrag hin jetzt bis zum Pontifikat von Pius IX. einschließlich benutzbar sind.

Die Beschäftigung mit der Geschichte der Tübinger Fakultät ist nicht neu. Reinhardt und seine Mitautoren bringen jedoch gegenüber der bisher vorhandenen Literatur z. T. erhebliche und weiterführende Kritik an. Danach erscheint es keineswegs zulässig, die Geschichte der Fakultät, die in ihren ersten anderthalb Jahrhunderten von manchen Krisen und Konflikten geschüttelt wurde, primär unter dem Aspekt dieser Konflikte zu sehen, obwohl die Quellenlage natürlich leicht zu einer so eingeeengten Betrachtung verführen kann. Andererseits wendet sich Reinhardt jedoch auch gegen die insbesondere von J. R. Geiselman überstark hervorgehobene Geschlossenheit der Tübinger Schule, die es in dieser harmonischen Abrundung nie gegeben hat.

Wenn die in diesem Band vorgelegten Studien den Maßstab der weiteren von Reinhardt organisierten und vorangetriebenen Erforschung der Tübinger Fakultätsgeschichte bilden, dann wird man angesichts der noch angekündigten Einzeluntersuchungen noch lange auf die abschließende Gesamtdarstellung warten müssen. Der Qualität des Unternehmens kann das freilich nur dienen. Abschließend sei noch bemerkt, daß der gut ausgestattete Band auch durch ein besonders sorgfältiges Register erschlossen ist.

Erwin Gatz

WALTER BRANDMÜLLER: *Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums*. Herausforderung und Antwort (= Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 9). – St. Ottilien: Eos Verlag 1977. XV, 234 S.

V. Conzemius hat 1964/65 in dieser Zeitschrift einen Aufsatz über Döllingers „Römische Briefe vom Konzil“ veröffentlicht. Darin hat er den großen Münchener Kirchenhistoriker nicht nur als Autor der berühmten „Quirinusbriefe“ nachweisen können, sondern auch Methoden und Absichten von dessen Konzilsjournalismus analysiert. Angesichts des aus heutiger Sicht unbegreiflichen Ausfalls amtlicher Informationen über das interne Konzilgeschehen kam dieser Berichterstattung für die öffentliche Meinungsbildung eine ausschlaggebende Bedeutung zu. In Anbetracht der hohen Meinung, die Döllinger über diese öffentliche Meinung äußerte, überrascht es, wie gezielt er diese infolge seines Informationsmonopols nicht etwa mit Nachrichten und Kommentaren versorgte, sondern bewußt manipulierte. Es dürfte nicht von ungefähr sein, daß es später zur Bildung altkatholischer Gemeinschaften nur im deutschsprachigen Raum gekommen ist, wo Döllingers Berichte gelesen wurden.

Die hier vorzustellende Veröffentlichung von W. Brandmüller ist Döllingers Konzilsjournalismus im Jahr vor dem Zusammentritt der Kirchenversammlung gewidmet, als er durch die – auch schon anonyme – Beeinflussung der öffentlichen Meinung den Gang der Dinge zu beeinflussen suchte. Der Verfasser hat für seine Darstellung, die ja an sich kein unbekanntes Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung behandelt, eine beachtliche Zahl neuer Quellen heranziehen können. So ist es ihm gelungen, die Konturen schärfer zu ziehen. Aber er kommt auch zu neuen Urteilen.

Der Verfasser schildert im I. Kapitel den Hintergrund der späteren Auseinandersetzung, wobei man besonders die Informationen über die „Augsburger Allgemeine Zeitung“, die Döllinger als Forum seiner antiinfallibilistischen und Antikonzilpropaganda gewählt hatte, dankbar begrüßt. Das II. Kapitel gilt dann der eigentlichen publizistischen Kampagne Döllingers, die zwar erst nach dem provokatorischen *Civiltà*-Artikel einsetzte, die aber, wie der Verfasser darlegt, im Prinzip bereits vorher geplant war. Das III. Kapitel ist der Antwort auf diese Veröffentlichungen von „ultramontaner“ Seite gewidmet.

Daß Döllingers Manipulation der öffentlichen Meinung vor und während des Konzils für einen kirchlichen Theologen höchst unverantwortlich war, dürfte wohl kaum noch in Frage gestellt werden. Daran ändert auch das z. T. ebenfalls fragwürdige Verhalten jener Gruppen und Einzelpersonlichkeiten nichts, gegen die er sich wandte. Von dem berühmten Kirchenhistoriker hätte man in der nun einmal unvermeidlichen Auseinandersetzung andere Maßstäbe erwarten dürfen.

