RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

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

77. BAND

1982

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 71,– DM, Jahrgang 142,– 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

Gh 2934

INHALT

AUFSÄTZE

GEORG SCHÖLLGEN, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit – Tertullians Zeugnis für Karthago 1
PETER MASER, Parusie oder Triumph der Gottesmutter? – Anmerkungen zu einem Relief der Tür von S. Sabina in Rom 30
RABAN VON HAEHLING, Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus 52
ERWIN GATZ, Die Vorverhandlungen zur Gründung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg (1898–1902) 86
HERMANN HOBERG, Das Vatikanische Archiv seit 1950 . . . 146
WOLFGANG REINHARD, Kardinalseinkünfte und Kirchenreform 157
AMBROSIUS ESSER OP, Georg Meisel und die Erzbruderschaft vom Campo Santo Teutonico (Tf. 1) 195
ERWIN GATZ, Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts 204
HERIBERT RAAB, Johannes Janssen und das Vatikanische Archiv . 229

REZENSIONEN

MARIO BONFIOLI, Tre arcate marmoree protobizantine a Lison di Portogruaro (Victor Saxer) 130
ELENA CONDE GUERRI, Los „fossores" de roma paleocristiana. Estudio inconografico, epigrafico y social (Victor Saxer) . . . 131
NANCY GAUTHIER, L'évangélisation des pays de la Moselle (Victor Saxer) 132
THEODOR KLAUSER, Franz Joseph Dölger, 1879–1940 (Victor Saxer) 132
Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (Victor Saxer) 133
Atti del convegno „Il paleocristiano nella Tuscia" (Victor Saxer) . . 134
ANTONIO FERRUA, Nuove correzioni alla siloge del Diehl: Inscriptiones Latinae Christianae veteres (Victor Saxer) . . . 135
ERICH DINKLER, Christus und Asklepios (F. W. Deichmann) . . 136
VICTOR SAXER, Morts Martyrs Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles (Ludwig Schmugge) 138
ROSALBA ZUCCARO, Gli Affreschi nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano (E. Lucchesi-Palli) 141

CLIFFORD W. MAAS, The German Community in Renaissance Rome 1378–1523 (Peter Herde) 265
KLAUS GUTH, Johannes von Salisbury (1115/20–1180) (Ludwig Schmugge) 266
PETER HERSCHE, Der Spätjansenismus in Österreich (Victor Conzemius) 268
G. SCHWAIGER, Johann Michael Sailer (Erwin Gatz) 272

Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit.

Tertullians Zeugnis für Karthago

Von GEORG SCHÖLLGEN

Das Problem der Beteiligung der Christen am städtischen Leben ist für die vorkonstantinische Zeit noch nicht eigenständig behandelt worden, sondern bisher nur in größerem Zusammenhang und von wenigen Ausnahmen abgesehen lediglich am Rande aufgegriffen worden[1]. In der Regel wird es dann als Teilaspekt der übergeordneten Fragestellung „Frühe Kirche und römischer Staat" dargestellt. Eine solche Zuordnung scheint mir jedoch weder sinnvoll noch sachgerecht zu sein.

Die große Masse der Gläubigen in einer provinzialstädtischen Gemeinde wie Karthago kommt mit dem römischen Staat und seinen Institutionen nur in Ausnahmefällen in direkten Kontakt: so etwa mit dem römischen Militär in Kriegszeiten und vielleicht bei gewissen Polizeieinsätzen[2] oder mit den Provinzstatthaltern bzw. ihren Legaten in Strafprozessen und einer begrenzten Zahl von wichtigen Zivilprozessen[3]. Die eigentliche Verwaltung der Stadt, auf die das Leben der großen Mehrheit der Christen fast ausschließlich beschränkt war, lag in der Hand der munizipalen Selbstver-

---

[1] *A. Bigelmair,* Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (= Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München 8) (München 1902); diese materialreiche Arbeit beschränkt sich aber, wie *Weismann* (Anm. 43) 28 kritisch anmerkt, auf eine Paraphrase der Quellen. Die Arbeit von *Ch. Munier,* L'église dans l'empire romain. 3: Église et Cité (= Histoire du droit et des institutions de l'église en occident II,3) (Paris 1979) geht in den Passagen, die sich mit unserer Frage beschäftigen, nicht wesentlich über Bigelmair hinaus. Dasselbe gilt für *W. Schäfke,* Frühchristlicher Widerstand, in: *H. Temporini, W. Haase* (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II,23,1 (Berlin–New York 1979) 460–723. Für die neutestamentliche Zeit vgl. *H. v. Campenhausen,* Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments, in: *ders.,* Tradition und Leben (Tübingen 1960) 180–202.

[2] In Karthago ist neben einer jährlich wechselnden Kohorte von der Legio III. Augusta die *cohors I. urbana* stationiert, die im wesentlichen polizeiliche Funktion hatte; vgl. dazu *H. Freis,* Die cohortes urbanae (= Epigraphische Studien 2. Beihefte der Bonner Jahrbücher 21) (Köln–Graz 1967) 31–33.

[3] Vgl. dazu *B. E. Thomasson,* Die Statthalter der römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletianus I (Lund 1960) 64 f.

waltungsorgane[4]. Sieht man von den Christenprozessen ab, so gibt es nur wenige mögliche Reibungspunkte mit dem römischen Staat und seinen Organen; im Alltagsleben eines durchschnittlichen Karthagers zur Zeit Tertullians spielen sie nur eine geringe Rolle.

Ganz anders verhält es sich mit der Stadt. Nicht Rom oder das römische Imperium, sondern die Geburtsstadt ist die eigentliche *patria* des Provinzialen. Dies gilt nicht nur im rechtlichen Sinne, insofern er durch eine Reihe von Verpflichtungen an seine Geburtsstadt gebunden war[5]; eine große Zahl von literarischen und epigraphischen Belegen zeugt darüber hinaus von den starken emotionalen Bindungen zur *patria*, wie sie sich etwa in reichen Spenden und Stiftungen zeigen[6].

Das Alltagsleben des Provinzialen ist vom städtischen Leben und seinen Institutionen wesentlich mitgeprägt. Von daher scheint es mir sinnvoll zu fragen, inwieweit die Kirche die Beteiligung der Christen am städtischen Leben zuließ und wo sie Grenzen setzte.

Im folgenden wird die Darstellung aus methodischen Gründen auf eine konkrete Gemeinde beschränkt. Tertullian bietet als Verfasser einer größeren Zahl von Schriften, die sich mit dem Alltagsleben der karthagischen Gemeinde um die Wende vom 2. zum 3. Jh. auseinandersetzen, zu diesem Thema in vorkonstantinischer Zeit ohne Zweifel das meiste Material[7]. Es soll eine möglichst präzise Bestimmung des Grades der Integration bzw. Abgrenzung versucht werden, wobei sich die Darstellung auf die wichtigsten Kristallisationspunkte des Lebens einer römischen Provinzstadt, die städtische Wirtschaft und ihre Berufe, das kultische Leben, die Feste, die *spectacula* und die städtische Selbstverwaltung beschränkt. Dabei sind drei Ebenen sorgfältig zu unterscheiden: die Meinung des Autors, die offizielle Position der Großkirche und die tatsächliche Praxis der Gläubigen. Tertullian steht besonders in seinen montanistischen Schriften immer im Verdacht, die Gemeinde stärker von der heidnischen Umwelt abgrenzen zu wollen, als es nach der *disciplina*[8] der Großkirche notwendig war. Andererseits gab es oft Gemeindeglieder, die sich über die Forderungen der Kirche hinwegsetzten, selbst dann, wenn sie Sanktionen fürchten mußten.

---

4 *Y. Debbasch*, La vie et les institutions municipales de la Carthage romaine: Revue d'Histoire du Droit 31 (1953) 30–53, 335–77.

5 *D. Nörr*, Origo, in: Pauly-Wissowa, Suppl. X (1965) 464 f.

6 Zu den Spenden und Stiftungen von Bürgern an ihre Heimatstadt vgl. *R. Duncan-Jones*, The economy of the Roman Empire (Cambridge 1974) 17–32, 63–119. Wie eng die Bindungen selbst senatorischer Familien zu ihren Heimatstädten blieben, zeigt *W. Eck*, Die Präsenz senatorischer Familien in den Städten des Imperium Romanum bis zum späten 3. Jh., in: *W. Eck, H. Galsterer, H. Wolff* (Hrsg.), Studien zur antiken Sozialgeschichte (FS Vittinghoff) (Köln–Wien 1980) 283–322.

7 Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei *Ch. Guignebert*, Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile (Paris 1901) 389–549.

8 Zum Begriff „disciplina" vgl. *R. Braun*, Deus Christianorum (Paris ²1977) 423–5.

1. Die Beteiligung am wirtschaftlichen Leben[9]

Die Position Tertullians macht hier auf den ersten Blick einen merkwürdig gespaltenen Eindruck. Während er in seinen apologetischen Schriften gegen heidnische Einwände auf einer im wesentlichen uneingeschränkten aktiven Teilnahme der Christen am wirtschaftlichen Leben der Stadt besteht, scheint er in seinen innergemeindlichen Schriften, besonders in „de idololatria", eine Fülle von Hemmnissen aufzubauen, die den Christen wichtige Bereiche, wie z. B. den Handel, vollständig verschließen mußten.

Einen Nachweis für die wirtschaftliche Fruchtbarkeit der Christen versucht er im 42. Kap. des „Apologeticum" zu geben, um damit den heidnischen Vorwurf zurückzuweisen, die Christen seien „infructuosi negotiis": „Doch noch ein anderer Vorwurf, euch Schaden zuzufügen, wird gegen uns erhoben: Man sagt nämlich, wir seien unnütz für den Handel. Aber inwiefern? Wir sind Menschen, die mit euch zusammen leben, bedienen uns derselben Nahrung, Kleidung, Wohnung, haben dieselben Lebensbedürfnisse. Wir sind doch nicht Brahmanen oder indische Gymnosophisten, nicht Waldbewohner oder lebensflüchtig. Wir denken daran, daß wir Gott, unserem Herrn und Schöpfer, Dank schulden; den Gebrauch keiner seiner Gaben lehnen wir ab, üben allerdings Mäßigung, um uns ihrer nicht über Gebühr oder in verkehrter Weise zu bedienen. So kommt es, daß wir nicht ohne euer Forum, nicht ohne euren Markt, nicht ohne eure Badestuben, Bazare, Werkstätten, Gasthäuser, Messen und sonstige Handelsplätze mit euch zusammen in dieser Welt leben. Auch fahren wir mit euch zusammen zur See, wir sind wie ihr Bauern und Soldaten und treiben Handel. Darüber hinaus beteiligen wir uns am Handwerk, unsere Erzeugnisse stellen wir euch allen zur Verfügung[10]. Inwiefern wir unnütz sein sollen für euren Handel, da wir doch mit euch und von euch leben, verstehe ich nicht."[11]

Tertullian greift hier offensichtlich Beschwerden karthagischer Händler über die mangelnde Kaufneigung der Christen auf. Daß dieser Geschäfts-

---

9 Vgl. dazu *Bigelmair* (Anm. 1) 293–330; *Munier (Anm. 1) 82–90; Schäfke* (Anm. 1) 539–56; *Guignebert* (Anm. 7) 448–68; *I. Seipel,* Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (= Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 18) (Wien 1907) 146–62; *H. Larmann,* Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike (Berlin 1936) 122–4; *A. T. Geoghegan,* The attitude toward labour in early Christianity and ancient culture (= The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 6) (Washington 1945) 137–45; *R. M. Grant,* Early Christianity and society (New York 1977 = London 1978) 66–95; *H.-J. Drexhage,* Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1.–3. Jh. n. C.), in: RQ 76 (1981) 1–72; *J. Srutwa,* L'attitude de l'église de l'Afrique Romaine II/V. siècles envers le travail agricole et artisanal des chrétiens (poln. mit franz. Resumé), in: Studia Theologica Varsaviensia 17,2 (1979) 225–46.

10 Ich folge hier dem Text der *recensio Fuldensis:* vgl. *C. Becker* (ed.), Tertullian, Apologeticum (München ²1961) 275.

11 Apol 42, 1–3 (Becker 194–6).

ausfall in einer so großen Stadt wie Karthago[12] überhaupt vermerkt wurde, zeigt, daß die Christen dort schon keine marginale Größe mehr waren; der immer deutlicher zutage tretende steigende Missionserfolg der Kirche wird die Befürchtungen der Händler eher noch verstärkt haben[13].

Tertullian versucht nun, diese Bedenken zu zerstreuen; die Christen, so argumentiert er, müßten ebenso wie alle anderen Menschen die Bedürfnisse des täglichen Lebens befriedigen und alle dazu notwendigen Produkte kaufen, wenn sie sich dabei auch einer gewissen Mäßigung unterwürfen. Für ihn ist der Vorwurf der heidnischen Händler grundlos: Ohne wesentliche Einschränkungen beleben die Christen sowohl als Produzenten[14] wie als Konsumenten den städtischen Handel, nicht zuletzt sind sie sogar selbst als Händler tätig: kurzum, sie sind vollintegrierte Glieder der städtischen Wirtschaft.

Diese Behauptung Tertullians darf man sicherlich nicht unbesehen übernehmen. Denn nicht selten geht er in seinen apologetischen Schriften bis an die Grenze der Unwahrhaftigkeit. Davon ist auch diese Passage nicht frei: So ist z. B. die Behauptung, es gebe im römischen Heer christliche Soldaten, mit seiner Haltung in den innergemeindlichen Schriften nur schwer in Übereinstimmung zu bringen, wo er christliches Bekenntnis und Soldatenstand für praktisch unvereinbar hält[15]. Hinzu kommt, daß die Klagen der karthagischen Händler über die Christen sicherlich nicht aus der Luft gegriffen sind, auch wenn der Anlaß aus unserem Abschnitt nicht recht deutlich wird.

Klarheit über die Grenzen der christlichen Beteiligung am städtischen Wirtschaftsleben läßt sich bei Tertullian nur aus den an die Gemeinde gerichteten Schriften gewinnen. Mit dem Adressatenkreis wechselt er in der für ihn typischen Unbedenklichkeit auch die Argumentationsrichtung. Soll der heidnische Leser des *Apologeticum* von der fast uneingeschränkten Präsenz der Christen in der Wirtschaft Karthagos überzeugt werden, so stellt „de idololatria" dem christlichen Leser in ganzer Schärfe die Gefahren, denen er in vielen Berufen ausgesetzt ist, vor Augen. Der Fluchtpunkt seiner

---

12 Zur Größe und Einwohnerzahl Karthagos vgl. Herodian 7,6,1 (Stavenhagen 188), Ptolemaios, Geogr. 4,3,7 (Nobbe 236), Apuleius, Flor. 9,1; 16,6; 16,30; 18,1 (Helm 10,23–30, 33f); dazu z. B. *P. Romanelli,* Della popolazione di Cartagine. Leptis minus colonia, in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLXVIII, Serie ottava, Rendiconti, Classe di Scienze moral., storiche e filologiche 26 (1971) 11–7.

13 Apol 1,6 f (Becker 56) gibt diese Befürchtungen wieder.

14 Die Zusammenstellung „navigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro" (apol 42,3 [Becker 275] in der Fassung der *recensio Fuldensis*) belegt, daß in allen Punkten an Berufe gedacht ist, „mercamur" also nicht im Sinne von „kaufen" verwandt wird.

15 Idol 19,1–3 (CCL 2,1120 Reifferscheid/Wissowa); cor passim, bes. 1,1; 1,4; 12,1–5 (CCL 2,1039; 1040; 1058–60 Kroymann). Vgl. dazu *J.-Cl. Fredouille,* Götzendienst, in: RAC 11 (1981) 874–6.

gesamten Argumentation ist die Idololatrie, der der Christ in einer vom Teufel und seinen Dämonen durchdrungenen Umwelt ständig ausgesetzt ist. Dabei geht es ihm nicht um den Götzendienst im strengen Sinne, also um die kultische Verehrung der Götter, deren Ablehnung für jeden Christen eine Selbstverständlichkeit ist und von daher auch nicht zur Diskussion steht, sondern um die indirekte Idololatrie, mit der der Christ, ohne die Götter als solche anzuerkennen, mehr oder weniger bewußt einen Beitrag zu ihrer Verehrung leistet[16].

An erster Stelle stehen hier die „artifices idolorum", die Verfertiger von Götterbildern, denen er allein 5 Kapitel widmet[17]. Ihr Eindringen in die karthagische Gemeinde hatte offensichtlich zu einer Kontroverse geführt, die zur Zeit der Abfassung der Schrift noch nicht entschieden war. Dem hohen Differenzierungsgrad des karthagischen Handwerks entsprechend haben wir es mit Kunsthandwerkern zu tun, die wahrscheinlich auf die Herstellung von mythischen Darstellungen aus jeweils einem Material als Maler, Bildhauer, Erzgießer oder Goldsticker spezialisiert waren[18]. Sie wollen auch nach der Konversion zum Christentum ihr lukratives Handwerk weiterbetreiben und haben gegen den sich in der Gemeinde regenden Widerstand eine Reihe von Argumenten vorgebracht, die vom Hinweis auf den sonst fehlenden Lebensunterhalt bis zum Aufbau einer eigenen theologischen Abwehrposition mit Hilfe dreier Schriftbeweise reichen[19]. Tertullian läßt nichts davon gelten und hält an der strikten Unvereinbarkeit von christlichem Bekenntnis und heidnischem Sakralkunsthandwerk fest.