Aber die Tendenz von Brandmüllers Publikation ist aufschlußreich, denn des Verfassers Sympathien gelten den sog. „Ultramontanen“, die er

als „kirchlich engagiert“ (S. 1) definiert, was insofern fragwürdig erscheint als sich ja auch Döllinger und andere Infallibilitätsgegner kirchlich engagieren wollten. Die Qualität besonderer Kirchlichkeit darf hier aber nicht einseitig zuerkannt werden. Der Verfasser wirbt geradezu um Verständnis für das Verhalten der „Ultramontanen“ vor dem Konzil, als diese im Widerspruch zu Döllinger die Konsequenzen der evtl. Konzilsbeschlüsse für das Staat-Kirche-Verhältnis gering einschätzten, bzw. herunterspielten. Bisher war es dagegen in der einschlägigen Literatur üblich, gerade umgekehrt für die Haltung der antiinfallibilistischen Konzilsteilnehmer bzw. ihrer Berater um Verständnis zu werben. Fragen wird man bezüglich der Vorstellungen des Verfassers von der Funktion der öffentlichen Meinung in der Kirche anbringen können. Soll sie wirklich nur „aus einer vom Geiste Gottes getragenen Belebung des Glaubens und der Liebe“ (S. 4) hervorgehen, oder darf sie nicht auch um der Sache willen mit sehr scharfer Klinge streiten? Gerade das aber hat Döllinger getan: Er hat die Gefahren, die er in dem bevorstehenden Konzil sah und nach dem *Civiltà*-Artikel auch sehen durfte, provokatorisch überzeichnet und dadurch wiederum entsprechende Gegenstimmen herausgefordert. Die vorkonziliare Diskussion ist offenbar, so unerfreulich ihr Ton auch oft war, doch nicht vergebens geführt worden. Es bleibt freilich zu betonen, daß die amtliche Informationssperre über die vorbereitenden und eigentlichen Konzilsarbeiten die entscheidende Voraussetzung, ja Ursache von Döllingers fragwürdigem Journalismus gewesen ist.

Brandmüllers Buch bildet eine Bereicherung der Konzilsgeschichtsschreibung und eine anregende Lektüre. Erwin Gatz

ERWIN GATZ: *Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914*. Aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A, 21). – Mainz: Grünewald-Verlag 1977.

Die preußische Kirchenpolitik in den katholischen Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland war in der im zu besprechenden Werk behandelten Epoche Teil einer Unterdrückungspolitik, die sich gegen wesentliche Interessen der dortigen polnischen Bevölkerung richtete. Um den rückläufigen deutschen Bevölkerungsanteil zu stärken und den polnischen zu schwächen, setzte die Kirchenpolitik vor allem bei der innerkirchlichen Personalpolitik und der Sprachenfrage in Religionsunterricht und Gemeindegemeinschaft an.

Zu den verschiedenen staatlichen und kirchlichen Stellen, die mit dieser Auseinandersetzung befaßt waren, gehört in eminenter Weise die Reichskanzlei bzw. das Außenministerium, was sich entsprechend in den Akten des Auswärtigen Amtes niederschlug. Aus dessen Politischen Archiv stellt Verf. in dem hier anzuzeigenden Quellenband eine hochinteressante Aus-

wahl von insgesamt 143 Aktenstücken aus den Jahren 1885 bis 1915 zusammen. In der Hauptsache handelt es sich um die Depeschenwechsel der Reichskanzler bzw. Außenminister von Bismarck bis Bethmann Hollweg mit den preußischen Gesandten beim Heiligen Stuhl und um Schriftstücke aus dem Verkehr der Regierung mit den Oberpräsidenten von Posen, Westpreußen und Ostpreußen. Nur wenige Dokumente stammen von kirchlichen Persönlichkeiten, etwa von dem Breslauer Fürstbischof Georg Kopp, den Erzbischöfen von Gnesen-Posen oder von kurialer Seite. Alle Akten hat Verf. übersichtlich ediert und erschlossen durch Register, Quellen- und Literaturhinweise sowie Biogramme zu den erwähnten Personen aus deutschen und polnischen Quellen, z. T. aus den schwer zugänglichen Diözesanschematismen. In einer Einleitung von fast 70 Seiten führt Verf. in die Thematik der edierten Akten ein und wertet dabei, z. T. durch Zitate und wörtliche Auszüge, weitere rund 300 Dokumente aus und erhöht damit noch den Quellenwert dieser Auswahl.