Ob dies auch die offizielle Position der karthagischen Kirche ist oder nur eine der nicht seltenen rigoristischen Verschärfungen des Autors, ist

---

16 Dazu idol 2,2–5 (CCL 2, 1102 R./W.).

17 Idol 3–7 (CCL 2, 1102–6 R./W.).

18 In idol 3,2 (CCL 2, 1103 R./W.) führt Tertullian „artifices statuarum et imaginum et omnis generis simulacrorum" an; dort zählt er auch die verschiedenen Handwerkssparten und Materialien auf, aus denen Götterdarstellungen gefertigt werden können: „Neque enim interest, an plastes effingat, an caelator exculpat, an phrygio detexat, quia nec de materia refert, an gypso, an coloribus, an lapide, an aere, an argento, an filo formetur idolum." Eine Erklärung der einzelnen Termini gibt: *P. G. van der Nat*, Q.S.Fl. Tertulliani de idololatria, edited with introduction, translation and commentary 1 (Leiden 1960) 58–60; vgl. auch die unabhängig davon entstandene Arbeit von *H. Böhm*, Q.S.Fl. Tertullianus, de idololatria. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Diss. Wien 1973) 79. Zum hohen Spezialisierungsgrad des karthagischen Handwerks: *M. M. Baney*, Some reflections of life in North Africa in the writings of Tertullian (= The Catholic University of America Patristic Studies 80) (Washington 1948) 30–7 und *H. Funke*, Götterbild, in: RAC 11 (1981) 699.

19 Tertullian setzt sich mit diesen Gegenargumenten im 5. Kap. auseinander; zum fehlenden Lebensunterhalt idol 5,1 (CCL 2,1104 R./W.) „non habeo aliud, quo vivam.". Als Schriftstellen werden angeführt 1 Cor 7,20 „ut quisque fuerit inventus, ita perseveret." und 1 Thess 4,11 „manibus suis unusquisque operetur ad victum." und Num 21,8 f: Moses fertigt die eherne Schlange. Der Aufbau einer eigenen theologischen Position deutet wohl darauf hin, daß es hier nicht um einen Einzelfall geht.

schwer zu entscheiden. Einerseits wird seine Position fast uneingeschränkt von der etwa zeitgenössischen römischen *Traditio Apostolica* gestützt, die Herstellern von *idola* den Zugang zur Kirche verwehrt[20]. Andererseits stimmt bedenklich, daß nach dem Zeugnis Tertullians „artifices idolorum" bis in den karthagischen Klerus vorgedrungen sind[21]. Möglicherweise versteckt sich hinter seiner Polemik eine Auseinandersetzung darüber, wie weit das Verbot der Herstellung von Götterbildern zu fassen sei, ob nach einer strengeren Interpretation jedes mythologische Motiv, auch wenn es z. B. nur der häuslichen Dekoration dient, schon idololatrischen Charakter habe oder nur diejenigen Götterdarstellungen, die zur eigentlichen kultischen Verehrung geschaffen wurden. Diese Differenzierung legt sich nahe, da es unwahrscheinlich ist, daß Hersteller von kultischen Götterbildern im engeren Sinne in den karthagischen Klerus aufgenommen werden konnten. Doch selbst wenn Tertullian mit seiner strengen Haltung die offizielle Position der Kirche vertritt, bleibt der Kreis der Betroffenen eng begrenzt. Auch wenn Karthago ein blühendes Sakralkunsthandwerk besaß, so war dies doch wohl nur ein marginaler Teil der städtischen Wirtschaft[22].

Weitere Kreise betrifft dagegen eine Forderung, die Tertullian im 8. Kap. der Schrift aufstellt. Nicht nur die eigentlichen Hersteller von Götterbildern, sondern alle, die am Bau und an der Ausstattung von Kultstätten beteiligt sind, betreiben Idololatrie[23]. Christliche Handwerker müssen solche Aufträge ablehnen, zumal ihre Fertigkeiten es ihnen erlauben, in den

---

[20] Hippolyt, Traditio Apostolica 16: „Si quis est sculptor vel pictor, doceantur, ne faciant idola: vel cessent vel reiciantur." (Botte 34) vgl. auch Didascalia apostolorum 18 (CSCO 180, 163,24 f Vööbus); dazu *H. Koch*, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (= FRLANT 27) (Göttingen 1917) 12 f.

[21] Idol 7,3 (CCL 2,1106 R./W.) „Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum." Montanistisch gefärbte Polemik gegen den Klerus der Großkirche kann in diesem Falle ausgeschlossen werden; die Schrift ist nach dem überwiegenden Urteil der neueren Autoren in die vormontanistische Zeit Tertullians zu datieren, weil eindeutig montanistische Spuren fehlen: so z. B. *v. d. Nat* (Anm. 18) 11–8; *T. D. Barnes*, Tertullian (Oxford 1971) 53–5; *R. Braun* (Anm. 8) 721; vgl. *ders.*, Chronologica Tertullianea. Le „de carne Christi" et le „de idololatria": Annales de la Faculté de la Lettres et Sciences humaines de Nice 21 (1974) 271–81; anders die Edd. des CCL, die idol unter die „opera montanistica" rechnen.

[22] Im Verlauf der Auseinandersetzung mit den *artifices idolorum* führt Tertullian im Anschluß an Ex 20,4 Argumente an, die – konsequent angewandt – das Verbot aller bildlichen Darstellungen zur Folge gehabt hätten: idol 4,1; 5,3 f (CCL 2, 1103.1105). Man muß jedoch im Auge behalten, daß das Verbot der Herstellung von Götzenbildern sein eigentliches Argumentationsziel ist, hier also nur eine Hilfsargumentation vorliegt, die bei Tertullian oft über das eigentliche Ziel hinausschießt, wie etwa auch beim Handel; anders *v. d. Nat* (Anm. 18) 63 f, 74. Das Vorhandensein von *artifices idolorum* im Klerus spricht dagegen, daß die karthagische Gemeinde ein generelles Aufnahmeverbot für die Verfertiger von Bildwerken aufgestellt hat.

[23] Idol 8,1 (CCL 2,1106 R./W.).

nichtsakralen Bereich auszuweichen[24]. Die möglicherweise geringere Entlohnung werde durch die größere Menge von Aufträgen ausgeglichen[25].

Auch hier sind wieder hochqualifizierte Handwerker angesprochen. Tertullian bestätigt, daß die Bezahlung entsprechend hoch war. Der von ihm geforderte Verzicht auf diese attraktiven Aufträge brachte den Betroffenen sicherlich Einkommensausfälle. Tertullian hat jedoch wahrscheinlich recht, wenn er vermutet, daß sich genügend Beschäftigung für sie im nichtsakralen Bereich finden würde[26]. Denn Karthago befand sich zur Zeit der Abfassung der Schrift auf dem Höhepunkt seiner wirtschaftlichen Entwicklung, was sich nicht zuletzt an der gesteigerten Bautätigkeit ablesen läßt. Soweit sich die Baugeschichte der Stadt rekonstruieren läßt, schlug sich dies gerade auch im nichtsakralen Bereich nieder[27].

Der kurze Abschnitt, in dem Tertullian dieses Problem behandelt, läßt leider nicht erkennen, inwieweit er die offizielle Position der Kirche oder lediglich eine partikulare Meinung vertritt[28]. Ebensowenig wird deutlich, ob die betroffenen Handwerker ihm folgten. Eine Gegenargumentation wie im Falle der Verfertiger von Götterbildern führt er zwar nicht an; da seine Position demgegenüber aber eine weitere Verschärfung darstellt, ist nicht zu erwarten, daß seine Forderung auf eine größere Bereitschaft stieß[29]. Doch selbst wenn die Gemeinde und der größere Teil der Betroffenen sich ihm angeschlossen hätten, wären auch in diesem Falle die wirtschaftlichen Konsequenzen eher gering geblieben. Denn die betroffenen Handwerker hatten genügend Ausweichmöglichkeiten im nichtsakralen Bereich. Auch ist nicht anzunehmen, daß die sakrale Bautätigkeit Karthagos unter dem Boykott der Christen ernsthaft gelitten hätte.

Damit sind die beiden einzigen Beschränkungen angeführt, die Tertullian für christliche Handwerker aufstellt. Sie fallen im Rahmen des gesamten städtischen Handwerks nur wenig ins Gewicht. Alle anderen Handwerkssparten stehen den Christen uneingeschränkt offen. Nirgendwo wird sonst ein Vorbehalt gegenüber einzelnen *artes* oder dem Handwerk insgesamt erhoben. Im Gegenteil, an anderer Stelle spricht Tertullian ausdrück-

---

24 Idol 8,2–5 (CCL 2,1106 f R./W.).

25 Idol 8,3 „Sed de mercedibus et manus pretiis interest. Perinde interest et de labore. Minor merces frequentiore actu repensatur." (CCL 2,1107 R./W.).

26 Ebd.

27 Da seit Anfang dieses Jahrhunderts keine Zusammenstellung der archäologischen Befunde mehr erstellt worden ist, ist man vorläufig noch angewiesen auf: *A. Audollent*, Carthage romaine (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 85) (Paris 1901) 143–323, wo der Forschungsstand um 1900 sehr sorgfältig wiedergegeben ist. Dagegen ist oft unzureichend: *G. G. Lapeyre, A. Pellegrin*, Carthage latine et chrétienne (Paris 1950).

28 Die *Traditio Apostolica* führt nur Aufnahmebeschränkungen für Hersteller von Götterbildern im engeren Sinne an. Vgl. dazu oben Anm. 20.

29 So auch *v. d. Nat* (Anm. 18) 96.

lich mit Hochschätzung vom *opifex christianus* und steht damit in einer langen christlichen Tradition[30].

Die innergemeindlichen Schriften bestätigen somit – entgegen dem ersten Eindruck – die Behauptungen des *Apologeticum:* Bis auf gesamtwirtschaftlich gesehen unbedeutende Ausnahmen ist den Christen kein Handwerk verwehrt.

Anders scheint es sich in einem weiteren Bereich der städtischen Wirtschaft, dem Handel, zu verhalten. Dies ist insofern von großer Bedeutung, als der Handel in Karthago, das sowohl Hauptausfuhrhafen des afrikanischen Getreideexports wie überhaupt Umschlagplatz eines sehr umfangreichen Hinterlandes war, einen ungewöhnlich hohen Stellenwert einnahm. Der Handel war schon in der christlichen Tradition vor Tertullian auf ernsthafte Bedenken gestoßen[31]. Auch Tertullian beginnt seine Handelspassage in „de idololatria" mit einem strengen Verdikt: „Wenn wir die übrigen Vergehen ihrer Abstammung nach überprüfen [32], so ist zuerst die Habsucht als Wurzel aller Übel zu nennen, in welche verstrickt einige im Glauben Schiffbruch erlitten haben, zumal die Habsucht vom selben Apostel zweimal auch Götzendienst genannt wurde; weiterhin die Lüge als Helferin der Habsucht – ganz zu schweigen vom Meineid, da es nicht einmal erlaubt ist zu schwören: Ist da (so frage ich), der Handel für einen Diener Gottes geeignet? Und wenn nun die Habgier wegfällt, welche die Ursache des Erwerbs ist? Wo aber das Motiv für den Erwerb wegfällt, gibt es keine Notwendigkeit mehr, Handel zu treiben."[33]

Diese Einleitungspassage erweckt den Eindruck, Tertullian halte den gesamten Handel für Götzendienst und damit für unvereinbar mit dem christlichen Bekenntnis. Doch im weiteren Verlauf des Kapitels wird schnell sein eigentliches Argumentationsziel deutlich. Es geht ihm nicht um den gesamten Handel, sondern um einen Zweig, der ihm ein besonderer Dorn im Auge ist, den Handel mit Weihrauch und den übrigen Waren, die für die Ausrichtung des Götterkults notwendig waren[34]. Im folgenden argumentiert er denn auch ausschließlich gegen Weihrauchhändler[35]. Nur

30 Apol 46,9 (Becker 204); zur positiven Einschätzung des Handwerks bei Tertullian vgl. *Guignebert* (Anm. 7) 355–8; allgemein auch *Geoghegan* (Anm. 9) bes. 138 f u. *F. X. Funk,* Handel und Gewerbe im christlichen Altertum, in: *ders.,* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 2 (Paderborn 1899) 60–77.

31 *Bigelmair* (Anm. 1) 313–8.

32 Die Übersetzung folgt hier der Textrekonstruktion von *W. v. Hartel,* Patristische Studien 1 (= Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Classe 120 [1889]) (Wien 1890) 48–50 gegen *Böhm* (Anm. 18) 126 f.

33 Idol 11,1 (CCL 2, 1110 R./W.).

34 Idol 11,2–7 (CCL 2,1110 f R./W.); diese Beobachtung hat auch *Bigelmair* (Anm. 1) 315 gemacht.

35 Dies bleibt bei *P. Monceaux,* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 1 (Paris 1901) 277–9 unbeachtet, wenn er feststellt, daß Tertullians extreme Forderungen undurchführbar seien.

dazu dient eigentlich der furiose Frontalangriff auf den gesamten Handel im ersten Abschnitt. Eine solche polemische Unmäßigkeit ist für Tertullian nicht untypisch. Oft attackiert er anfänglich viel breiter, als es für sein eigentliches Argumentationsziel notwendig wäre. Daß es ihm nicht um eine generelle Verdammung des Handels geht, zeigt auch eine weitere Bemerkung im selben Kapitel: „Es fürchte niemand, daß auf diese Weise alle Handelsgeschäfte in Frage gestellt würden." [36]

Wie schon beim Handwerk geht es ihm lediglich darum, daß kein Christ – und sei es auch nur in indirekter Weise – dem Götzendienst aktiv Vorschub leistet. Dies tun aber ohne Zweifel die Weihrauchhändler, die Händler mit Opfervieh und ähnlichem, insofern durch ihre Lieferungen die Kultfeier erst ermöglicht wird. Am gesamten Handel der Stadt macht der Tempelbedarf jedoch nur einen geringen Anteil aus.

Den übrigen Handelssparten steht Tertullian sicher skeptisch gegenüber; mit einer breiten christlichen Tradition stellt er die Gefahren des Handels sehr deutlich heraus [37]. Aber zu einem Verbot kann auch er sich nicht durchringen. Um wieviel weniger wird dies die karthagische Gemeinde getan haben. Ihren Gliedern war der Handel also trotz einiger Bedenken nicht verschlossen. Auch hier bestätigt sich somit Tertullians Behauptung aus dem *Apologeticum:* „vobiscum . . . mercamur." [38]

Die Selbstbeschränkungen, denen sich die Christen in den beiden wichtigsten Bereichen der städtischen Wirtschaft zu unterwerfen hatten, sind also bei näherer Betrachtung, auch wenn man der im Zweifelsfalle immer zur Verschärfung neigenden Position Tertullians folgt, bestenfalls marginal. Es läßt sich kaum ein Unterschied zu ihren heidnischen Zeitgenossen feststellen. Nirgendwo zeigt sich ein Hinweis darauf, daß sich die Christen vom Wirtschaftsleben der Stadt distanziert oder gar ausgeschlossen hätten. Es hätte theoretisch doch nahegelegen, daß eine so große und in sich geschlossene Gruppe wie die Christen nach einem zumindest beschränkten Maß an wirtschaftlicher Autarkie gestrebt hätten, schon wegen der vielen Anfeindungen oder auch nur, um Übervorteilung und Betrug von seiten heidnischer Geschäftspartner zu entgehen. Doch selbst Tertullian, der sonst der weitestgehenden Distanz zur heidnischen Umwelt das Wort redet, kommt es nicht in den Sinn, dazu aufzufordern, nach Möglichkeit bei christlichen Mitbrüdern zu kaufen oder ihnen bevorzugt handwerkliche Aufträge zukommen zu lassen, obwohl er in den vielen Schriften, die sich mit konkreten Alltagsproblemen befassen, Gelegenheit genug dazu gefunden hätte. So ist es auch durchaus nicht selbstverständlich, daß ein Gemeindeglied, das in

---

[36] Idol 11,2 (CCL 2, 1110 f R./W.).

[37] Vgl. dazu *C. Rambaux,* Tertullien face aux morales des trois premiers siècles (Paris 1979) 156 f u. *Funk* (Anm. 30) mit weiteren Belegen.

[38] Anders *Drexhage* (Anm. 9) 28: „Tertullian vermittelt allerdings den Eindruck, als sei es für einen Christen besser, keinen Beruf auszuüben." Dieser Eindruck täuscht sicherlich.

wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten ist und deshalb auf Pfänder Geld leihen muß, diesen Kredit bei Mitchristen aufnimmt, obwohl sich gerade in der karthagischen Gemeinde eine genügende Anzahl von reichen Christen befand. Tertullian gibt lediglich der Hoffnung Ausdruck, der Betroffene möge christliche Geldgeber finden, um so den für eine Geldaufnahme bei Heiden offensichtlich notwendigen Schwur vermeiden zu können[39]. Bezeichnend ist, daß er auch die Gemeindekasse dafür nicht in Betracht zieht; ihre Zweckbestimmung ist auf die Armenfürsorge und die kirchlichen Bedürfnisse im strengen Sinne begrenzt[40]. So darf man wohl folgern, daß die wirtschaftliche Existenz der großen Mehrheit der Christen von ihrem Bekenntnis und ihrer Angehörigkeit zur Gemeinde weitgehend unberührt blieb. Sicher fordert die Kirche immer wieder auf, unreelles Geschäftsgebaren, Lügen, Übervorteilung zu vermeiden. Der Betrug zählt sogar unter die Vergehen, die den Ausschluß aus der Kirche zur Folge haben[41]. Doch diese Forderungen sind nicht spezifisch christlich, sie gelten prinzipiell auch im heidnischen Geschäftsleben. Nur Berufe am Rande des städtischen Wirtschaftslebens, wie Magier, Astrologen[42], die Akteure und Helfer der verschiedenen *spectacula*[43] und vielleicht noch Lehrer[44], sind den Christen verschlossen. Daß die Kirche die Mitglieder der karthagischen Halb- und Un-

---

39 Idol 23, 1–7 (CCL 2, 1122 f R./W.); das Gegenteil behauptet *G. Ratzinger*, Geschichte der christlichen Armenpflege (Freiburg ²1884) 64, ohne jedoch Belege anführen zu können.