Die Polenpolitik Bismarcks erreichte 1885/1886 einen Höhepunkt, als 26 000 nichtpreußische Staatsbürger (Polen und Juden) ausgewiesen wurden und das Ansiedlungsgesetz von 1886 verstärkt Deutsche in die polnischen Gebiete bringen sollte. Polnisch als Unterrichts- und Verwaltungssprache hatte man schon vorher ausgeschaltet. Im Zuge der Beendigung des Kulturkampfes erreichte die Regierung, daß Leo XIII. 1886 den Ostpreußen Julius Dinder (1830–1890) zum Erzbischof von Gnesen und Posen und den Westpreußen Leo Redner (1828–1898) zum Bischof von Kulm ernannte. Mit dem Ende der harten Polenpolitik Bismarcks konnte unter der relativ konzilianteren Ära Reichskanzler Caprivis im Jahre 1891 für Gnesen-Posen ein polnischer Erzbischof ernannt werden, Florian v. Stablewski (1841 bis 1906). Nach dessen Tod sorgte die Regierung für eine jahrelange Sedisvakanz, weil die Polenpolitik der Nachfolger Caprivis wieder schärfer wurde, begleitet auch von dem jetzt aggressiveren Auftreten des Ostmarken-Vereins. Erst unter dem Eindruck des Krieges kam es 1914 und 1915 zur Ernennung von polnischen Erzbischöfen in Gnesen-Posen, um die polnischen Katholiken für die Kriegsziele Deutschlands zu gewinnen. Daß schon 1901 das Bistum Ermland den „polonisierenden“ Ostpreußen Eduard Herrmann (1836–1916) als Weihbischof erhielt, lag an der Festigkeit der römischen Kurie (Kardinal Rampolla) und an der staatskirchenrechtlichen Regelung in Preußen, die für Weihbischofe kein staatliches Einverständnis vorsah.

Die Vertreter der preußischen Interessen hatten richtig erkannt, daß die demokratischen und national-polnischen Bestrebungen eine Gefahr für die Monarchie und Preußens Herrschaft in den polnischen Gebieten waren. Die kontinuierliche Förderung der deutschen Sprache und die Benachteiligung des Polnischen waren ein wichtiges Herrschaftsinstrument zur Abwendung dieser Gefahr. Die Personalpolitik war ihrerseits Teil und Faktor der Sprachenfrage. Daß klerikale Kreise diesen sozialen und nationalen Konflikt

konfessionalisierten, war nicht neu und schuf neue Fronten. So etwa die Klage der Posener Dekane über die preußische Regierung, die durch die Einführung der deutschen Sprache „die Polen lutheranisieren“ wolle (S. 59). Aber gerade durch die Konfessionalisierung gerieten die katholischen Bischöfe deutscher und polnischer Nationalität in unlösbare Widersprüche: als Ultramontane waren sie natürlich Gegner von Lutheranisierung, Demokratie (Erzbischof Stablewski 1896: „der sozialistischen Agitation“ S. 165) und nationalpolnischer Bewegung, dagegen „in Treue der Monarchie und dem rechtmäßigen Thron“ (ebd.) verbunden. Mit diesem ideologischen Gepäck wurden die katholischen Würdenträger letztlich erpressbar durch die preußische Regierung, in den vorliegenden Akten am besten bezeugt für zwei Erzbischöfe von Gnesen-Posen, den Deutschen J. Dinder und den Polen F. Stablewski. Beider Verdienste hebt Verf. gegenüber umlaufenden Kritiken hervor, im Falle Dinder u. a. mit dem Hinweis auf das sehr negative Urteil, das Fürstbischof Kopp und Bismarck über diesen seeleneifrigen Erzbischof fällten: er sei, obschon patriotischer Deutscher, zu nachgiebig gegenüber seiner polnischen Umgebung und damit als Bischof unfähig. In diesem Zusammenhang gibt Bismarck übrigens seinem Herzen freien Lauf und bemerkt, „ein unfähiger Deutscher (als Bischof. H. Sch.) sei aber immer noch besser als ein fähiger Pole“ (S. 105; vgl. S. 103). In dieser Perspektive erhält das Gerangel um die Bischofsernennungen und die vorbereitende Auswahl der Domkapitulare eine gewisse Logik. „Während der preußischen Zeit hat in Posen nicht eine einzige freie Erzbischofswahl stattgefunden“ (S. LXXIII), weil die Regierung eine solche Wahl behinderte oder weil der Papst das Wahlrecht der Kapitel suspendierte.

Die Berichte der preußischen Gesandtschaft in Rom (beim Heiligen Stuhl) verlieren nach der Zeit Kurd von Schlözers (1822–1894) auffallend an Qualität und Informationsgehalt. Daß in der vorliegenden Auswahl Berichte zu bestimmten römisch-polnischen Episoden fehlen, ist so überraschend, daß man an irgendwelche Lücken denkt. So erwähnt keiner der abgedruckten Gesandtschaftsberichte das Schreiben Pius' X. vom 3. Dezember 1905 an die Bischöfe im zaristischen Polen über die Gefahr der revolutionären Bewegungen und über die Pflicht, Ruhe und Ordnung zu wahren. Zwar deutete Preußens Kultusminister v. Studt dieses päpstliche Dokument als Beweis der Interessengleichheit von Staat und Kirche bei der Beseitigung der nationalpolnischen Aktivität des Klerus aus (vgl. S. 223), aber eine Meldung oder Hintergrundinformation von seiten der Gesandtschaft fehlt kurioserweise. Auch findet man keine Berichte zur vergleichbaren Politik der übrigen Teilungsmächte, d. h. aus Petersburg und aus Wien, und die preußische Gesandtschaft in Rom war offenbar so isoliert, daß sie nichts erfuhr über russische und österreichische Reisende und Diplomaten im Kontakt mit dem Vatikan. Bei besserem Informationsstand hätte die Gesandtschaft es sicher nicht versäumt, ein vom russischen Vertreter in Rom,