40 Erst Cyprian, ep. 41,1 (CSEL 3,2,587 Hartel) verwendet Gemeindegelder, um Christen, die ein Handwerk aufnehmen wollen, eine Starthilfe zu geben.

41 Nat 1,5 (CCL 1,16 f Borleffs) setzt voraus, daß Betrügereien von Christen auch außerhalb der Gemeinde bekannt geworden waren. Zur Exkommunikation ebd. 1,5,1 (CCL 1,16 Borleffs), vgl. apol 39,4 (Becker 182), pud 19,25 (CCL 2,1323 Dekkers) und *C. Chartier*, L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien: Antonianum 10 (1935) 301–44 u. 499–536.

42 Idol 9,1–8 (CCL 2,1107–9 R./W.); Tertullian steht damit in genuin christlicher Tradition, vgl. *v. d. Nat* (Anm. 18) 105 f (dort auch Parallelstellen).

43 Z. B. spect 22,2–4 (CCL 1,246 Dekkers); idol 5,2; 11,5 (CCL 2,1105; 1111 R./W.); Tertullian weist eigens darauf hin, daß dieser Personenkreis – teilweise – auch der bürgerlichen Infamie unterlag; vgl. dazu *W. Weismann*, Kirche und Schauspiele (= Cassiciacum 27) (Würzburg 1972) 84 f. Auch hier kann sich Tertullian uneingeschränkt auf christliche Tradition berufen.

44 Idol 10,1–7 (CCL 2,1109 f R./W.); Tertullian führt „ludimagistri" und „ceteri professores litterarum" an. Die Vermutung von *Seipel* (Anm. 9) 157, Anm. 81, daß Tertullian hier nur die (wenigen) öffentlichen angestellten Lehrer im Auge hat, scheint mir unwahrscheinlich, da individuelle Bezahlung vorausgesetzt wird (idol 10,1 f [CCL 2,1109 R./W.]). Die kompromißlose Ablehnung der Lehrer wurde nicht von der ganzen Gemeinde geteilt; in idol 10,4 (CCL 2,1109 R./W.) referiert er eine Gegenposition. Auch die *Traditio Apostolica* 16 macht Einschränkungen: „Qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem, permittatur ei." (Botte 34). Von daher scheint mir eine generelle Zugangsbeschränkung für Lehrer in Karthago nicht sehr wahrscheinlich. Vgl. dazu *A. di Berardino*, Maestri cristiani del III secolo nell' insegnamento classico, in: Augustinianum 12 (1972) 549–56.

terwelt[45] nicht in ihren Reihen geduldet hat, wird man wohl kaum als mangelnden Integrationswillen in die Wirtschaft der Stadt werten können. Die kürzlich von Drexhage vorgetragene These, daß die frühchristlichen Gemeinden eine eigene „Arbeitsorganisation" für ihre Glieder aufgebaut und eine weitestmögliche wirtschaftliche Unabhängigkeit von der heidnischen Umgebung angestrebt hätten, kann zumindest für Karthago nicht aufrechterhalten werden[46].

Hier gilt vielmehr, daß die Kirche auf die wirtschaftliche Existenz ihrer Gemeindeglieder nur in wenigen Ausnahmefällen Einfluß nimmt. Diese Haltung nötigt sie manchmal zu Kompromissen, die hart an den Rand der theologischen Inkonsequenz führen. Während Elementarlehrer nicht oder nur sehr ungern in die Kirche aufgenommen werden, weil die Schule als Lehrstoff fast ausschließlich Texte mythologischen Inhalts verwendet, wird es nicht nur geduldet, sondern sogar gefördert, daß christliche Kinder Schulen besuchen, obwohl sie für heidnische Mythen sicherlich anfälliger waren als die Lehrer[47]. Selbst Tertullian verteidigt den Schulbesuch und führt dafür ein bezeichnendes Argument an: „Ich weiß, man kann sagen, wenn es den Dienern Gottes nicht erlaubt ist, Lesen und Schreiben zu lehren, dann ist es ihnen auch nicht erlaubt zu lernen, und wie soll jemand dann zu menschlichem Wissen oder zu irgendeiner Kenntnis oder Tätigkeit angeleitet werden, da Lesen und Schreiben ein Hilfsmittel ist für das ganze Leben? Wie verwerfen wir die weltlichen Studien, ohne die die göttlichen nicht existieren können? Erkennen wir also die Notwendigkeit der Vermittlung der Kenntnis von Lesen und Schreiben, bedenken wir, daß sie auf der einen Seite nicht zugelassen werden kann, auf der anderen Seite aber auch

---

[45] Eine Zusammenstellung der einschlägigen Belege findet sich bei *L. Stäger,* Das Leben im römischen Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians (Diss. Zürich 1973) 92–5.

[46] *Drexhage* (Anm. 9) 16, 37, 69; als Beleg führt er (37, Anm. 301 f) das Kap. der Didache an; dort geht es jedoch nicht um die allgemeine Arbeitsorganisation der Gemeinde, sondern um die Behandlung von aus der Fremde zugereisten Brüdern, speziell der ins Zwielicht geratenen Wandercharismatiker.

[47] Vgl. o. Anm. 44 und idol 10,4–7 (CCL 2,1109 f R./W.); *Munier* (Anm. 1) 71,116–9; *H. I. Marrou,* Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (München 1977) 585–7; *G. Bardy,* L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles, in: Revue des Sciences Religieuses 12 (1932) 1–28; *G. L. Ellspermann,* The attitude of the early Christian Latin writers toward pagan literature and learning (= The Catholic University of America Patristic Studies 82) (Washington 1949) 34–6; *A. Quacquarelli,* Scuola e cultura dei primi secoli cristiani (Brescia 1974) 27–31; *R. Scholl,* Das Bildungsproblem in der Alten Kirche, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik 10 (1964) 24–43; *N. Brox,* Evangelium und Kultur in der Spätantike, in: *A. Paus* (Hrsg.), Kultur als christlicher Auftrag heute (Kevelaer u. a. 1981) 247–304; *G. Forti,* La concezione pedagogica in Tertulliano, in: Helikon 2 (1962) 184–7; *A. J. Clark,* Child and School in the early church, in: The catholic educational review 66 (1968) 468–79.

nicht vermieden werden kann."[48] Die Inkonsequenz hinsichtlich der unterschiedlichen Behandlung von Lehrern und Schülern war also nicht nur den Gegnern, sondern auch Tertullian klar. Weil aber der Schulbesuch – um diesen geht es hier ausschließlich, nicht um höhere literarische Bildung[49] – für das Leben in einer Großstadt wie Karthago unerläßlich war, muß selbst Tertullian einen Kompromiß schließen. Die Gefahren, die damit für den Glauben der jungen Christen verbunden waren, werden erstaunlicherweise heruntergespielt: Das schon vorher grundgelegte Glaubensfundament, meint er, werde sich als stärker erweisen[50]. Die Erlaubtheit des Schulbesuches steht in der karthagischen Gemeinde nicht in Frage; die Notwendigkeit der wirtschaftlichen Existenz[51], die zumindest für einen Teil der karthagischen Gemeinde den Schulbesuch voraussetzte, behält in diesem Falle Vorrang gegenüber den Gefahren der Idololatrie[52].

Es bleibt noch zu fragen, wie es zum Vorwurf der Händler kommt, die Christen seien „infructuosi negotiis". So wenig wahrscheinlich es ist, daß Tertullian diese Behauptung lediglich konstruiert hat, so schwierig ist es, den Anlaß für diesen Vorwurf präzise zu bestimmen. Vielleicht wurde er von einzelnen Handelssparten erhoben, die ihren Absatz aufgrund der steigenden Zahl der Christen schwinden sahen. Hier wäre besonders an diejenigen zu denken, die das Geschäft mit den Gegenständen des Opferkultes, wie Weihrauch, Opfertieren, Devotionalien etc. betrieben[53]. Eine solche

---

[48] Idol 10,4 f (CCL 2,1109 f R./W.); zur Textgestaltung vgl. *Hartel* (Anm. 32) 46 f; „litterae" bedeutet hier wie in cor 8,2 (CCl 2,1051 Kroymann) „Alphabet", „Lesen und Schreiben"; dieselbe Bedeutung hat hier auch „litteratura", wie aus dem Kontext deutlich hervorgeht; „litteratoria eruditio" ist die Kenntnis, die man beim litterator, dem Elementarlehrer erwirbt bzw. deren Vermittlung (vgl. ThLL 7,2 S. 1530, 74 ff. s. v. *litteratorius).* Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Cl. Bayer, Bonn.

[49] *J. C. Fredouille,* Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 419–23 überinterpretiert, wenn er meint, Tertullian gebe in idol einen „hommage à la valeur de l'éducation classique et humaniste" (420). Es geht lediglich um die Abwehr eines Einwandes der Schullehrer, die nicht verstehen, warum Lehren verboten ist, wenn der Schulbesuch gestattet ist, ohne den auch ein Christ nicht auskomme.

[50] Idol 10,6 (CCL 2,1110 R./W.) zur schwierigen Textgestaltung vgl. *Hartel* (Anm. 32) 47 f und *Böhm* (Anm. 18) 124 f; daneben argumentiert Tertullian damit, daß der Schüler sich eher von idololatrischen Feierlichkeiten fernhalten könne, und mit dem Unterschied, daß der Lehrer aktiv und notwendig affirmativ lehrt, während der Schüler passiv und den idololatrischen Stoff innerlich ablehnend lernen könne. In anderem Zusammenhang, etwa idol 21,2 (CCL 2,1121 R./W.) oder bei den *spectacula,* wird eine analoge Unterscheidung jedoch nicht zugelassen.

[51] Daß es u. a. um die wirtschaftliche Existenz geht, zeigt die Bemerkung der Gegner: „. . ., quomodo quis institueretur . . . ad quemcumque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura?", der Tertullian offensichtlich zustimmt. Dies belegt auch cor 8,2: „Primus litteras Mercurius enarraverit: necessarias confitebor et commerciis rerum et nostris erga deum studiis." (CCL 2,1051 Kroymann); so auch *Forti* (Anm. 47) 184.

[52] Die weltlichen Studien als Voraussetzung für die göttlichen, d. h. der Schriftlektüre, scheint mir demgegenüber ein untergeordnetes Motiv zu sein.

[53] Vgl. dazu Apol 42,7 f (Becker 196).

Vermutung würde gestützt durch die Apostelgeschichte, die von heftigen Reaktionen der Silberschmiede von Ephesus gegen die Predigt des Paulus berichtet, sowie von Plinius, der die Christen für den Rückgang des Verzehrs von Opferfleisch in seiner Provinz verantwortlich macht[54]. Vielleicht waren es auch nur die Appelle der Kirche zur Mäßigung, zum Verzicht auf Luxus, auf den cultus und ornatus der Frauen, die trotz ihres begrenzten Erfolges einigen Händlern und Handwerkern Anlaß zu Besorgnis boten[55]. Zu einem eindeutigen Schluß wird man hier wohl kaum kommen können.

2. Die Beteiligung am organisierten gesellschaftlichen Leben

Eindeutig ist die Haltung der Christen zur Idololatrie im strengen Sinne, also zur aktiven Teilnahme an nichtchristlichen Kultveranstaltungen[56]. Die Schriften Tertullians lassen nirgendwo erkennen, daß es darüber in der Gemeinde zu Kontroversen gekommen ist. Die Teilnahme am heidnischen Kult hatte den sofortigen Ausschluß aus der Kirche zur Folge[57].

Möglicherweise haben einige gnostische Gruppen in der Extremsituation des Christenprozesses dem Angeklagten den formalen Vollzug des Kaiseropfers zugestanden[58]; die Großkirche und die große Menge der Christen sind ihnen darin aber nicht gefolgt.

Diese Haltung schloß die Christen aber nicht nur vom kultischen Leben der Stadt aus. Die Durchdringung des gesamten öffentlichen Lebens mit religiösen Elementen brachte die Gemeindeglieder, die sich strikt an das Idololatrieverbot hielten, immer wieder in Konflikte. Dies gilt in besonderem Maße für die männlichen Angehörigen der städtischen Führungsschicht, also des relativ engen Kreises von Familien, aus denen sich die Mitglieder des ordo decurionum rekrutierten. Die Mitgliedschaft im *ordo decurionum,* die zur Zeit Tertullians in Afrika wegen des hohen Prestiges und der damit verbundenen rechtlichen Privilegien immer noch sehr begehrt war[59], hatte in

---

54 Apg. 19,23–40; Plin, ep. 10,96,10 (Mynors 339 f); vgl. dazu *Drexhage* (Anm. 9) 18–23, der allerdings die Bedeutung dieser Erwerbszweige für die normale städtische Wirtschaft überschätzt.

55 Vgl. dazu bes. die Schrift „de cultu feminarum" und *Rambaux* (Anm. 37) 129–65.

56 Vgl. dazu z. B. *F. W. C. L. Schulte,* Het heidendom bij Tertullian (Nijkerk 1923); *A. Quacquarelli,* Il paganesimo secondo la concezione di Tertulliano, in: Rassegna di Scienze Filosofiche 3 (1950) 3–44; *A. Stötzel,* Christlicher Glaube und römische Religiösität bei Tertullian (Diss. München 1972); *R. Macmullen,* Tertullian and the „national" gods, in: JThS N.S. 26 (1975) 405–10.

57 *Chartier* (Anm. 41) bes. 314–7.

58 Scorp. 1,7 (CCL 2,1070 Reifferscheid/Wissowa); hier ist zwar nicht explizit von Opfern die Rede. Nach dem normalen Ablauf der Christenprozesse waren jedoch Opfer notwendig, wenn der Christ wie einige Gnostiker nicht bereit war, das Martyrium auf sich zu nehmen. Vgl. dazu *D. van Damme,* Gott und die Märtyrer, in: FZPhTh 27 (1980) 107–19.

59 Vgl. Paen 11,4 f (CCL 1,338 Borleffs).

der Regel die Absolvierung zumindest eines Amtes des städtischen *cursus honorum* zur Voraussetzung[60]. Eine der Hauptaufgaben der munizipalen Magistrate war aber die Aufsicht bzw. Ausrichtung der offiziellen städtischen Kulte[61]. Hier mußten christliche Amtsbewerber unweigerlich in Konflikte geraten.

Eine solche Auseinandersetzung spiegelt sich in zwei Kapiteln von „de idololatria". „Vor kurzem ist hier eine Auseinandersetzung darüber entstanden, ob ein Diener Gottes die Verwaltung einer Ehrenstelle oder Machtposition übernehmen dürfe, wenn er sich von jeder Art des Götzendienstes entweder durch eine Vergünstigung oder durch eine List freihalten könne, wie auch Joseph und Daniel ihre Ehrenstelle und Machtposition frei von Götzendienst verwaltet haben in den Insignien und dem Purpur der Präfektur ganz Ägyptens bzw. Babyloniens. Nehmen wir also einmal an, daß es jemandem gelingen könne, in irgendeinem Ehrenamt nur der damit verbundenen Ehre entsprechend aufzutreten, ohne zu opfern, ohne die Opfer durch seine Anwesenheit zu autorisieren, ohne die Lieferung von Opfervieh zu verpachten, ohne die Sorge um die Tempel jemandem zuzuweisen, ohne deren Einnahmen zu verwalten, ohne Spiele zu veranstalten aus eigenen oder öffentlichen Mitteln oder diesen Spielen vorzusitzen, ohne eine Feierlichkeit anzukündigen oder zu verfügen, ohne zu schwören, schließlich, was in den Bereich der *potestas* gehört, ohne über Leben und Tod eines Menschen oder seine Ehrbarkeit zu urteilen – denn in Geldangelegenheiten, das würdest du dir wohl gefallen lassen –, ohne zu verurteilen oder im voraus zu verurteilen, ohne jemanden zu fesseln, ins Gefängnis zu werfen oder zu foltern, wenn das glaubhaft ist, kann es geschehen."[62]

Die *disputatio,* in der Tertullian diese Stellungnahme abgibt, hatte offensichtlich einen konkreten Anlaß: Mitglieder der karthagischen Gemeinde waren im Begriff, Magistraturen zu übernehmen[63]. Tertullian zählt zur Stützung seiner ablehnenden Position diejenigen Pflichten eines Magistrats auf, die er für unvereinbar mit dem christlichen Bekenntnis hält. Dabei geht es im ersten Teil seiner Aufzählung um typische Aufgaben munizipaler Magistrate: Ausrichtung und Finanzierung der offiziellen städtischen Kulte

---

60 Vgl. *W. Langhammer,* Die rechtliche und soziale Stellung der magistratus municipales und der decuriones (Wiesbaden 1973) 42–62, 188–236; zu den Ausnahmen, den *pedani* bzw. *allecti* vgl. ebd. 198 f.

61 Vgl. ebd. 64–66; *W. Liebenam,* Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (Leipzig 1900) 340–9.

62 Idol 17,2 f (CCL 2,1118 R./W.); hinzugenommen werden muß noch das Kapitel 18; vgl. auch cor 11,7; 13,1 f (CCL 2,1058; 1060 Kroymann).

63 Mag man die Einleitung: „Hinc proxime disputatio oborta est, . . ." im Sinne von *C. Becker,* Apologeticum. Werden und Leistung (München 1954) 97 f noch als Exordialtopik werten, so zeigt das Eingehen auf die konkrete Situation der Betroffenen in idol 18,9 (CCL 2,1120 R./W.), daß es sich nicht um eine theoretische Erörterung ohne Anlaß, sondern um eine aktuelle Diskussion handelt.

und der *spectacula* [64]. Tertullian hat sicher recht, wenn er es für unmöglich hält, daß ein christlicher Magistrat sich diesen Pflichten entziehen könne; einige der aufgeführten Funktionen sind in den uns überlieferten kodifizierten Stadtrechten festgelegt, die Amtsträger werden für den Fall der Nichterfüllung mit Strafen belegt [65].