Schilling, kolportiertes Wort Pius' X. über den Sprachenstreit in Preußisch-Polen zu melden: „Schon wieder diese Polen! Sie sind vor allem Polen und dann wiederum Polen und zum dritten Mal Polen und erst dann Katholiken“ (Bericht Schillings an den Petersburger Außenminister v. 1. Okt. 1907, zit. in: *E. Winter*, Rußland und das Papsttum II [Berlin 1961] S. 525).

Zum Thema Auswanderung der Polen in die deutschen Provinzen, sei es als Saisonarbeiter („Schnitter“), sei es als Fabrikarbeiter ins rheinische und westfälische Industriegebiet, wissen die Diplomatenberichte auch nichts, selbst nicht zu dem Zeitpunkt, als die nach Deutschland emigrierten Polen auf ihrer Delegiertenkonferenz in Winterswyk, Holland, 1913 eine Resolution an den Papst richteten und die Fuldaer Bischofskonferenz beschäftigten (vgl. hierzu einschließlich der kirchlichen Betreuung der Polen in westdeutschen Kriegsgefangenenlagern im I. Weltkrieg: *H. J. Brandt*, Das Kloster der Redemptoristen in Bochum und die Polenseelsorge im westfälischen Industriegebiet 1883–1918, in: *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 23 [Rom 1975] 131–205). Für die italienischen Einwanderer erlaubten die preußischen Behörden Gottesdienste und kirchliche Betreuung in italienischer Sprache, für die zahlenmäßig weit stärkere polnische Immigration gab es nur Verbote und Widerstände von seiten der Behörden bis hin zu den Vereinsgründungen und zur kirchlichen Betreuung; vor allem ließ man keine polnischen Geistlichen zu, auch nicht aus Westpreußen und Posen. In den vom Verf. veröffentlichten Akten kommt diese Wanderung nur nebenher zur Sprache, u. a. in einem zynischen Argument des Kultusministers v. Studt: in den polnischen Provinzen müsse der Religionsunterricht auch dazu in deutscher Sprache erteilt werden, damit die Polen bei Abwanderung „an dem geordneten Gottesdienste und religiösen Leben teilnehmen können“ (S. 232), zumal nicht genügend Priester in Deutschland die polnische Sprache beherrschten. Der Sprachkolonialismus im Osten und die Restriktionen im Westen werden also geschickt getarnt als Einwanderungshilfe auch im kirchlichen Interesse: „Solange also die polnischen Arbeiter zu Tausenden in die deutschen Provinzen ziehen, um die dortigen höheren Löhne und die bessere Lebenshaltung zu genießen, erfordert es ebensowohl das staatliche wie das kirchliche Interesse, daß sie auch in kirchlichen Dingen in der deutschen Sprache einigermaßen unterrichtet sind“ (v. Studt, S. 233).

Keine Darstellung der preußischen Kirchenpolitik und der Polenpolitik in den Provinzen Westpreußen und Posen wird diesen bedeutsamen Quellenband übersehen dürfen.

Herman H. Schwedt

NORBERT TRIPPEN: *Theologie und Lebramt im Konflikt*. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1977. 424 Seiten.

Verf. untersucht den Modernismusstreit am Schicksal zweier Universitätsprofessoren in den beiden größten deutschen Staaten, in Preußen (mit den Reichslanden Elsaß-Lothringen) und in Bayern. Die beiden Umstrittenen waren der Elsässer Albert Ehrhard (1862–1940) in Straßburg bzw. Bonn und der Bayer Joseph Schnitzer (1859–1934) in München. Zwar geht es vor allem um das Jahr 1907, in dem das Dekret „Lamentabili“ und die Enzyklika „Pascendi“ erschienen, aber die Verwicklungen werden noch bis in die Zeit nach 1918 verfolgt, so daß für Schnitzer geradezu eine Biographie entstand. Verf. klammert den Gewerkschaftsstreit und die besondere Situation in Württemberg und die Problematik des Antimodernisteneides aus, weil dazu andere Studien vorbereitet werden. Er wertet die Nachlässe von Ehrhard und Schnitzer und verschiedene staatliche und kirchliche Archive in Köln, Bonn und München aus, darunter die Akten des Auswärtigen Amtes.

Ehrhard erscheint in der Darstellung als Reformkatholik wider Willen, jedenfalls nicht als Modernist. Trotz aller Schwierigkeiten haben ihn die kirchlichen „Maßnahmen“ nicht zermahlen. Schnitzer wurde richtiger Modernist und geriet voll unter die römischen Räder, als Professor und bayerischer Beamter freilich noch privilegiert gegenüber den Priestern, die der Antimodernismus auch wirtschaftlich und sozial ruinierte. Trotz der Konzentration auf die beiden Professoren entgeht Verf. der Gefahr, den Modernismusstreit als Konflikt um zwei Männer in Deutschland hinzustellen. Ausführliche Kapitel berichten über die Reaktionen der Öffentlichkeit, der Bischöfe, des Staates auf die römische Offensive und über die ausgerechnet in Preußen und in Bayern zum Auftakt der antimodernistischen Manifeste aufgegriffenen Vorfälle: die sog. „Anti-Index-Liga“ von Katholiken in Münster zur Abänderung der Index-Gesetzgebung in Rom, und die Sammlung für das Grabmal Herman Schells in Würzburg, das in Rom als eine Art Denkmal wie das für Giordano Bruno auf dem Campo de' Fiori angesehen wurde. Viel Neues erfährt man über die beteiligten Persönlichkeiten. Erwartungsgemäß trat Kölns Kardinal A. Fischer als scharfer Antimodernist auf, und weiteres bliebe noch aufzuklären! Überraschend ist die Rolle des Münchener Patrologen Otto Bardenhewer als Gegner Schnitzers. Kardinal G. Kopp von Breslau operierte gemäßigt, auch der Münchener Nuntius A. Frühwirth. Die preußische Regierung ließ sich u. a. von Adolf v. Harnack beraten, dessen viel- und nichtssagendes Modernismusgutachten jedoch enttäuscht. Die bayerische Regierung hatte dagegen in dem bislang unbekanntem Ministerialbeamten Franz v. Stockhammern („die graue Eminenz des bayerischen Außenministeriums“, S. 335) einen diplomatischen Könnner, der katholizismus- und milieukundig argumentierte und verhandelte und für Schnitzer ein Schutzengel wurde. Die römischen Personen bleiben vergleichsweise konturenlos oder wegen der schlechten Quellenlage undifferenziert. Am wenigsten überrascht der stramme Antimodernismus des bekannten Kurien-

dreigestirns der Kardinäle Merry del Val, Vives y Tuto und de Lai, des berüchtigten Prälaten Benigni, des jungen Eugenio Pacelli (vgl. S. 404 zu dessen „ängstlich integralistischer Haltung“) und des Papsthistorikers Ludwig v. Pastor, der in Rom laufend gegen den deutschen Modernismus schürte. Kurioserweise hebt sich Erzbischof della Chiesa, später Papst Benedikt XV., in den ausgewerteten Quellen kaum von seiner Umgebung ab. Vermerkt wird, daß bei der Indexkongregation Kardinal A. Steinhuber und P. Th. Esser eher vermittelnd wirkten. Das Bild über die römischen Persönlichkeiten bleibt freilich sehr vage, u. a. wegen der kurialen Archivpolitik. Wenn schon das Staatssekretariat bei dieser Verschußpolitik bleiben will, so könnte Verf. doch wenigstens bei den ehemaligen Kongregationen (Concistoriale, Indice, S. Ufficio) um Forschungserlaubnis nachfragen für die angekündigte Studie über den Antimodernismuseid. So könnte geklärt werden, warum – trotz Anstrengungen – weder Ehrhard noch Schnitzer auf den römischen Index kamen und Fr. X. Funk, was Verf. gar nicht erwähnt, zwar für italienische Seminaristen, nicht aber für deutsche gebannt wurde. Außerdem geben römische Kollegs- und Ordensarchive Auskunft, warum etwa der bekannte Exeget Fr. von Hummelauer abgesetzt wurde und was es mit den vielfachen Verdächtigungen des schwäbischen Jesuitengenerals Fr. X. Wernz auf sich hat.