Für Tertullian liegt der Fall eindeutig: Ein Christ darf keine städtischen Magistraturen übernehmen. Wenn er im 18. Kap. versucht aufzuzeigen, daß auch die Amtstracht der Magistrate der *pompa diaboli* zuzurechnen ist, dann dient dies nur dem Nachweis, daß die Amtsführung bis ins kleinste Detail unlösbar mit der Idololatrie verbunden ist.

Es bleibt zu fragen, wie weit die Gemeinde sich seiner Auffassung angeschlossen hat. Daß es überhaupt zu einer disputatio kommen konnte, zeigt, daß der Verzicht auf städtische Magistraturen in Karthago keine Selbstverständlichkeit war. Andererseits geht aus der Passage nicht eindeutig hervor, daß es bereits christliche Amtsträger gab. Zudem fällt auf, daß Tertullian seine ablehnende Haltung nicht nur in den innergemeindlichen, sondern auch in den apologetischen Schriften vertritt, obwohl dies nicht unbedingt ein Argument zugunsten der Christen darstellt [66]. Die Schriftsteller der vorkonstantinischen Kirche haben sich, soweit sie auf dieses Thema zu sprechen kommen, in seltener Einmütigkeit gegen die Übernahme von Magistraturen ausgesprochen [67]. Nicht nur die *Traditio Apostolica* [68], sondern auch Tatian [69], Minucius Felix [70] und Origenes [71] bezeugen diese ablehnende

---

64 Die Aufzählung der Magistratsfunktionen in idol 17,3 (CCL 2,1118 R./W.) ist offensichtlich durch „iam vero quae sunt potestatis" zweigeteilt. Dabei sind die im zweiten Teil angeführten Aufgaben solche von senatorischen Magistraten, speziell im Hinblick auf Christenprozesse. Die Aufzählungen des ersten Teils beziehen sich alle auf Funktionen von Munizipalmagistraten.

65 Belege dazu finden sich bei *Langhammer* (Anm. 60) 62–188.

66 Apol 38,3: „At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus nec ulla magis res aliena quam publica." (Becker 180); apol 46,13: „Si de modestia certem, ecce Pythagoras apud Thurios, Zenon apud Prienenses tyrannidem adfectant; Christianus vero nec aedilitatem." (Becker 204–6).

67 Vgl. *Larmann* (Anm. 9) 118–21; *Schäfke* (Anm. 1) 547–50; *Bigelmair* (Anm. 1) 125–64; *Munier* (Anm. 1) 179–84; *Guignebert* (Anm. 7) 203–6; es gibt m. W. in der vorkonstantinischen Kirche keine positive Stimme zur Übernahme von städtischen Magistraturen.

68 Hippolyt, Traditio Apostolica 16: „Qui habet potestatem gladii, vel magistratus civitatis, qui induitur purpura, vel cesset vel reiciatur." (Botte 36); vgl. auch den Brief des röm. Bischofs Stephanus aus dem Jahr 257 nC.: Ep. 1,1 (Mansi I, 887) „Hos vero non ad sacros ordines licet promovere, . . . nec eos, qui curiae deserviunt."

69 Tatian, Oratio ad Graecos 11: „βασιλεῖν οὐ θέλω, πλουτεῖν οὐ βούλομαι, τὴν στρατηγίαν παρῄτημαι, . . ." (Schwartz 11) Die Bedeutung von „στρατηγία" ist nicht eindeutig zu bestimmen. Sie wird hier im Sinne von lateinisch „praetura" verstanden (mit *Bigelmair* (Anm. 1) 128 und *Larmann* (Anm. 9) 118); daneben ist jedoch u. a. noch die Bedeutung „militärisches Kommando" möglich und im Zusammenhang sinnvoll.

70 Minucius Felix, Octavius 31,6: „Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus, . . ." (Beaujeu 54).

71 Origenes, Contra Celsum 8,75 (GCS, Origenes 2,292 Koetschau).

Position, die in der antichristlichen Polemik dann Anlaß zu Kritik bzw. beißender Ironie wurde. Während Celsus die Christen eindringlich auffordert „ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος“ [72], also Magistraturen in ihren Heimatstädten zu übernehmen, macht sich Caecilius über die Christen lustig, die „honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi [73]“. Beide Äußerungen spiegeln die offensichtlich allgemein bekannte Weigerung der Christen wider, Magistraturen zu übernehmen.

So darf man wohl auch für Karthago annehmen, daß Tertullian in diesem Falle die offizielle Position der Kirche vertritt [74]. Ob es in Karthago trotzdem christliche Magistrate gegeben hat, bleibt unsicher; in jedem Fall muß ihre Zahl schon aufgrund der wenigen Magistratsämter, die in der Stadt – in jährlichem Wechsel – zur Verfügung standen, sehr gering gewesen sein. Da im Bereich der städtischen Selbstverwaltung die ganze politische Macht zur Zeit Tertullians schon auf den *ordo decurionum* übergegangen war [75], blieben den Christen also wie den meisten ihrer Mitbürger vom politischen Leben nur die Pflichten in Form von Abgaben und Dienstleistungen; diesen sind sie jedoch, wenn man Tertullian Glauben schenken darf [76], mit Gewissenhaftigkeit nachgekommen [77].

Während die Forderung nach dem Verzicht auf Magistraturen nur den sehr engen Kreis von möglichen Amtsbewerbern betraf und von daher für das Verhältnis von Heiden und Christen in Karthago wahrscheinlich ohne größere Bedeutung war, mußte ein striktes Verbot der Beteiligung an öffentlichen Festen, wie es Tertullian in verschiedenen Schriften aufstellt, ei-

---

72 Ebd.; vgl. dazu *W. Eck*, Christen im höheren Reichsdienst im 2. Jh.?, in: Chiron 9 (1979) 454 f.

73 Minucius Felix, Octavius 8,4 (Beaujeu 12); es spricht nichts dagegen, daß hier die heidnische Position zutreffend wiedergegeben wird.

74 Ob die Übernahme von Magistraturen, wie *Chartier* (Anm. 41) 322 meint, die Exkommunikation zur Folge hatte, läßt sich aus Tertullian nicht belegen, ist aber aufgrund der Bestimmungen der *Traditio Apostolica* (o. Anm. 68) nicht unwahrscheinlich.

75 Vgl. dazu *Langhammer* (Anm. 60) 49 f; *Debbasch* (Anm. 4) 340–9; *T. Kotula*, Les curies municipales dans l'Afrique romaine (Breslau 1968) 90–8.

76 Spezifisch städtische Abgaben und *munera* erwähnt Tertullian m. W. nicht. Jedoch darf man wohl von dem allgemeinen Hinweis auf die hohe Steuermoral der Christen (apol 42,9 [Becker 196] vgl. auch fug. 12,8–10 [CCL 2,1152 f Thierry]) auch auf die gewissenhafte Erfüllung der Verpflichtungen im städtischen Bereich schließen.

77 Nicht eingegangen werden soll hier auf die Tatsache, daß das Verbot des Kleiderluxus u. ä., wie es Tertullian in den beiden Büchern „de cultu feminarum“ ausführt, von christlicher wie von heidnischer Seite als Abgrenzungsmaßnahme verstanden wurde (vgl. bes. cult 2,11,3–12,1 [CCL 1,367 Kroymann]). Das 4. Kap. von cult 2 zeigt deutlich, daß besonders Frauen aus vermögenden Familien Schwierigkeiten hatten, Tertullians Forderungen gerecht zu werden. Das Phänomen des Luxus ist aber nur sehr schwer zu fassen; zudem wird nicht hinreichend deutlich, inwieweit die Mehrzahl der Christinnen den Forderungen Tertullians und der Kirche gerecht geworden ist.

ne nachhaltige Störung dieses Verhältnisses bewirken[78]. Denn die Feste waren „im bürgerlichen Alltagsleben der Städte tief verwurzelt, sie gehörten für jedermann zum natürlichen Jahresrhythmus“[79].

Die Weigerung der Teilnahme an den verschiedenen Kaiserfesten nährte natürlich den Verdacht der Illoyalität gegenüber der Staatsgewalt. Tertullian widmet der Widerlegung dieses Vorwurfs fast ein ganzes Kapitel des *Apologeticum*[80]. Sein Argumentationsgang zeigt, daß zwei Punkte in besonderem Maße Stein des Anstoßes waren: die Weigerung der Christen, ihre Häuser anläßlich der Kaiserfeste mit Kränzen und Laternen zu schmükken[81] sowie die Nichtteilnahme an den *epula publica*[82]. In apologetischem Kontext begründet er die Verweigerung der Christen ausschließlich mit moralischen Argumenten. In den innergemeindlichen Schriften steht dagegen wieder stärker das Idololatriemotiv im Vordergrund und damit auch eine andere Spezies von öffentlichen Festen: die ordentlichen und außerordentlichen Festtage, die auf religiöse Ursprünge zurückgehen. Ihnen widmet er nicht weniger als 3 Kapitel in „de idololatria“[83]; denn gegen diese Verbotsregelung hatte sich offensichtlich eine breite Opposition gebildet, die sich auf eine Reihe von Argumenten stützen konnte[84]. Einige davon

---

[78] Vgl. *Bigelmair* (Anm. 1) 290–3; *Guignebert* (Anm. 7) 481–9; *Stäger* (Anm. 45) 73–5; *Schäfke* (Anm. 1) 508–11; *Th. Klauser*, Fest, in: RAC 7 (1969) 747–66.

[79] *Klauser* (Anm. 78) 765 über heidnische und jüdische Feste; zur großen Zahl der Festtage im Jahr vgl. *G. Wissowa*, Religion und Kultus der Römer (= Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4) (München ^{2}1912) 432–49 u. *K. Nicolai*, Feiertage und Werktage im römischen Leben, besonders in der Zeit der ausgehenden Republik und in der frühen Kaiserzeit, in: Saeculum 14 (1963) 194–220; ein zeitgenössischer karthagischer Festkalender ist nicht überliefert.

[80] Apol 35, 1–11 (Becker 172–4): „Deshalb also sind die Christen Feinde des Staates, weil sie den Kaisern keine sinnlosen, lügenhaften und frivolen Ehrungen darbringen, weil sie, als wahrhaft religiöse Menschen, auch deren Festtage lieber im Herzen als durch zügellose Ausschweifungen feiern.“ (35,1 [Becker 173]) Es gab eine größere Zahl von Kaiserfesten: *J. P. Waltzing*, Tertullien. Apologétique. Commentaire analytique, grammatical et historique (Paris ^{2}1931) 226 führt an: *natalis Caesaris* (Kaisergeburtstag, vgl. PassPerp 7,9 [v. Beek 22]), *natalis Imperii* (Jahresfeier des Amtsantritts), *vota publica* u. *vota quinquennalia* (Gelöbnisse für das Wohl des Kaisers und seiner Familie); daneben noch bei außerordentlichen Anlässen wie Siegen, Gesundung von Krankheit u. ä.. Vgl. auch *P. Herz*, Kaiserfeste der Prinzipatszeit, in: *H. Temporini, H. Haase* (Anm. 1) II, 16,2 (Berlin–New York 1978) 1135–1200, bes. 1181–4. Möglicherweise hatten die Vorwürfe ihren Ursprung im Verhalten der Christen bei den *gaudia publica* anläßlich des Sieges des Septimius Severus über Clodius Albinus i. J. 197 nC. (*Waltzing* [Anm. 80] 233).

[81] Apol 35,5.11 (Becker 172.174), vgl. auch cor 13,3 (CCL 2,1061 Kroymann) und apol 46,4 (Becker 202); zur antiken Sitte der Türbekränzungen speziell bei Kaiserfesten vgl. *K. Baus*, Der Kranz in Antike und Christentum (= Theophaneia 2) (Bonn 1940) 66–71.

[82] Apol 35,2 f.11 (Becker 172.174).

[83] Idol 13–15 (CCL 2,1112–7 R./W.).

[84] Gegenargumente führt er an in idol 13,2; 13,4; 14,1; 14,3; 14,6; 15,3 (CCL 2,1113–1116 R./W.).

sind besondes deswegen interessant, weil sich in ihnen die Reaktion der nichtchristlichen Umwelt auf das Verbot spiegelt. So macht Tertullian schon anfangs seiner Entgegnung nicht nur die Vergnügungssucht, sondern auch die „timiditas", die Ängstlichkeit der Christen, für die angeprangerten Mißstände verantwortlich[85]. Verständlich wird diese Haltung, wenn man bedenkt, wie eng die Feste mit den Notwendigkeiten des Alltagslebens verbunden waren; so wird etwa im Falle der „dies munerum" gegen das Teilnahmeverbot geltend gemacht: „Es gibt gewisse Tage, an denen Geschenke gemacht werden, welche bei den einen die Ehrerbietung, bei den anderen einen geschuldeten Lohn abgelten."[86] Tatsächlich gab es eine Reihe von Festen, wie die Saturnalien[87], die Kalendae Januariae[88], die Matronalien[89], die Minervalien[90], an denen es nicht nur üblich war, gegenseitig Geschenke auszutauschen, sondern gleichzeitig auch eine Reihe von Honoraren fällig wurden. Tertullian selbst bezeugt nur wenige Kapitel vorher, daß die Lehrer an solchen Festtagen besoldet wurden[91]. Es ist anzunehmen, daß auch weitere Berufe an diesen Tagen ihren Lohn erhielten. Darüber hinaus wählte man sie vielleicht auch als Fälligkeitstage zur Rückzahlung von Schulden[92]. Seine Forderung, andere Geschenk- bzw. Zahltage zu nehmen[93], dürfte den betroffenen Christen zumindest große Schwierigkeiten bereitet und sie u. U. dem Verdacht ausgesetzt haben, ihren Zahlungsverpflichtungen nicht nachkommen zu wollen.

Die Verweigerung der gesellschaftlichen Verpflichtungen an den „dies munerum" ist nur ein Aspekt[94], der die nachteiligen Konsequenzen der Nichtteilnahme an öffentlichen Festen beispielhaft deutlich werden läßt.

---

85 Idol 13,1 (CCL 2,1112 f R./W.).

86 Idol 13,4 (CCL 2,1113 R./W.).

87 Vgl. dazu *M. P. Nilsson,* Saturnalia, in: Pauly-Wissowa 2A,1 (1921) 201–11; zu den Geschenken an den Saturnalien ebd. 204 f und *A. Stuiber,* Geschenk, in: RAC 10 (1978) 692 f.

88 *M. P. Nilsson,* Kalendae Januariae, Kalendenfest, in: Pauly-Wissowa 10,2 (1919) 1562–4; *Stuiber* (Anm. 87) 692–5; vgl. auch *M. P. Nilsson,* strena, in: Pauly-Wissowa 4A,1 (1931) 351–3; *strena* ist der t. t. für das Neujahrgeschenk; *M. Meslin,* La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain (= Collection Latomus 115) (Brüssel 1970) 76–9.

89 *St. Weinstock,* Matronalia, in: Pauly Wissowa 14,2 (1930) 2306–9, bes. 2307; *Stuiber* (Anm. 87) 695.

90 *F. Altheim,* Minerva 1, in: Pauly-Wissowa 15,2 (1932) 1778–80 und bes. *O. Hentschel,* Quinquatrus, in: Pauly-Wissowa 24 (1963) 1157: „An diesem Tag erfolgte offenbar die Auszahlung des Schulgeldes für das verflossene Jahr."

91 Idol 10,2 f (CCL 2,1109 R./W.); inwiefern es sich hier im einzelnen jeweils um Honorare oder erwartete Geschenke handelt, ist schwer auszumachen: dazu und zu den hier aufgeführten und oben nicht erwähnten Festen *Stäger* (Anm. 45) 13.

92 Idol 13,5 (CCL 2, 1113 R./W.) „Nunc ergo, inquis, recipiam meum vel rependam alienum."

93 Idol 13,5 f (CCL 2,1113 R./W.).

94 Möglicherweise war die Auseinandersetzung um die „dies munerum" neben dem Bekränzungsverbot der konkrete Anlaß für Tertullians Ausführungen; er kommt in idol 14,4 (CCL 2,1114 R./W.) noch einmal ironisch darauf zurück.

Die Verweigerung der Opfer, die Nichtteilnahme an Straßenfesten, die sicherlich eine der wichtigsten sozialen Klammern der antiken Stadt darstellten, führten jedermann das Abgrenzungsverhalten der Christen deutlich vor Augen. Was Tertullian mit dem Terminus „blasphemia“ [95] zusammenfaßt, ist nichts anderes als die vielfältige Abwehrreaktion der heidnischen Umwelt gegen Außenseiter, die sich gerade den angenehmsten Seiten des geselligen Lebens der Stadt verschlossen. Da diese Reaktionen oft sehr heftig ausfielen, ist die „timiditas“ vieler Christen verständlich.