Verf. erwähnt nicht die für den Antimodernismus so bedeutsame Kurienreform von 1905. Gewisse Unsicherheiten sind die Folge, abgesehen von lapsus calami (z. B. S. 19 u. 31 Dekret „Lamentabili“ der „Indexkongregation“, richtig S. 7 des „Hl. Offiziums“). Die Bezeichnung „Unterstaatssekretär“ für den Prälat Umberto Benigni ist irreführend: durch die Reform von 1905 unterstanden dem Staatssekretär (Merry del Val) zwei Sektionen, deren Chefs von den Ausländern „Unterstaatssekretäre“ genannt wurden. Gemeint sind der Chef der ersten Sektion oder „Sekretär für die außerordentlichen Angelegenheiten“ und der Chef der zweiten Sektion oder „Substitut für die ordentlichen Angelegenheiten“. Benigni war „Sottosegretario“ der ersten Sektion, stand also unter dem Sekretär Pietro Gasparri bis Ende 1907 und ab 1908 unter Raffaele Scapinelli di Leguigno, der gar nicht erwähnt wird. Wenn durch die Bezeichnung „Unterstaatssekretär“ Benigni und Eugenio Pacelli (vgl. S. 163) parallelisiert werden mit den ebenfalls als „Unterstaatssekretäre“ geführten Substituten Giacomo della Chiesa (154, 206) und Nicola Canali (S. 335), wertet man Benignis Stellung zu sehr auf. „Das Ausmaß seines (Benignis) Einflusses auf Pius X. und die ihn umgebenden Kardinäle ist bis heute nicht voll aufgeklärt“ (S. 132). Hauptgrund für diese Unklarheit ist die vatikanische Archivpolitik, Teilgrund ist aber auch die unglückliche Rede vom „Unterstaatssekretär“.

Verf. verwendet einen Modernisierungsbegriff, der nicht überzeugt. Nur durch wissenschaftliche Leistung hervorgetretene Fachtheologen rechnet Verf.

zu den Modernisten „im Sinne der Enzyklika“, falls sie deren „lehramtliche“ Sätze wenigstens teilweise vertraten. Demnach gab es außer Schnitzer in Deutschland gar keinen Modernisten; bestenfalls könnte man noch zwei oder drei relativ unbedeutende Namen von Klerikern nennen, die aber den Modernismus bloß „zum Vehikel ihrer persönlichen Konflikte machten“ (S. 38 u. 43 über Thaddäus Engert, der heiratete). Das Lehramt bekämpfte in Deutschland praktisch nur Gespenster und ein „selbstgemachtes Phantom“ (S. 195 anlässlich der Sorge um das Grabmal für Schell). Die Kurie hielt Deutschland für das „Zentrum des Modernismus“ (S. 406), wo er unbekannt und völlig ohne Bedeutung war, weil sie die deutschen Verhältnisse einfach nicht kannte.

Diese Einschätzung ist sehr diskutabel. Wenn man den Modernismus aus Deutschland einfach wegdefiniert, entspricht dies weder der Praxis und den Parolen der Antimodernisten noch dem Wortlaut der Enzyklika. Verf. läßt weder die literarischen Strömungen etwa um das „Hochland“ (sog. „literarischer Modernismus“, vgl. S. 41) noch die christlich-demokratischen Politiker und Gewerkschaftler (sog. „praktischer Modernismus“, vgl. S. 36) als Modernisten im Sinne der Enzyklika gelten; ebensowenig die „Reformkatholiken“ und deren ungezählte Vettern, die einen erneuerten Katholizismus des 20. Jahrhunderts erstrebten oder überholte kirchliche Normen mildern oder verändern wollten. Gegen all diese Kreise bis hin zu den Seminaristen und nicht nur gegen akademische Prominenz richtete sich der Antimodernismus auch in der Enzyklika. Laut „Pascendi“ erkennt man den Modernisten weniger an seinem System als vielmehr an den vereinzelt Lehren. Was der sog. „dogmatische“ Teil der Enzyklika in Absatz VII. (vgl. Denz. 2104) als reformerischen Modernismus hinstellt („modernista ut reformator“: ebd.), bezieht all jene Strömungen im deutschen Katholizismus in den „Modernismus“ ein, die Verf. davon ausnehmen will: außer den philosophischen, theologischen und historischen sind dies nach Pius X. die katechetischen und liturgischen Erneuerer sowie die Förderer eines demokratischen Bewußtseins auch für den innerkirchlichen Bereich, so daß niederer Klerus und sogar Laien an kirchlichen Leitungsaufgaben Anteil haben könnten; weiter gehören hierzu die Befürworter einer Kurienreform und einer Revision der politischen und sozialen Einstellung der Kirchenleiter, bis hin zu den Zölibatsgegnern. Wie eng Verf. und wie breit die Enzyklika den „Modernismus“ faßt, zeigt die ausführlich beschriebene (S. 51 ff) „Anti-Index-Liga“ mit Unterschriften von Carl Muth und Georg v. Hertling, deren Petition das Dispenverfahren zum Lesen indizierter Bücher im Sinne der deutschen Bischöfe vereinfachen wollte und für Verf. keineswegs modernistisch war. Natürlich wollte die Liga nicht die Indexkongregation vernichten, was Benigni gleich unterstellte („annichilimento almeno morale della S. Congregazione dell'Indice“: S. 57). Aber nicht nur Benigni reagierte auf die Lage völlig verstört,

auch Msgr. della Chiesa, der selber zehn Jahre später diese Kongregation auflöste. „Die nahezu vollständige Fehleinschätzung der deutschen Verhältnisse bei den leitenden Kreisen der Kurie wird hier erschütternd greifbar“, meint Verf. (S. 58) wenig überzeugend. Richtig ist: die Liga wollte eine Änderung der Indexregelung und damit des Normengefüges der Indexkongregation. Schon der Wunsch nach Änderung der römischen Kongregation war aber laut Enzyklika modernistisch, also auch das Anliegen der Liga (vgl. Denz. 2104: „Romana consilia sacris negotiis gerendis immutari pariter volunt“, u. a. die Indexkongregation).