Es bleibt zu fragen, wieweit Tertullians strikt ablehnende Haltung auch die offizielle Position der Kirche war und ob ihm die Mehrheit der Gemeinde in diesem Punkt gefolgt ist. Baus will das Bekränzungsverbot auf den Rigorismus des Autors zurückführen [96]. Trotz der hyperbolischen Elemente, die man hier in Rechnung stellen muß [97], scheint es eine Anzahl von Christen gegeben zu haben, die ihr Haus anläßlich von Kaiserfesten schmückten, um so dem Vorwurf der Illoyalität gegenüber der Staatsgewalt zu entgehen [98]. Einiges spricht jedoch dafür, daß dies nicht die Mehrheit der Gemeinde war. Denn Tertullian muß sich im Apologeticum gerade mit dem heidnischen Vorwurf auseinandersetzen, die Christen schmückten ihre Häuser nicht, weil sie dem Kaiser feindlich gesinnt seien [99]. Diese Weigerung war also offensichtlich als typisch christlich bekannt [100]. Von daher geht Baus sicherlich zu weit, wenn er im Bekränzungsverbot bei Kaiserfesten lediglich eine Sondermeinung Tertullians sieht; die heidnischen Reaktionen legen nahe, daß es – trotz einer Reihe von Abweichlern – weitgehend befolgt worden ist. Dies wiederum erklärt sich am besten daraus, daß es zur *disciplina* der Großkirche gehörte [101]. Nun ist das Bekränzungsverbot nur ein Nebenaspekt. Doch scheint es sich auch allgemein beim Verbot der Teilnahme an heidnischen Festen ähnlich zu verhalten. Auch dagegen hat sich, wie wir gesehen haben, Widerstand in der Gemeinde gebildet, der offensichtlich nicht nur von wenigen Außenseitern kommt [102]. Es gibt sogar Christen, die nicht nur aus gesellschaftlichen Rücksichten, sondern in ungebrochener Tradition auch untereinander aktiv heidnische Feste feiern [103].

---

95 Idol 14,4 (CCL 2,1114 R./W.).

96 *Baus* (Anm. 81) 73.

97 Idol 15,1; vgl. auch ebd. 15,7 f (CCL 2,1115 f R./W.)

98 Vgl. idol 15,3 (CCL 2, 1115 R./W.), wo sie zur Rechtfertigung ihrer ablehnenden Haltung Mt 22,21 anführen: „Reddenda sunt Caesari, quae sunt Caesaris.“ Vgl. auch idol 15,8 (CCL 2,1116 R./W.) u. *Baus* (Anm. 81) 67.

99 Apol 35,4 (Becker 172).

100 Vgl. auch ux 2,6,1 (CCL 1,390 Kroymann) u. cor 13,9 (CCL 2,1062) dazu den Kommentar von *J. Fontaine*, Tertullien, de corona (Paris 1966) 168.

101 Diese Annahme wird auch dadurch gestützt, daß es bis ins 6. Jh. ablehnende christliche Stimmen zur Türbekränzung gibt. (Belege bei *Baus* [Anm. 81] 70).

102 Idol 14,1 „plerique“ (CCL 2,1113 R./W.).

103 Idol 14,6 (CCL 2,1115 R./W.).

Die offizielle Haltung der Kirche scheint jedoch mit der Tertullians übereinzustimmen. Für die Kaiserfeste, die wohl nur in lockerer Verbindung zur Idololatrie standen, spiegelt das 35. Kap. des *Apologeticum* das allgemeine Teilnahmeverbot der Kirche und dessen weitgehende Befolgung durch die Gemeinde. In derselben Schrift bezeugt Tertullian, daß die Christen die Festmähler an den Liberalien meiden [104]. In den innergemeindlichen Traktaten „de cultu feminarum" und „ad uxorem" setzt er wie selbstverständlich voraus, daß ein Christ heidnische Feste nicht mitfeiern kann [105]. Dies wird durch eine Reihe christlicher wie heidnischer Autoren in vorkonstantinischer Zeit bestätigt [106].

Aller Wahrscheinlichkeit nach vertritt Tertullian also auch hier die Haltung der Großkirche [107], die sich in der Gemeinde weitgehend, jedoch nicht in vollem Maße durchgesetzt hat.

Eng verbunden mit den öffentlichen Festen sind die *spectacula*, deren Bekämpfung Tertullian eine eigene Schrift gewidmet hat [108]. Für alle vier Hauptgattungen der *spectacula* – Theater [109], Amphitheater [110], Circus [111], Stadion [112] – sind in Karthago archäologische Überreste erhalten bzw. im

---

104 Apol 42,4 (Becker 196).

105 Cult 2,11,1 (CCL 1,366 Kroymann); ux 2,6,1 (CCL 1,390 Kroymann) mit besonderem Bezug auf die Kaiserfeste und das Neujahrsfest.

106 Belege dazu führen an: *Bigelmair* (Anm. 1) 290–3; *Schäfke* (Anm. 1) 508 f.

107 Idol 13,1 (CCL 2,1112 f R./W.) behauptet Tertullian explizit, daß die Gegner „adversus fidem disciplinamque" handeln. Ob dagegen alle diejenigen, die an „convivia saecularis sollemnitatis" teilnahmen, aus der Kirche zumindest temporär ausgeschlossen wurden, wie er es in „de pudicitia" (7,15 f [CCL 2,1293 f Dekkers]), einer Schrift aus seiner montanistischen Zeit, fordert, scheint mir angesichts der großen Zahl der davon betroffenen Christen wenig wahrscheinlich zu sein; vgl. *Chartier* (Anm. 41) 499 f, 535.

108 „De spectaculis"; demselben Thema hat er noch eine Schrift in griechischer Sprache gewidmet (cor 6,3 [CCL 2,1047 Kroymann]), die jedoch verlorengegangen ist. Zur lateinischen Schrift vgl. die Kommentare v. *E. Castorina* (ed.) Q.S.Fl. Tertulliani de spectaculis (= Biblioteca di studi superiori 47) (Florenz ^{2}1961) u. *J. Büchner*, Q.S.Fl. Tertullian, de spectaculis. Kommentar (Diss. Würzburg 1935). Aus der Fülle der Sekundärliteratur dazu seien lediglich genannt: *Weismann* (Anm. 43) und *H. Jürgens*, Pompa diaboli (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 46) (Stuttgart u. a. 1972).

109 *C. Picard*, Carthage (Paris 1951) 43; *G. Ch. Picard*, Fouilles à Carthage (Juillet 1967): Revue Archéologique 1969, 178–83.

110 *Audollent* (Anm. 27) 301–5; *A. Lézine*, Architecture romaine d'Afrique (= Publications de l'Université de Tunis. Faculté des Lettres et Sciences humaines. 1re Séries: Archéologie, Histoire 9) (Paris 1961) 60–4.

111 *Lézine* (Anm. 110) 65–75; *A. Iciek, u. a.*, Carthage. Cirque – Colline dite de Junon – Douar Chott. Recherches archéologiques et géophysiques polonaises effectuées en 1972 (Breslau 1974); *J. Kolendo*, Quelques remarques sur le plan de Carthage à la lumière des recherches archéologiques et géophysiques polonaises (= Travaux du centre d'archéologie méditerranéenne de l'academie polonaise des sciences, Tom. 16, Etudes et travaux 8) 286–94.

112 *Audollent* (Anm. 27) 314; *Lézine* (Anm. 110) 64; literarische Bezeugung bei Tertullian, Scorp. 6,2 (CCL 2,1079 Reifferscheid/Wissowa) spect 11,3; 18,1 (CCL 1,238.243 Dekkers) und Vita Cypriani 16,4 (Harnack 27).

Falle des Stadions zu vermuten, die auf monumentale Ausmaße schließen lassen. Die Sitzkapazität des Amphitheaters schätzt Lézine auf ca. 36 000 Plätze[113], die des Circus auf 83 000 Plätze[114], neuere polnische Untersuchungen nehmen sogar 130 000 bis 140 000 Plätze an[115]. Von der kostbaren Ausstattung des Theaters geben die Beschreibungen des Apuleius einen guten Eindruck[116]. In den ersten Jahren des 3. Jh.s kommt als 5. Austragungsstätte der *spectacula* das Odeon hinzu[117] – zur gleichen Zeit, als auch die übrigen vier nach z. T. mehreren Ausbauphasen den Höhepunkt ihrer Baugeschichte erreichen. Es ist nicht verwunderlich, daß der Widerstand gegen Tertullians Verbot zum Besuch der *spectacula* entsprechend dem hohen Stellenwert, den sie im städtischen Leben einnahmen, besonders intensiv war. Leider läßt er nirgendwo erkennen, wie groß das Lager seiner Kontrahenten ist. Die Tatsache, daß er zwei Traktate eigens gegen den Schauspielbesuch geschrieben hat, läßt aber vermuten, daß es sich nicht nur um eine kleine Außenseitergruppe in der Gemeinde handelt. So richtet er seine lateinische Schauspielschrift nicht nur an die Katechumenen, sondern ausdrücklich auch an die getauften Gemeindeglieder[118]. Für einen relativ breiten Widerstand spricht auch, daß die Gegner ihre Position theologisch zu begründen versucht haben und dabei recht geschickt und kenntnisreich argumentierten[119].

Die Haltung der Großkirche dagegen war klar; sie hat den Besuch der *spectacula* immer abgelehnt und diese Position auch in nachkonstantinischer Zeit beibehalten[120]. Zu einer auch nur temporären Exkommunikation von Christen, die ihr Verbot mißachteten, hat sie sich aber – anders als Tertullian in seiner montanistischen Zeit[121] – aller Wahrscheinlichkeit nach nicht

---

113 *Lézine* (Anm. 110) 63.

114 Ebd. 74.

115 *Kolendo* (Anm. 111) 291.

116 Apuleius, Flor 18,2 (Helm 34).

117 *C. Picard* (Anm. 109) 43 f; *Lézine* (Anm. 110) 56–9; *T. D. Barnes*, Tertullians Scorpiace, in: JThS 20 (1969) 125–8 zur Datierung mit res 42,8 (CCL 2,977 Borleffs).

118 Spect 1,1 (CCL 1,227 Dekkers).

119 Das wichtigste Gegenargument scheint mir das des fehlenden Schriftbeweises zu sein (spect 3,1; 14,1; 20,1; [CCL 1,230,239 f, 244 Dekkers]). Einige begründen ihren Besuch im Stadion mit der Erwähnung des Wortes in der Hl. Schrift (spect 18,1 [CCL 1,243 Dekkers]); der Besuch des Amphitheaters wird mit dem Argument gerechtfertigt, daß die dortigen Akteure als Schuldige bestraft würden (spect 19,2 [CCL 1,244 Dekkers]); weitere Argumente z. B. spect 24,4 (CCL 1,248 Dekkers).

120 *Weismann* (Anm. 43) 69–122; *Büchner* (Anm. 108) 7–13. Dabei spielten die sittlichen Gefahren, die von den Spielen, ihrer Grausamkeit, moralischen Laxheit und Ausgelassenheit ausgingen, wohl eine größere Rolle als ihr idololatrischer Charakter. Bei Tertullian haben beide Argumente wohl gleiches Gewicht: vgl. apol 38,4 (Becker 180–2); in spect widmet er letzteren die Kap. 4–13, den ersteren die Kap. 14–9.

121 Pud 7, 15 f (CCL 2, 1293 f Dekkers) vgl. *Chartier* (Anm. 41) 328, 499 f; spect 2,3 (CCL 1,228 Dekkers) muß nicht im Sinne einer Exkommunikation verstanden werden.

durchringen können. Lediglich die Akteure und Helfer der *spectacula* hatten mit einem Ausschluß zu rechnen [122].

Die Mehrzahl der Gläubigen hat sich zu Tertullians Zeit allem Anschein nach noch an das Verbot gehalten. Tertullian bezeugt es uneingeschränkt nicht nur in seinen innergemeindlichen, sondern auch in den apologetischen Schriften [123]. Er meint sogar, daß die Heiden die Konversion eines Mitbürgers daran erkennen, daß er die *spectacula* nicht mehr besucht [124].

Damit sind wohl die wichtigsten Bereiche des organisierten gesellschaftlichen Lebens einer römischen Stadt, soweit es sich quellenmäßig erfassen läßt, behandelt [125]. Anders als beim wirtschaftlichen Leben fordert die Kirche hier offensichtlich weitestgehende Distanz von ihren Gläubigen. Diese Forderung hat ein unterschiedliches Echo gefunden. Während wir im kultischen Bereich mit strikter Befolgung rechnen dürfen und es auch im Bereich der politischen Ämter schon wegen der geringen Zahl der möglichen Kandidaten kaum Abweichler gegeben haben dürfte, scheint sich eine größere Zahl von Christen über das Verbot der Teilnahme an öffentlichen Festen und Schauspielen hinweggesetzt zu haben. Die Mehrheit der Gemeinde hat sich – und dies ist entscheidend – aller Wahrscheinlichkeit nach der *disciplina* der Großkirche unterworfen.

Der heidnischen Umwelt, die die Dissidenten naturgemäß kaum zur Kenntnis nahm, zeigten sich die Christen als eine Gruppe, die sich dem gesellschaftlichen Leben, soweit es in organisierten Bahnen verlief, gänzlich verschlossen hatte. Diese selbstgewählte Außenseiterposition, deren theologische Motivation einem Nichtchristen nicht oder nur schwer zugänglich war, darf wohl als eine Ursache für die von Tertullian oft bezeugte latente Abneigung breiter Kreise der karthagischen Gesellschaft gegen die Christen angesehen werden, die sich manchmal bis zu solch exzessiven Reaktionen wie Grabschändungen steigern konnte [126]. Daneben scheint es jedoch eine Reihe von Karthagern gegeben zu haben, die ihre christlichen Mitbürger unter kluger Respektierung ihres Glaubens aus ihrer Isolation heraus- und

---

122 Vgl. *Weismann* (Anm. 43) 104–10; z. B. idol 11,5 (CCL 2,1111 R./W.).

123 Z. B. apol 38,4; 42,7 (Becker 180–2, 196); cor 6,3 (CCL 2,1047 Kroymann); pud 7,15 (CCL 2,1293 Dekkers).

124 Spect 24,3 (CCL 1,248 Dekkers). Einige Christen waren sich sogar unsicher, ob das Betreten des Circus außerhalb der Spielzeit gestattet sei: spect 8,8 (CCL 1,234 f Dekkers), zur Interpretation vgl. *Büchner* (Anm. 108) 5.

125 Leider gibt es keine Nachrichten über die Mitgliedschaft der Christen in den verschiedenen Formen der „collegia". Der Besuch der Thermen, der in diesem Sinne nicht organisiert ist, kann außer acht gelassen werden; die Beschränkungen für Christen waren hier gering; vgl. apol 42,4 (Becker 196); cor 3,3 (CCL 2,1042 f Kroymann).

126 Z. B. apol 3,1–5; 7,3 f; 18,4; 35,8; 37,2 (Becker 66–8; 80; 122; 174; 176–8), vgl. Scap 3,1 (CCL 2,1129 Dekkers); apol 40,1 f; 49,4–6 (Becker 188, 218). Besonders der Pöbel *(vulgus)* gilt Tertullian als christenfeindlich.

dem gesellschaftlichen Leben wieder zuführen wollten; ihr Erfolg ist jedoch begrenzt geblieben [127]

3. Christen in heidnischen Familien

Das Familienleben der Christen gehört eigentlich nur am Rande zum gestellten Thema. Um jedoch den Grad der Abgrenzung von der heidnischen Umwelt bestimmen zu können, scheint es mir sinnvoll, das Problem bis in diejenigen Familien hinein zu verfolgen, in denen Christen mit heidnischen Angehörigen zusammenlebten. Solange die Kirche in Karthago eine missionierende Minderheit blieb, waren religionsverschiedene Familien nicht selten. Von den Schwierigkeiten, die einen Christen nach der Konversion in einer heidnisch gebliebenen Familie oft erwarteten, zeichnet Tertullian ein eindrucksvolles Bild: „Seine Frau, die jetzt keusch ist, verstößt der Gatte, der nicht mehr eifersüchtig zu sein braucht; seinen Sohn, der jetzt gehorsam ist, enterbt der Vater, der früher geduldig blieb; seinen Sklaven, der jetzt zuverlässig ist, verbannt der Herr, der früher Milde walten ließ." [128] Er kennt sogar Fälle, in denen Christen in Verfolgungszeiten von den eigenen heidnischen Familienangehörigen angezeigt worden sind [129].

Nach den bisherigen Ausführungen stünde eigentlich zu erwarten, daß die abgrenzende Tendenz der heidnischen Seite, wie sie Tertullian an dieser Stelle und öfter bezeugt, im christlichen Lager auf ähnliche Reaktionen traf. Dies hätte in der Konsequenz dazu geführt, daß ein Christ nach seiner Konversion den natürlichen Lebensrahmen seiner Familie verlassen mußte, wenn er sie nicht zu seiner neuen Religion mit hinüberziehen konnte. Gerade Tertullian führt die großen Schwierigkeiten vor Augen, die sich speziell im Zusammenleben einer christlichen Frau mit einem heidnischen Mann ergaben [130]. Die frühe Kirche hat jedoch die Trennung vom nichtchristlichen Ehepartner nie gefordert und eigentlich nur als *ultima ratio* bejaht, wenn die Initiative dazu vom heidnischen Teil ausging. Diese Praxis, die Tertullian auch für Karthago bezeugt [131], galt jedoch vorbehaltlos nur für Ehen,

---

127 Spect 1,3 (CCL 1,227 Dekkers); die ersten beiden Kapitel beschäftigen sich fast ausschließlich mit heidnischen Argumenten für den Schauspielbesuch an die Adresse der Christen, die sich z. T. durch erstaunlich weitgehendes Einlassen auf christliche Vorstellungen (Monotheismus, Schöpfungsglauben) auszeichnen.

128 Apol 3,4 (Becker 66).

129 Scorp. 10,11 (CCL 2,1089 R./W.)

130 Vgl. dazu bes. das zweite Buch von „ad uxorem" z. B. ux 2,3,4; 2,4,1–3; 2,6,1 f (CCL 1,388–91 Kroymann); dazu der Kommentar von *Ch. Munier*, Tertullien. A son épouse (= SourcesChrét 273) (Paris 1980).

131 Ux 2,2,7; 2,7,1 f (CCL 1,386; 391 Kroymann); mon 11,10 (CCL 2,1246 Dekkers) u. ö.

die vor der Konversion geschlossen worden waren. Wie die Kirche sich zur Eheschließung zwischen Getauften und Heiden stellte, darüber schweigen sich die Quellen mit Ausnahme eines umstrittenen Paulustextes bis zu Tertullian hin aus[132]. Dieser nimmt im 2. Buch „ad uxorem" um so entschiedener Stellung und verbietet Ehen zwischen Getauften und Heiden, ohne Ausnahmen zuzulassen. Wer dem entgegenhandelt, macht sich nach seiner Überzeugung der Hurerei schuldig und muß aus der Kirche ausgeschlossen werden[133]. Umstritten ist nun, ob Tertullian mit dieser eindeutigen und harten Forderung die Position der Großkirche wiedergibt oder eine vorhandene ablehnende Tendenz zum Verbot verschärft. Sicher ist, daß es eine Reihe von Mischehen in der karthagischen Gemeinde gegeben hat; Anlaß für Tertullians Polemik ist denn auch der neuerliche Eheschluß einer Christin mit einem Heiden: „Da also hat in unseren Tagen eine Frau ihre Ehe der Kirche entzogen und einen Heiden geheiratet, und da, wie ich mich erinnere, dasselbe schon von anderen getan wurde, so hat man sich entweder über die Verwegenheit solcher Frauen oder über die *praevaricatio* ihrer Ratgeber zu wundern."[134]

Wer sind nun diese Ratgeber? Munier sieht in ihnen die Lehrer und Presbyter Karthagos[135]. Der aus der Rechtssprache stammende, schwer zu übersetzende Begriff *praevaricatio*[136] mag dafür einen Hinweis geben. Er bezeichnet im Strafrecht „die Führung eines Strafprozesses zu dem Zwekke, den Angeklagten zur Freisprechung oder zu milderer Bestrafung zu verhelfen oder ihn dadurch vor anderweitiger Anklage zu schützen"[137]. Tertullian meint also offensichtlich, die *consiliarii* hätten die Frage der Mischehen untersucht und diese für zulässig erklärt oder als geringes De-

---

132 Vgl. dazu *J. Köhne*, Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten (Paderborn 1931) 9 f; *Munier* (Anm. 130) 41.

133 Ux 2,3,1 „Haec si ita sunt, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse et arcendos ab omni communione fraternitatis, ex litteris apostoli dicentis cum eiusmodi ne cibum quidem sumendum." (CCL 1,387 Kroymann); die Schrift gehört in die vormontanistische Zeit Tertullians. Die Ehen mit Heiden nach der Taufe werden nicht nur in ux 2 abgelehnt (vgl. mon 11,10 [CCL 2,1246 Dekkers]; cor 13,4 f [CCL 2,1061 Kroymann]; Marc 5,7,8 [CCL 1,683 Kroymann]).

134 Ux 2,2,1 (CCL 1,384 f Kroymann).

135 *Munier* (Anm. 130) 12.

136 Die Übersetzung von *Kellner*, BKV² 7,74 „Verblendung", *Munier* (Anm. 130) 125 „mauvaise foi", *W. P. LeSaint*, Tertullian. Treatises on marriage and remarriage (= Ancient Christian Writers 13) (Westminster 1956) 24 „recreant", scheinen mir wenig hilfreich zu sein; „Täuschung" würde den Tatbestand wohl eher treffen. Vgl. auch *A. Stephan*, Tertulliani ad uxorem libri duo (Den Haag 1954) 118.

137 *Th. Mommsen*, Römisches Strafrecht (Graz 1955 = Leipzig 1899) 501; im Privatrecht läßt sich der Begriff nicht belegen (ebd. 502).

likt eingestuft, um über die tatsächliche Unvereinbarkeit mit der „disciplina" hinwegzutäuschen, und seien insofern der *praevaricatio* schuldig. Tatsächlich führt er im 3. Kapitel als gegnerische Position die Meinung an, „. . . es sei zwar ein Vergehen, einen Außenstehenden zu heiraten, aber ein sehr kleines"[138]. Ob an diesen beiden Stellen die Position des Klerus der Großkirche wiedergegeben wird, bleibt soweit noch unsicher. Die Richtigkeit der Vermutung Muniers erweist erst eine Stelle aus der montanistischen Schrift „de monogamia": „. . ., damit sie (sc. die christliche Frau) nicht etwa meine, nach der Annahme des Glaubens einen Heiden heiraten zu können, wenngleich die Psychiker sich nicht einmal darum kümmern."[139] Der Vorwurf der Unbesorgtheit gegenüber der Ehe mit Heiden, den Tertullian den „psychici", wie er die Anhänger der Großkirche in montanistischer Zeit nennt[140], macht, paßt präzise zur Position der Gegner im 2. Buch „ad uxorem", die die Ehe zwischen Christen und Heiden zwar nicht billigen, aber auch nicht für ein so schweres Vergehen halten, daß die Entfernung des christlichen Ehepartners aus der Kirche notwendig wurde.

Die Großkirche hat Tertullian also offensichtlich mit seinen Bedenken nicht voll überzeugen können[141]. Sie hat zumindest in Einzelfällen Ausnahmen zugelassen, und dies sicher in Kenntnis der Tatsache, daß es speziell für christliche Frauen schwer war, in einem nichtchristlichen Haus ihre religiösen Verpflichtungen zu erfüllen, und sie besonders in Verfolgungszeiten oft erhöhter Gefahr ausgesetzt waren[142].

Im familiären Bereich scheint die Kirche nicht einmal den vielfältigen Gefahren, die die Verwurzelung des häuslichen Alltagslebens in der heidnischen Religiosität mit sich brachte, allzu großes Gewicht beizumessen. Dies wird schlaglichtartig deutlich, wenn Tertullian direkt nach der Polemik gegen die öffentlichen Feste auf die Familienfeste zu sprechen kommt: „Was die Verpflichtungen bei Privat- und Familienfesten angeht, z. B. dem der

---

138 Ux 2,3,2 (CCL 1,387 f Kroymann); der Kontext läßt darauf schließen, daß diese Stellungnahme im Zusammenhang der Diskussion darüber gemacht wurde, ob Christen nach einer Eheschließung mit Heiden zu exkommunizieren seien.

139 Mon 11,10 (CCL 2,1246 Dekkers); vgl. auch mon 11,1 (CCL 2,1244 Dekkers).

140 Vgl. dazu *Barnes* (Anm. 21) 44.

141 Zur Praxis der Kirche nach Tertullian vgl. Cyprian, de lapsis 6 (CCL 3,223 Bévenot) bezeugt häufige Mischehen in Karthago, hält sie aber für einen Mißstand (vgl. auch ders., Ad Quirinum 3,62 [CCL 3,153 f Weber]); *Köhne* (Anm. 132) 20–6; *A. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig ⁴1924) 67; *Chartier* (Anm. 41) 327 f.

142 Dies gilt bes. für vermögende christliche Frauen, die in der Gemeinde schwer einen Ehemann aus derselben sozialen Schicht fanden und leicht in die Hände von Mitgiftjägern fallen konnten (ux 2,5,3; vgl. 2,7,3 [CCL 1,390.391 f Kroymann]).

toga pura[143], den Sponsalien[144], den Nuptialien[145], den Nominalien[146], glaube ich nicht, daß eine Gefahr vom Anhauch des Götzendienstes, der dabei vorkommt, zu fürchten ist."[147] Er meint, entscheidend seien die familiären Anlässe der Feiern, und diese trügen eben nicht den Makel der Idololatrie. Nicht einmal die Notwendigkeit, bei den Opfern, die gewöhnlich mit diesen Familienfesten verbunden waren, anwesend zu sein, ist für ihn ein Teilnahmehindernis. Wenn die Einladung nicht „zum Opfer" lautet und der Christ das Opfer nicht aktiv vollzieht, will er gegen die passive Teilnahme nichts einwenden[148]. Kriterium für die Erlaubtheit der Teilnahme ist also der formale Anlaß der Einladung. Tertullian bedauert zwar die Notwendigkeit der passiven Teilnahme an den Opfern: „Wenn wir doch nicht sähen, was uns zu tun verboten ist. Aber weil das Böse die Welt so mit Götzendienst eingekreist hat, ist es erlaubt, anwesend zu sein bei den Vorgängen, die wir einem Menschen, nicht einem Idol schuldig sind."[149] Das Zugeständnis, das Tertullian hier macht, ist angesichts der Kompromißlosigkeit, mit der er im öffentlichen Leben stets nach den geringsten Spuren von Idololatrie sucht, überraschend. Würde er dieselben Kriterien – Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Teilnahme, Anlaß der Veranstaltung – auf die übrigen Passagen von „de idololatria" anwenden, könnte wohl kaum einer seiner Beweisgänge standhalten. Von daher drängt sich die Vermutung auf, daß – ähnlich wie bei der Frage des Schulbesuchs christlicher Kinder – nicht das von Tertullian herausgestellte Fehlen der Idololatrie, sondern die praktischen Notwendigkeiten des Familienlebens die ausschlaggebende Rolle für die nachsichtige Beurteilung der Familienfeste spielen. Das Leben in den nichtchristlichen Familien war offensichtlich noch so stark von heidnischer Religiosität geprägt, daß die konsequente Distanzierung christlicher Familienmitglieder von jeder idololatrischen Praxis oft nur um den Preis der Lösung aus den familiären Bindungen durchzuführen war. Dies aber hat die Kirche weder gefordert noch auch nur für

---

143 Am Fest der „toga pura" oder „toga virilis" wurde dem jungen Römer die Männertoga angelegt; es stellt die formelle Reifeerklärung im Alter von 14–16 Jahren dar, die oft am Fest der Liberalien vollzogen wurde; es ist mit einer Reihe von religiösen Handlungen verknüpft (vgl. *H. Blümner*, Die römischen Privataltertümer (= Handbuch der Altertumswissenschaft 4,2,2) (München 1911) 335–8 und *J. Marquardt*, Das Privatleben der Römer 1 (Leipzig ^{2}1886) 123–33).

144 Das Verlobungsfest; vgl. *Blümner* (Anm. 143) 345 f; *Marquardt* (Anm. 143) 39–42.

145 Das Hochzeitsfest ist ebenfalls stark mit religiösen Handlungen verknüpft; vgl. *Blümner* (Anm. 143) 346–61; *Marquardt* (Anm. 143) 142–57.

146 Der „dies nominalium" oder „dies lustricus", der Tag der Namensgebung des Kindes, 8 bzw. 9 Tage nach der Geburt, war ebenfalls stark mit religiösen Handlungen verknüpft (vgl. *Marquardt* (Anm. 143) 83–6; *Blümner* (Anm. 143) 303 f).

147 Idol 16,1 (CCL 2,1117 R./W.).

148 Idol 16,2–5 (CCL 2,1117 R./W.).

149 Idol 16,4 (CCL 2,1117 R./W.).

wünschenswert erachtet. Der Christ sollte in seinem alten Lebenszusammenhang bleiben, selbst auf die Gefahr hin, manchmal ungute Kompromisse schließen zu müssen. Nicht einmal die mehr oder weniger freiwillige Wahl eines nichtchristlichen Ehepartners hat sie durch Exkommunikation sanktioniert, in Einzelfällen vielmehr unter dem Druck sozialer Gegebenheiten[150] sogar als kleines Vergehen ausdrücklich geduldet.

4. Ergebnis

In die drei Bereiche des städtischen Lebens, die hier vorgestellt wurden, waren die Christen in sehr unterschiedlichem Grade integriert. Während sie das organisierte gesellschaftliche, besonders auch gesellige Leben mehr oder weniger konsequent mieden, nahmen sie am Wirtschaftsleben der Stadt von wenigen Randbereichen abgesehen in vollem Maße teil und zogen sich auch nach der Konversion nicht aus ihren heidnisch gebliebenen Familien zurück.

Von einem generellen Rückzug aus dem städtischen Leben kann also keine Rede sein. Wie kommt es aber zu dieser unterschiedlichen Haltung in den verschiedenen Bereichen? Es hat sich gezeigt, daß das Verbot der Idololatrie ein wichtiges, nicht aber das entscheidende Abgrenzungskriterium ist. Tertullian erweitert den Bedeutungsumfang von „idololatria" in solchem Maße, daß das Verbot nicht mehr konsequent angewandt werden kann. Im Falle der christlichen Schüler und der heidnischen Familienfeste zeigt sich, daß er die Notwendigkeiten der wirtschaftlichen Existenz und des Familienlebens unter Hintanstellung seiner theologischen Bedenken anerkennen muß. Wollten die Christen nicht wie die Qumrangemeinde aus ihrer Stadt ausziehen und ein gleichsam klösterliches Leben in wirtschaftlicher Autarkie führen – und dafür gibt es bei Tertullian nicht den geringsten Hinweis –, dann waren sie gezwungen, am wirtschaftlichen Leben ihrer Heimatstadt teilzunehmen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Wollten sie nicht ihre Familien verlassen und eine eigene christliche Lebensgemeinschaft gründen, so waren auch diejenigen, deren Familien nicht zum Christentum konvertiert waren, trotz aller Schwierigkeiten gezwungen, in ihren alten Lebenszusammenhängen zu verbleiben, zumal eine Loslösung aus dem Familienverband in vielen Fällen mit großen wirtschaftlichen und rechtlichen Schwierigkeiten verbunden war. Der weitgehenden Kompromißbereitschaft im Bereich des Wirtschafts- und Familienlebens steht nun das strikte Verbot der Teilnahme am organisierten gesellschaftlichen Leben der Stadt gegenüber. Es legt sich die Frage nahe, warum Tertullian – ebenso wie die kirchliche *disciplina* – gerade hier unerbittlich bleibt.

---

150 Vgl. dazu *Munier* (Anm. 130) 42.

Einmal spielen sicherlich die von ihm hauptsächlich ins Feld geführten idololatrischen und moralischen Bedenken eine wichtige Rolle. Denn das organisierte gesellschaftliche Leben war stärker noch als die Wirtschaft und die Familien von den Formen der heidnischen Religiosität durchdrungen. Zudem konnten die Christen sich vom politischen Leben, den Festen und *spectacula* leichter distanzieren, weil sie – anders als der Beruf und die Familie – nicht lebensnotwendig waren.

Sicherlich nicht unwillkommen war der Kirche auch, daß das Verbot der Teilnahme an einem so wichtigen Bereich des städtischen Lebens Freiräume schuf, die sie für ihre eigenen Aktivitäten beanspruchen konnte. Für den Bereich des kultischen Lebens in engerem Sinne versteht sich das von selbst. Aber auch für die heidnischen Feste dient Tertullian den Adressaten der Schrift „de idololatria" ausdrücklich die Sonntage und die Festzeit zwischen Ostern und Pfingsten als christlichen Ersatz an[151]. Für die gemeinsamen Festgelage bot sich ebenfalls ein christliches Pendant an. Die karthagischen Agapefeiern unterschieden sich hinsichtlich des Aufwandes zumindest in den Augen der heidnischen Kritiker und des montanistisch gewordenen Tertullian in nichts von den oft kritisierten paganen Festmählern[152]. Dem Ehrgeiz eines Christen stand analog zum *ordo decurionum* der *ordo ecclesiasticus* offen, der bei allen Unterschieden doch erstaunliche, besonders auch terminologische Übereinstimmungen aufwies[153]. Von daher wird auch verständlich, warum Tertullian christliche Bewerber um Magistratsämter explizit auf die Kirche als den angemessenen Ort für ihre Aktivitäten verweist[154]. Lediglich für die *spectacula* ließ sich in der Kirche kein wirkli-

151 Idol 14,7 (CCL 2, 1115 R./W.).

152 Gegen den heidnischen Vorwurf des verschwenderischen Aufwandes bei den Agapefeiern argumentiert Tertullian – noch als Glied der Großkirche – in Apol 39,14–9 (Becker 186–8); hier und apol 35,2 (Becker 172) Kritik an den heidnischen religiösen Festmahlzeiten. Die Kritik des montanistischen Tertullian an Aufwand und Unmoral bei den Agapefeiern der Großkirche findet sich in ieiun 17,1–5 (CCL 2,1276 R./W.).

153 Zur Terminologie (z. B. *ordo, ordinatio, ordinare, adlectio, adlegere, honor*) vgl. *H. Janssen*, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (= Latinitas Christianorum Primaeva 8) (Nijmegen 1938) 44–9; zum Problem insgesamt *A. v. Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten 3 Jh. (Darmstadt 1980 = Leipzig 1910) 103 mit der Vermutung, daß die Organisation der kirchlichen Ämter „als Rivale der städtischen Verfassung" wirkt, „wenn sie auch ohne diese bewußte Absicht und nicht als Nachbildung entstanden ist. Aber daß sie der städtischen Verfassung so ähnlich wurde, ist doch kein bloßer Zufall."

154 Cor 13,1 f (CCL 2,1060 Kroymann) „Sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen ecclesia est Christi. Illius es conscriptus in libris vitae. Illic purpurae tuae, sanguis domini, et clavus latus in cruce ipsius; illic secures, ad caudicem iam arboris positae; illic virgae, ex radice Iesse." Wenn er den angesprochenen Christen vorhält, sie hätten ihre *ordines, magistratus* und *curia* schon in der Kirche gefunden und seien analog zur Aufnahme ins *album* der Stadt *in libris vitae* eingetragen, bietet er ihnen zwar noch nicht explizit als Ersatz für die angestrebten politischen kirchliche Ämter an, will aber offensichtlich ihre Aktivitäten in den kirchlichen Bereich umleiten.

cher Ersatz finden. So sehr sich Tertullian in seiner Schauspielschrift auch bemüht, für die einzelnen Gattungen christliche Pendants aufzuweisen, das große rhetorische Feuerwerk kann über die Künstlichkeit seiner Analogien nicht hinwegtäuschen [155]. Für die übrigen hier aufgeführten Bereiche des organisierten gesellschaftlichen Lebens konnte die Kirche jedoch analoge eigene Aktivitäten anbieten, auch wenn diese oft eine geringere Anziehungskraft hatten als ihre heidnischen Gegenstücke. Von daher mag es gerechtfertigt sein, in der Abgrenzung vom organisierten öffentlichen Leben auch einen Versuch der inneren Stärkung der Kirche zu sehen. In der Konsequenz führt dies dazu, daß die Kirche für ihre Gläubigen partiell an die Stelle des herkömmlichen städtischen Lebens trat.