Wie die „Liga“ konnte alles als Modernismus gelten im Sinne der Enzyklika oder als solcher verdächtigt werden, was links des Antimodernismus lag, und dies war ein großer Teil des deutschen Katholizismus, in dem Verf. freilich nur eine modernistische Schwalbe entdeckt. „Durch das ganze katholische Deutschland geht ein bedenklicher Zug nach links“ (S. 89), so begrüßte und kommentierte Ludwig von Pastor 1907 das Erscheinen der Enzyklika „Pascendi“ und spielt damit auf die wesentliche Frage an: es ging um einen Richtungskampf des als Antimodernismus auftretenden europäischen Rechtskatholizismus auf der einen Seite, und verschiedener Strömungen aus dem liberalen, „reformkatholischen“ und teilweise aus dem konservativen Katholizismus auf der anderen Seite. Der Antimodernismus wirkte wohl verhängnisvoller auf die Kirche als der Modernismus und bleibt trotzdem weniger erforscht als letzterer. Die Antisemitismusforschung etwa kümmert sich nur in zweiter Linie um die Definition von Semitismus und Halb- und Achteljuden, zumal solche Bestimmungen im autoritären System immer willkürlich sind („Wer Jude ist, entscheiden wir“). Zu untersuchen wäre, ob nicht die vielberedete Unbestimmtheit des Begriffes Modernismus (vgl. S. 18: „bis heute keine präzise Definition“) gerade damit zusammenhängt, daß der autoritäre Rechtskatholizismus ihn nach Belieben und Willkür als Schlagwort benutzte zur Diskriminierung anderer Katholiken und dabei von der Enzyklika nicht dementiert wurde. Pius X. war der prominenteste Vertreter dieser autoritären Partei und „diskreditierte in der deutschen Öffentlichkeit, was er schützen und verteidigen wollte: die päpstliche Autorität und mit ihr das päpstliche Lehramt“ (S. 407).

Mit diesem ebenso kühnen wie richtigen Urteil schließt diese auf breiter Quellenkenntnis gearbeitete und gut lesbar geschriebene Untersuchung zu einem der brisantesten Themen aus der Geschichte des neueren Katholizismus und läßt hoffen, daß die vom Verf. angekündigte Studie über den Antimodernisteneid ebenfalls zu einer spannenden und anregenden Lektüre wird.

Herman H. Schwedt

Eingegangene Bücher 1978

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien Bd. 5 (Königstein/Taunus: Inst. für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V. 1978) 454 S. 1 Taf.

M. BECKER-HUBERTI, Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform (= Westfalia Sacra 6) (Münster: Aschendorff 1978) XI, 410 S.

G. FÖLLINGER, Corvey, von der Reichsabtei zum Fürstbistum: die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktinerabtei Corvey und die Gründung des Bistums 1786-1794 (= Paderborner theologische Studien 7) (München-Wien-Paderborn: Schöningh 1978) 194 S.

D. GÖPFERT, Orden und Klöster im Schwarzwald und am Bodensee (Freiburg: Rombach 1978) 190 S.

K. GUTH, Johannes von Salisbury (1116/20-1180). Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert (= Münchener Theologische Studien, Hist. Abt. 20) (St. Ottilien: EOS Verlag 1978) XXVIII, 324 S.

W. HENKEL, Die Druckerei der Propaganda Fide. Eine Dokumentation (München-Paderborn-Wien: Schöningh 1977) 109 S.

Initienverzeichnis zu AUGUST POTTHAST, Regesta pontificum Romanorum (1198-1304) (= Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 2) (München: Monumenta Germaniae Historica 1978) 176 S.

E. ISERLOH, Charisma und Institution im Leben der Kirche, dargestellt an Franz von Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit (= Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge 69) (Wiesbaden: Franz Steiner 1977) 35 S.

H. JEDIN, Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 38) (Münster/Westf.: Aschendorff 1978) 63 S.

P. JOUNEL, Les culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle (= Collection de l'École Française de Rome 26). ([Rom]: École Française de Rome 1977) 460 S.

A. KALLIS, Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa (= Münsterische Beiträge zur Theologie 43) (Münster/Westf.: Aschendorff 1978) XXIV, 190 S.

B. KÖTTING, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 223) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1977) 50 S.