155 Spect. 29,1–30,7 (CCL 1,251–3 Dekkers) vgl. dazu *Weismann* (Anm. 43) 107–10 u. *Brox* (Anm. 47) 274–6.

Parusie Christi oder Triumph der Gottesmutter?

Anmerkungen zu einem Relief der Tür von S. Sabina in Rom*

Von PETER MASER

Unter dem Pontifikat Coelestins I. (422–432) entstand die Kirche der S. Sabina auf dem Aventin, deren reich skulptiertes Hauptportal die Forschung seit langem beschäftigt[1]. Durch die jüngst vorgelegte Untersuchung von G. Jeremias [2], die insbesondere durch ihre vorzüglichen Abbildungen besticht, dürfte die Debatte über dieses „größte, bedeutendste und qualitätvollste unter den uns erhaltenen Werken altchristlicher Holzplastik“[3] erneut aufleben, zeigt doch auch diese Arbeit erneut, wieviele Probleme hier noch einer überzeugenden Lösung harren.

Im folgenden soll versucht werden, die Deutung eines Reliefs der Tür von S. Sabina zu präzisieren, dem im Lauf der Zeit die unterschiedlichsten Bezeichnungen beigelegt worden sind. K. Wessel betitelte es als „incoronatio ecclesiae“[4], während sich z. B. Frau Jeremias zu der Bezeichnung „Parusie“ entschloß[5].

***Der Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser im Rahmen eines Studienaufenthalts im Collegio Teutonico Santa Maria in Campo Santo im November 1981 gehalten hat. Den Mitgliedern des Collegs sei auch an dieser Stelle für die gewährte Gastfreundschaft gedankt, ebenso auch der Gerda-Henkel-Stiftung in Düsseldorf, die diesen Aufenthalt durch ein großzügiges Stipendium überhaupt erst ermöglichte.**

1 Für die Kenntnis der älteren Forschung ist noch immer *J.-J. Berthier,* La porte de Sainte-Sabine à Rome. Étude archéologique (Freiburg 1892) von Interesse. Grundlegende Bedeutung gewann *J. Wiegand,* Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina auf dem aventinischen Hügel zu Rom (Trier 1900). Leider viel zu wenig beachtet wird die nur in einer maschinenschriftlichen Fassung vorliegende Dissertation von *K. Wessel,* Zu den Tafeln der Holztür von Santa Sabina zu Rom. Ikonographie, Meisterscheidung, Lokalisierung und Rekonstruktion der ursprünglichen Anordnung (Berlin 1949). Vgl. zur Lit. insgesamt auch *M.-D. Darsy,* Bibliographie chronologique des études publiées sur les portes de Sainte-Sabine (Rom 1955). Die offensichtlich kaum zu beschaffende Pariser Dissertation von *S. Tsuji,* Etude iconographique des reliefs des portes de Sainte-Sabine à Rome (1961) wurde nur ausschnittweise im Druck veröffentlicht; vgl. *S. Tsuji,* Les portes de Sainte-Sabine. Particularités de l'iconographie de l'Ascension, in: CahArch 13 (1962) 13–28; die Publikation zur Darstellung des Durchzugs durch das Rote Meer, die in Orient 8 (1972) 53 ff. erschienen sein soll, war mir nicht zugänglich.

2 *G. Jeremias,* Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom (= Bilderhefte d. Dtsch. Archäologischen Instituts Rom 7) (Tübingen 1980).

3 *Wessel* (Anm. 1) 4.

4 Vgl. ebd. 102 ff.

5 Vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 80 ff.

Die im allgemeinen gut erhaltene Tafel in einem Format von etwa 79 × 33 cm zeigt eine deutlich in zwei Zonen gegliederte Darstellung. In der oberen erscheint der jugendlich-bartlose Christus in einer kreisförmigen Gloriole, die als Kranz gestaltet ist; rechts von ihm ein großes „Alpha", links von ihm das „Omega". In der linken Hand trägt Christus eine geöffnete Buchrolle, auf der das Akrostichon ICHYTH (?) zu erkennen ist[6]. In den vier Ecken des oberen Feldes werden die vier apokalyptischen Wesen Adler, Löwe, Mensch und Stier sichtbar.

In der unteren Zone steht unter einer halbkreisförmigen Bogenfläche, auf der neben fünf eingeritzten Sternen – von denen sich der eine durch besondere Größe auszeichnet – Sonne und Mond in sehr großflächiger Manier gegeben sind, eine Gruppe von drei Personen, die auf ein von einem Kreis umschlossenes Kreuz „reagiert". Die Frauengestalt in der Mitte, mit Tunika und als Schleier über den Kopf gebreiteter Pella bekleidet, hält den Kopf zu dem Kreuz gewendet und beide Arme erhoben. Rechts von dieser Frau ist ein Mann postiert, der in der Rechten eine geschlossene Buchrolle hält, während die Linke zum Kreuz hin sich ausstreckt und es zu berühren scheint. Er trägt wie sein Pendant auf der linken Seite der Frauengestalt Tunika und Pallium. Der Mann links von der Mittelfigur ist völlig entsprechend dargestellt, nur streckt er – dem Gesetz der Symmetrie gehorchend – den rechten Arm dem Kreuz entgegen, auch fehlt ihm die Buchrolle[7].

Daß das Relief eine eschatologisch-apokalyptische Thematik hat, wird heute fast allgemein nicht mehr bezweifelt. Der jugendliche Christus, umgeben von dem Tetramorph nach Ez. 1,10 und Ap. 4,6–7[8] und zwischen den als Zeichen „der als Anfang und Ende ewig seienden Gottheit" stehenden Buchstaben „Alpha" und „Omega"[9] in der Kranz-Gloriole, die als Symbol des Sieges und Triumphes aufgefaßt werden muß[10], erscheinend, ist der erhöhte Christus und Weltenherrscher. Die erhobene Rechte dieses Christus hat H. P. L'Orange als Geste, die ursprünglich dem Sol Invictus zu eigen war, bezeichnet[11], womit allerdings für die Interpretation dieser Dar-

[6] *F. J. Dölger,* IXΘYC. Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit, Bd. 1 (Münster ²1928) 213, liest IXYΘCP (nach Autopsie) und kommentiert: „Die Buchstabenreihe bietet also vollständig das gleiche wie die IXΘYC-Formel, sie verrät zudem in Anordnung und Kürzung einen des Griechischen kundigen Künstler. Der Versuch, von der Formel IXYΘCP aus, den ... byzantinischen Ursprung der Türe von S. Sabina zu bestreiten, muß mißglückt genannt werden." Vgl. dazu allerdings die klärenden Hinweise bei *Jeremias* (Anm. 2) 83 f., wonach IXYΘC zu lesen ist!

[7] Nach den vorliegenden Abbildungen ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie von Anfang an fehlte.

[8] Vgl. *A. C. Soper,* The Italo-Gallic School of Early Christian Art, in: Art B 20 (1938) 145-192, bes. 167 f. Anm. 69.

[9] Vgl. *G. Kittel,* in: ThWNT 1, S. 1.

[10] Vgl. u. a. *K. Baus,* Der Kranz in Antike und Christentum (= Theophaneia 2) (Bonn 1940) passim.

[11] Vgl. *H. P. L'Orange,* Sol invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose, in: SO 14 (1935) 86-114.

stellung wenig gewonnen ist, denn Christus wird hier ganz eindeutig bei einer Handlung gezeigt, die nichts mit dem Sol Invictus zu tun hat, wohl aber auf den bekannten Bildtyp der Traditio Legis verweist.

Üblicherweise zeigt die Traditio-Legis-Darstellung eine Dreifigurengruppe: in der Mitte der auf dem Paradiesesberg thronende bärtige Christus, der die Rechte erhoben hält und mit der Linken eine geradezu demonstrativ geöffnete Buchrolle vorweist, die der von rechts herankommende Petrus in einem Bausch seines Gewandes aufzunehmen bereit ist. Links davon steht Paulus und akklamiert dem Geschehen. Dazu bemerkt F. Nikolasch: „Kaum ein Thema unter allen Bildkompositionen der frühchristlichen Kunst ist bis heute so stark im Mittelpunkt der Diskussion und damit auch in seiner Deutung umstritten geblieben wie die Darstellung der sogenannten ‚Traditio legis'."[12]

Lange Zeit hatte sich die Auffassung halten können, hier werde die Behauptung einer Primatstellung des Petrus als des römischen Erzmärtyrers im Bilde ausgedrückt[13]; ebenso wurde die Szene als Illustrierung des Missionsauftrages verstanden[14]. Diese und andere Erklärungsversuche[15] müssen seit dem grundlegenden Aufsatz von W.N. Schumacher aus dem Jahre 1959[16] als überholt gelten, da Schumacher durch sorgfältige Aufarbeitung der formalen Elemente der Komposition der Nachweis gelang, daß es sich nicht um einen Akt der Gesetzesübergabe *(largitio)* handeln könne, da bei solcher Handlung der das Gesetz Überreichende, der Kaiser also, immer als Sitzender gezeigt werde. Die stehende Haltung weise auf den Vorgang der „*Allocutio*" hin, bei der die Hauptfigur die Rechte im Redegestus (!) erhoben hält, worauf die Hörerschaft mit ebenfalls erhobener Rechter als Zeichen der „*Acclamatio*" reagiert. Hinter dem Bildtyp der Traditio Legis steht also das höfische Repräsentationsbild der „*Allocutio*"[17].

Zur Buchrolle, die Christus auf allen Darstellungen am oberen Ende mit der Linken festhält, so daß der auf ihr geschriebene Text lesbar sein muß und sie von Petrus mit ehrfurchtsvoll verhüllten Händen entgegengenommen werden kann, bemerkt Schumacher unter Verweis auf das Mosaik von S. Costanza in Rom, wo der Text „*DOMINUS PACEM DAT*" zu lesen

---

12 Vgl. *F. Nikolasch*, Zur Deutung der „Dominus-legem-dat"-Szene, in: RQ 64 (1969) 35–73, bes. 35.

13 So noch *C. Davis-Weyer*, Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge, in: Münchner Jb. der bildenden Kunst, 3. Folge, Bd. 12 (1961) 7-45, bes. 29f.

14 Vgl. *J. Kollwitz*, Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms, in: RQ 44 (1936) 45-66; *ders.*, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit (Berlin 1941) 156ff.

15 Zur älteren Lit. vgl. neben dem in der nächsten Anm. genannten Aufsatz von Schumacher auch *M. Sotomayor*, Über die Herkunft der „Traditio legis", in: RQ 56 (1961) 215–230, und *ders.*, S. Pedro en la iconografia paleocristiana (Granada 1962) bes. 130 ff.

16 Vgl. *W. N. Schumacher*, „Dominus legem dat", in: RQ 54 (1959) 1-39.

17 Damit ist zugleich auch der Hinweis von *L'Orange* (Anm. 11) gegenstandslos geworden, der in der erhobenen Rechten eine Geste des Sol Invictus wiedererkennen wollte.

ist, daß die eigentliche Textfassung, wie durch zahlreiche Repliken zu belegen sei, „*DOMINUS LEGEM DAT*" gelautet haben müsse. *PAX* und *LEX* seien austauschbar und der Sinn der Darstellung ganz unverkennbar: Es geht um eine Wiedergabe des Herrn, der als der Auferstandene in seiner göttlichen Herrlichkeit erscheint. Petrus tritt als erster der „Augenzeugen seiner Majestät" auf, um die Unterweisung seines Herrn zu empfangen, die durch die Buchrolle versinnbildlicht wird. Paulus darf an diesem Akt teilnehmen, weil nach dem Zeugnis von 1. Kor. 15,4–8 der Auferstandene „zuletzt von allen" auch ihm – „gleichsam als der Fehlgeburt" – erschienen ist. Wenn für Schumacher demnach die historische Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus im Vordergrund steht, so billigt er der Traditio Legis doch auch einen eschatologischen Aspekt zu, insofern hier der Glaube an die Auferstehung Christi die Auferstehung der Christen notwendigerweise miteinschließe, wodurch sich dann auch die starke Verbreitung der Traditio Legis im funeralen Bereich erklären lasse.

In einem kurz darauf erschienenen Aufsatz hat Schumacher dann auch den Ort festzumachen versucht, von dem aus dieses Thema seinen Ursprung nahm. Das plötzliche Auftreten der Komposition in unterschiedlichen Techniken und ikonographischen Zusammenhängen nach der Mitte des 4. Jh.s innerhalb Roms und seines Umkreises läßt an die Entstehung in einer römischen Basilika denken. Die Datierung des Bildtyps ebenso wie die Bevorzugung des Petrus weisen – nach Schumacher – auf die Apsis von Alt-St. Peter hin[18].

Trotz des beigebrachten reichhaltigen Materials und der geistvollen Argumentationsweise vermag Schumachers Interpretation doch nicht in jeglicher Hinsicht wirklich zu überzeugen. Wenn der Autor in seinem Artikel „Traditio Legis" des „Lexikons der christlichen Ikonographie" ausdrücklich bemerkt: „Die apokalyptischen Motive bleiben unverständlich"[19], so weist er selber auf jene Bezüge hin, die in seiner Deutung zu kurz gekommen sind.

Es ist F. Nikolasch[20] und Y. Christe[21] zu danken, daß Schumachers grundlegende Interpretation kritisch geprüft und wesentlich erweitert wurde. Insbesondere Nikolasch stellt – angesichts der Tatsache, daß die Entwicklung des Traditio-Legis-Bildes zunächst fast ausschließlich in der Sarkophagplastik, also im funeralen Bereich, zu beobachten ist – die naheliegende Frage: „Müßte nicht eigentlich ein viel tieferer Hintergrund in dieser Bildkomposition verborgen sein, der diesen Christen unmittelbar etwas zu sagen hatte, etwas, was sie persönlich betraf, was über die Darstellung eines historischen Ereignisses weit hinausgeht. Sicher ist für Schumacher die

---

18 Vg. *W. N. Schumacher*, Eine römische Apsiskomposition, in: RQ 54 (1959) 137-202.
19 Vgl. LexChIk 4, 349.
20 Vgl. *Nikolasch* (Anm. 12) 35-73.
21 Vgl. *Y. Christe*, Apocalypse et „Traditio legis", in: RQ 71 (1976) 42-55.

Bildkomposition zugleich auch ein Typus des Auferstehungsbildes und weist dementsprechend auch eine eschatologische Komponente auf, insofern als die Auferstehung Christi Typus und conditio sine qua non der Auferstehung von den Toten in der Parusie darstellt. Sollte man aber nicht eher von der Überlegung ausgehen, daß den Christen primär dieser eschatologische Aspekt am Herzen liegen müßte, daß somit auch die eschatologische Komponente als der primär dominierende Aspekt der Bildkomposition in Erscheinung treten muß?"[22]

In überzeugender Weise hat Nikolasch dargelegt, daß der Bildtyp der Traditio Legis voller eschatologischer bzw. apokalyptischer Bezüge ist. Er verweist auf die oft begegnende Palmenlandschaft als Hinweis auf die Herrlichkeit des Paradieses; den Phönix als Symbol für Auferstehung und Unsterblichkeit; den Standort Christi auf einem Hügel, der nach Ap. 14, 1 der Berg Zion ist, auf dem das apokalyptische Lamm mit den hundertundvierundvierzigtausend steht; auf die gelegentlich angedeuteten Wolken als Sinnbild des Himmels bzw. als Hinweis auf den, der da wiederkommen soll auf den Wolken des Himmels zum Gericht[23]. Ebenso ist das Zugegensein des Paulus unter eschatologischem Aspekt eher sinnvoll zu machen. Petrus und Paulus erscheinen als „Typen der Kirche aus Juden und Heiden" vor ihrem erhöhten Herrn[24]. Dieser Gedanke läßt sich nicht nur aus der literarischen Überlieferung hinlänglich erhärten, sondern ist ebenso in der Kunst der frühen Christenheit ausgedrückt worden, nicht zuletzt und gerade auch in S. Sabina!

Fraglich erscheint allerdings der Versuch Nikolaschs, die Deutung der Buchrolle in der Linken Christi ganz entschieden auf die *PAX*, die durch Christus zwischen Juden und Heiden in „der universalen Heilsgemeinschaft der Kirche" gestiftet worden ist, zu beziehen [25]. Hier kommt möglicherweise eine moderne Interessenlage dem Historiker in die Quere. Auch die Monumente dürften eher dafür sprechen, daß Christus hier *seine LEX*, nämlich sein *EUANGELION*, das dann selbstverständlich auch *PAX* ist, verkündet als Gebot und Verheißung an die Vollgemeinschaft der Kirche, die durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus repräsentiert wird. Das Problem einer Kirche aus Heiden *und* Juden dürfte trotz der von Nikolasch beigebrachten Textbelege im Rom des 4. Jh.s nicht mehr so bedrängend gewesen sein, daß es eine Bildkomposition von so exemplarischem Anspruch, wie die Traditio Legis es nun einmal ist, hätte durchsetzen können. Vor allem aber wäre ein so akzentuiertes Traditio-Legis-Bild wohl kaum imstande gewesen, sich im funeralen Bereich derartig überzeugend auszugestalten.

---

22 *Nikolasch* (Anm. 12) 38 f.
23 Ebd. 39 f.
24 Ebd. 48 ff.
25 Ebd. 63 ff.