P. LANG, Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, 89) (Bern-Frankfurt: Herbert u. Peter Lang 1977) 222 S.

E. LEE, Sixtus IV and men of letters (= Temi e Testi 26) (Rom: Edizioni di Storia e Letteratura 1978) 294 S.

W. LEINWEBER, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert (= Münsterische Beiträge zur Theologie 44) (Münster/Westf.: Aschendorff 1978) VIII, 591 S.

J. LESTOCQUOY (Hrsg.), Correspondance des nonces en France Lenzi et Gualterio, Légation du Cardinal Trivultio (1557-1561) (= Acta Nuntiaturae Gallicae 14) (Rom: École Française de Rome 1977) 391 S.

Ang

Handbuch der Dogmengeschichte

Hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier und
L. Scheffczyk unter Mitwirkung vieler Fachgelehrter

Die zuletzt erschienenen Bände aus dieser Reihe:

Band III, Faszikel 2 a:

*Soteriologie in der Schrift
und Patristik*

von Basil Studer unter Mitarbeit von
Brian Daley

In den vier Kapiteln des neuesten
Teilbandes „Handbuch der Dogmen-
geschichte“ werden behandelt:

- I. Die Soteriologie in der Heiligen
Schrift
- II. Die Soteriologie der vornizäni-
schen Zeit
- III. Die Soteriologie nach dem Kon-
zil von Nizäa
- IV. Die Soteriologie im Bannkreis
von Chalcedon

238 Seiten, kart. 79,- DM.

Bestell-Nr. 00726

Band III, Faszikel 4:

Mariologie

von Georg Söll

In diesem Faszikel zeigt Georg Söll
die Grundlegung und Entwicklung der
Marienlehre von den Anfängen bis
zur Gegenwart:

- I. Grundlegung der Marienlehre bis
zum Jahr 200
- II. Der Gang der Marienlehre bis
zum Konzil von Chalcedon
- III. Der Fortschritt der Marienlehre
bis zum Ausgang der Väterzeit
- IV. Die mariologische Entwicklung
im Mittelalter und in der Neu-
zeit.

262 Seiten, kart. 86,- DM

Bestell-Nr. 00729

Band IV, Faszikel 3:

Buße und Krankensalbung

von Herbert Vorgrimler

Dieser nach 25 Jahren nun völlig neu
erarbeitete Teilband ersetzt den seit
längerem vergriffenen Faszikel von
B. Poschmann. H. Vorgrimler konnte
bei der Neuausgabe all jene Gesicht-
punkte mit einarbeiten, die sich durch
die gewandelte Bußpraxis in der ka-
tholischen Kirche und durch die Neu-
ordnung der Krankensalbung erga-
ben.

Der Band wird allen Subskribenten
zur Fortsetzung geliefert.

232 Seiten, kart., 75,- DM

Bestell-Nr. 00730

Band IV, Faszikel 4 a:

Eucharistie

In der Schrift und Patristik

von Johannes Betz

Der durch seine Untersuchungen über
„Die Eucharistie in der Zeit der grie-
chischen Väter“ bestens ausgewiesene
Würzburger Dogmatiker erfaßt in
diesem Teilband die lehramtliche Ent-
wicklung der Eucharistielehre der frü-
hen Kirche.

(Für Mittelalter und Neuzeit vgl.
Band IV/4 b von B. Neunheuser).

ca. 152 Seiten, kart., Einzelpreis ca.
50,- DM, Subskr.-Pr. ca. 43,- DM,

Bestell-Nr. 00731

Erscheint Anfang 1979

HERDER Freiburg • Basel • Wien

Handbuch der christlichen Ethik

Herausgegeben von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling.

Zwei Bände mit 520 und 560 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag in Schuber.
Subskriptionspreis bis 31. März 1979 zus. 160,- DM. Bestell-Nr. 17321

Mit diesem Handbuch stellt sich die christliche Ethik den Herausforderungen der modernen Welt. Naturwissenschaft und Technik, Politologie und Gesellschaftslehre, Soziologie und Pädagogik, Psychologie und Medizin ringen um den Menschen, ohne ein integriertes Bild vom Menschen erreichen zu können. Im Lichte der neuesten Erkenntnisse aller Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, entwickelt dieses Werk eine konkrete, handlungsleitende Ethik, die der tatsächlichen Komplexität menschlicher Lebenswirklichkeit entspricht. Damit dient es der Integration von christlicher Lebensauffassung und moderner Lebensgestaltung. Es bietet Hilfe für die sachliche Argumentation und überzeugende Verkündigung einer im Glauben begründeten Ethik, die dem heutigen Forschungs- und Reflexionsstand entspricht.

„Eine deutliche Wegmarkierung, die entscheidende Maßstäbe setzt.“

Volker Eid in ‚Christ in der Gegenwart‘

Verlag Herder

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

18. MRZ. 1981

14. MAI 1982

23. NOV 1982