Kehren wir nach diesem unumgänglichen Exkurs zur Deutung der Traditio Legis zu dem Relief von S. Sabina zurück, so wird sofort deutlich werden, daß hier Elemente der Traditio Legis um die Wende vom 4. zum 5. Jh. in Richtung auf einen Bildtyp des 6. Jh.s, nämlich den des östlichen „Himmelfahrtsbildes", wie ihn der Rabulas-Kodex aus der 2. Hälfte des 6. Jh.s in vollendeter Form überliefert hat, weiterverarbeitet worden sind. Die streng dreifigurige Komposition der Tradito Legis ist hier zu einer vierfigurigen Szene, die in zwei Zonen aufgegliedert wurde, erweitert worden. Diese Beobachtung gibt uns wohl das Recht, die Tafel von S. Sabina zunächst vor dem Hintergrund der Traditio-Legis-Deutung zu interpretieren. Die spezifische Aussage dieses Reliefs wird dann durch die Erklärung der hinzugekommenen vierten Figur, der Frauengestalt zwischen den Aposteln, gesichert werden müssen.

Ohne hier auf den östlichen Typ des Himmelfahrtsbildes im einzelnen einzugehen, ist festzustellen, daß das Relief von S. Sabina die eschatologische Theophanie des erhöhten Christus der Traditio Legis gewissermaßen dadurch intensiviert, daß sie dessen Gestalt in eine als Kranz gestaltete Gloriole einfügt, für die es bisher nur eine einzige Parallele gibt. Das Kuppelmosaik von Hosios Georgios in Saloniki, das heute nur noch indirekt zu erschließen ist, zeigte gleichfalls einen nimbierten Christus mit erhobener Rechten[26]. Das ursprüngliche Siegesemblem des Kranzes wurde hier mit der Gloriole so verbunden, daß die Deutung naheliegt, der in der Auferstehung von den Toten sieghafte Christus grenze durch die Gloriole seine göttliche Sphäre auch von den ihn umgebenden himmlischen Wesen ab. Aus der Traditio Legis stammt auch die geöffnete Buchrolle in der Linken Christi, die hier ganz sicher nicht als „Rolle des Gesetzes" schlechthin verstanden werden darf, sondern eher als „plakatives Attribut" des Erhöhten. Insofern ist das Akrostichon ICHYTH (?) dort am richtigen Platz, verkündet es doch nichts anderes als den Kern des „neuen Gesetzes", des Evangeliums: *IHCOYC XPICTOC YIOC ΘEOY (CΩTHP).*

„Alpha" und „Omega" weisen nach Ap. 1,8 und 21,6 auf die Allmacht Gottes und nach 22,13 auf die Christi hin, wurden aber später ausschließlich auf Christus, der als der Sohn in der Einigkeit mit dem Vater und dem Geist in Ewigkeit regiert, bezogen, so daß die christliche Kunst die beiden apokalyptischen Buchstaben nur in Verbindung mit der Gestalt Christi kennt. Gleichsam die eschatologische Szenerie des oberen Bildfeldes der Parusie-Tafel noch unterstreichend, erscheint der Tetramorph, der ohne Unterlaß vor dem endzeitlichen Herrn bekennt: „Heilig, heilig, heilig ist

26 Vgl. *F. Valentien*, Frühchristliche und frühmittelalterliche Voraussetzungen für eine Majestas-Darstellung des 12. Jahrhunderts, in: Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten (FS J. Kollwitz)(=RQ.S 30 [1966]) 285–292 und Taf. 71a; *A. Grabar*, À propos des mosaïques de la coupole de Saint-Georges à Salonique, in: CahArch 17 (1967) 59–81.

Gott der Herr, der Allmächtige, der da war und der da ist und der da kommt." (Ap. 4,8).

Wäre durch diese Details das eschatologische Grundverständnis der S. Sabina-Tafel bereits ausreichend gesichert, so lassen sich nun doch noch zwei weitere ikonographische Einzelzüge aufweisen, durch die diese Auffassung zusätzlich gestärkt wird. Das „Verbindungsglied" zwischen der oberen und der unteren Zone bildet eine halbkreisförmige Bogenfläche, die durch die Gestirne als das Himmelsgewölbe gekennzeichnet wird. Die Funktion des Caelus ist keineswegs unumstritten. G. Jeremias z. B. glaubte eine komplizierte Dreiteilung der Gesamtkomposition zu erkennen: Christus in der himmlischen Zone, die Gestirne (mit dem Caelus) als Zeichen der „planetarischen Sphäre" und die „drei Gestalten in der irdischen Sphäre"[27]. Eine solche Dreiteilung wird aber sofort überflüssig, wenn man einen Blick zurück in die Ikonographie der Traditio Legis wirft. Auf zumindest zwei Darstellungen der Traditio Legis, nämlich dem Sarkophag Lat. 174 im Baptisterium von Neapel und auf einem verlorengegangenen Fresko der Priscilla-Katakombe[28], wird der Paradiesesberg, auf dem nach Ap. 14,1 das eschatologische Lamm steht, durch den Caelus ersetzt, so daß Nikolasch feststellen konnte: „So ist also in unserer Bildkomposition (d. i. die Traditio Legis, P. M.) der Paradiesberg durch eine Darstellung des Himmelsgewölbes oder auch der Sphärenkugel ersetzbar wie auch umgekehrt."[29] Genau dieses ist auf der Parusie-Tafel von S. Sabina geschehen, wohl doch deshalb, um den endzeitlichen Charakter der Darstellung noch ein weiteres Mal zu verstärken.

Aber damit nicht genug! Auf die Fläche des Himmelsgewölbes setzte man neben fünf Sterne die Bilder von Sonne und Mond, und das in einer so auffälligen Weise, daß als fast sicher unterstellt werden darf, hier solle mehr als nur ein Abbild der Himmelskörper schlechthin gegeben werden. Sonne und Mond erscheinen hier gleichsam ins Riesige vergrößert, was der Künstler dadurch veranschaulicht hat, daß er in die überdimensionierten Flächen dieser Gestirne ihre kleinere „Normalform" einarbeitete [30].

---

[27] Vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 85 f.

[28] Vgl. die Skizze bei *J. Wilpert*, Pitture delle Catacombe (Freiburg i. Br. 1903) 213.

[29] *Nikolasch* (Anm. 12) 42.

[30] *R. Delbrueck*, The Acclamation Scene on the Doors of Santa Sabina, in: ArtB 31 (1949) 215-217, hat die interessante Frage aufgeworfen, ob das in die große Sonnenscheibe eingeschriebene Gebilde als „a Hand of God speaking to Mary out of the sun" verstanden werden könne. Eine genaue Betrachtung läßt allerdings eine solche Vermutung kaum zu. Ganz eindeutig ist hier nicht eine „Hand" zu erkennen, sondern eine verkleinerte Nachbildung eben jener Sonnenscheibe, in die die „kleine Sonne" eingefügt worden ist. Aber auch in ikonographischer Hinsicht muß eine solche Deutung abgelehnt werden. Die eindeutige Zentralfigur der Gesamtkomposition ist der erhöhte Christus, wodurch das Gesamtrelief eine vertikale Ausrichtung erhält. Nähme man Delbruecks Vorschlag an, würde Gott gleichsam von der Seite her „dazwischensprechen"; diese Vorstellung, die auch theologisch kaum nachzu-

Wenn aber Sonne und Mond hier in „Übergröße" gegeben werden und die eschatologische Ausrichtung des Reliefs nicht mehr zu bezweifeln ist, erweisen sich die Gestirne eindeutig als Inventarstücke der eschatologisch-apokalyptischen Szenerie[31]. Diese Auffassung scheint der Gesamtkomposition auch deshalb angemessen, weil in dem Moment der endzeitlichen Offenbarung des erhöhten Christus nach der Auffassung der Heiligen Schrift und der Väterexegese die Begrenzung innerhalb des Kosmos in eine himmlische, eine planetarische und die irdische Sphäre hinfällig werden und der gesamte Kosmos zum Schauplatz der Epiphanie Christi wird.

Für diese Interpretation mag auch noch eine weitere Überlegung sprechen. Der Künstler, der – an welchem Ort auch immer – die unvergleichliche Szenerie aus unterschiedlichen Bildelementen komponierte, sah sich ja vor einigermaßen komplizierte Formprobleme gestellt. Nachdem er den erhöhten Christus in der Gloriole und umgeben von dem Tetramorph in der oberen Bildzone über dem Caelus = Paradiesesberg eingeordnet hatte, war für die wohl doch als unumgänglich angesehenen Gestirnszeichen in ihrer eschatologischen „Vergrößerung" einfach kein Platz mehr im oberen Bildfeld frei, zumal sich eine Einordnung in das Himmelsgewölbe ohnehin nahelegte. Sie mußten sich dann mit der ungewöhnlichen Plazierung im „Mittelfeld" begnügen. Daß diese Lösung einen Ausnahmefall bedeutete, mag durch einen erneuten Hinweis auf das östliche Himmelfahrtsbild erhärtet werden, das Sonne und Mond regelmäßig in der obersten Region einer Gesamtkomposition einordnet, die zumindest in formaler Hinsicht verblüffende Parallelen zu dem Relief von S. Sabina zeigt.

Für die eschatologische Bestimmtheit dieser Tafel spricht nun aber auch die untere Bildzone mit der Dreiergruppe unter dem in einen Kreis eingeschriebenen Kreuz. Die Identifizierung der beiden Seitenfiguren bietet keine besonderen Schwierigkeiten und ist allgemein unumstritten. Es handelt sich um die Apostelfürsten Petrus und Paulus, wie ein Vergleich mit der unmittelbar darüber befindlichen Tafel der Tür von S. Sabina verdeutlicht, die die beiden Apostel als Begleiter Christi zeigt [32]. Bei welcher Handlung werden diese aber nun abgebildet?

Wenn diese Frage überhaupt zu beantworten sein soll, müssen zwei Details des unteren Bildfeldes, das eigentümliche Kreuz, das von einem Kreis umschlossen wird und direkt über der rätselvollen weiblichen Gestalt zwischen Petrus und Paulus „schwebt", und eben die Frauengestalt selbst befriedigend erklärt werden.

---

vollziehen ist, wird schließlich auch dadurch noch schwierig, daß die „Hand Gottes" als Zeichen göttlicher Rede oder göttlichen Einwirkens niemals in der spätantik-jüdischen oder frühchristlichen Kunst mit der Sonne in Verbindung gebracht worden ist.

31 Vgl. hierzu vorläufig *P. Maser*, Die endzeitliche Verfinsterung von Sonne und Mond, in: Die Zeichen der Zeit (1974) 390-392.

32 Die Gleichheit der Figuren ist ganz offensichtlich schon den Zeichnern von 1756 und 1823 aufgefallen; vgl. *Jeremias* (Anm. 2) Taf. 6 und 7.

Daß es sich um ein Kreuz handelt, dürfte heute als gänzlich unbestritten gelten[33]. Eine genaue Betrachtung der von diesem Relief in der Fotothek des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom vorhandenen Detailaufnahmen ergibt, daß der Künstler offensichtlich versucht hat, ein Kreuz zu gestalten, das, von einem ringförmigen Gebilde umgeben, von oben her, also aus der Richtung des erhöhten Christus, auf die Dreiergruppe in der unteren Bildhälfte, insbesondere die weibliche Gestalt in der Mitte, herabfährt. Der obere Teil des Vertikalbalkens des Kreuzes wird nämlich als eine nach oben hin sich auflösende Linie gegeben, wodurch auf einfache Weise nicht nur der Eindruck von Bewegung schlechthin, sondern zugleich auch der einer *gezielten* Bewegung erreicht wird: Das Kreuz fährt von oben nach unten herab und verfestigt sich gleichsam oberhalb der weiblichen Figur, so daß es von den Aposteln berührt zu werden scheint.

Diese Auffassung ist von H.-D. Altendorf energisch bestritten worden, der bei seiner Deutung des S. Sabina-Reliefs[34] stark von der Interpretation H. Grisars abhängig zu sein scheint. Grisar schrieb: „Die Zunge, welche sich vom Kreuze, als eine Fortsetzung seines verticalen Armes, gegen das Firmament erhebt, kann nicht wohl einen anderen Sinn haben als: Das Kreuz weist nach oben, zum christlichen Leben, es verbürgt uns die Glorie, in welcher der verklärte Christus regiert. Für die Anwendung des gedachten Zeigers bei dem Kreuze ist mir allerdings keine Analogie aus dem Bereiche der frühchristlichen Kunst bekannt."[35] Ganz ähnlich argumentiert dann auch Altendorf, der hier keine Verlängerung des senkrechten Kreuzesarms erkennen kann, „so daß wir ein nach unten stoßendes Kreuz vor uns hätten, dessen oberer Teil von einem Lichtkreis umgeben wäre. Einmal macht die schmale Zunge gerade an dem Kreuz einen schwachen Knick nach rechts, zum anderen verjüngt sie sich nach oben. Das zeigt, daß der Schnitzer sie nicht als Kreuzesstamm aufgefaßt hat. Die Kreuzesbalken sind derber, und sie sind deutlicher markiert, als die Zunge dargestellt ist, deren schwache Linie sich im Holz verliert. Die Bezeichnung ‚Zunge' ist daher sachgemäß."[36] Daß die hier vorgetragenen Beobachtungen unzutreffend sind, beweist ein einziger Blick auf gute Reproduktionen des Reliefs. Selbst Grisar, der sonst ein von Altendorf hochgeschätzter Gewährsmann ist, spricht hinsichtlich der „Zunge" von einer „Fortsetzung des Kreuzesstammes", die aus diesem emporsteigt[37]. Nun könnten solche Differenzen

---

33 Zu anderen Deutungsversuchen vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 152 Anm. 348.

34 Vgl. *H.-D. Altendorf*, Wiederkunft und Kreuz. Zur Auslegung von Matth. 24,30 in der alten Kirche und zur Deutung einiger Kreuzdarstellungen der frühchristlichen Kunst, masch. theol. Habil.-Schrift (Tübingen 1966) 113-120. G. Jeremias hat diesen bemerkenswerten Interpretationsversuch leider übersehen.

35 *H. Grisar*, Kreuz und Kreuzigung auf der altchristlichen Thüre von S. Sabina in Rom, in: RQ 8 (1894) 1-48, bes. 28.

36 *Altendorf* (Anm. 34) 118.

37 Vgl. *Grisar* (Anm. 35) 28.

selbstverständlich als müßige Querelen abgetan werden, hinge nicht schon von der exakten optischen Erfassung des Vorhandenen auch die inhaltliche Deutung des eigentümlichen Kreuzes ganz wesentlich ab.

Haben wir es also wirklich mit einem von oben nach unten herabfahrenden Kreuz zu tun, dessen Zentrum von einem kreisförmigen Gebilde umschlossen wird, dann muß jener Deutung besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, zu der E. Kantorowicz entscheidendes Material vorgetragen hat, das später von E. Dinkler modifiziert wurde. In einem Aufsatz von 1944 konnte Kantorowicz wahrscheinlich machen, daß dieses von einem Kreis umschlossene Kreuz als *stauros photoeides*, als eschatologisches Lichtkreuz, das die Parusie des erhöhten Christus ankündigt, verstanden werden muß[38]. Dinkler hat diese Deutung von Kantorowicz nachdrücklich unterstützt[39] und zugleich die geistvolle Interpretation F. Gerkes, der das Relief als „Triumphbild des himmlischen Logos" verständlich machen wollte[40], zurückgewiesen, weil sie den „eschatologischen Charakter des Bildes" übersieht[41]. Das eschatologische Kreuz geht hier als *praecursor* dem *secundus adventus Domini* voran, es kündigt die Parusie Christi an.

Kantorowicz hat auch versucht, der Szene, die auf dem Relief von S. Sabina dargestellt wird, einen bestimmten biblischen Text als Grundlage zuzuordnen, und vor allem an 1. Thess. 4, 15 ff. gedacht: „Wir, die Lebenden, die noch übrig sind, wenn der Herr kommt, werden den Verstorbenen nichts voraushaben. Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen."[42] Dieser Versuch kann nicht überzeugen. Die Schilderung von 1. Thess. 4 ist zu allgemein gehalten, als daß sie für das hier behandelte Relief in Anspruch genommen werden könnte. Darüber hinaus hat G. Jeremias darauf hingewiesen, daß die von Kantorowicz herangezogenen liturgischen Traditionen gerade die Perikope 1. Thess. 4, 16–17 nicht einschließen und zudem die Vorstellung von der Parusie Christi erst im außerkanonischen Schrifttum und in der patristischen Exegese aus verschiedenen neutestamentlichen Texten zusammengewachsen ist[43]. Schließlich wird nicht übersehen werden dürfen, daß in der bildlichen Darstellung nichts auf eine „Entrückung" hinweist, vielmehr

---

38 Vgl. *E. H. Kantorowicz*, The „Kings Advent" and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina, in: ArtB 26 (1944) 207-231, bes. 224 ff. (dass. auch in *E. H. Kantorowicz*, Selected Studies [Locust Valley, N.Y. 1965] 37 ff.).

39 Vgl. *E. Dinkler*, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (= WAAFLNW 29) (Köln–Opladen 1964) 50 ff.

40 Vgl. *F. Gerke*, Christus in der spätantiken Plastik (Mainz ³1948) 69 ff.

41 Vgl. *Dinkler* (Anm. 39) 60 Anm. 103.

42 Vgl. *Kantorowicz* (Anm. 38) 228 f.

43 Vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 152 f. Anm. 352.

steht die Dreifigurengruppe deutlich erkennbar auf einem festen Grund[44], der nichts mit den „Wolken" von 1. Thess. 4 zu tun hat.

Wenn man nun aber Kantorowicz auch darin nicht wird folgen dürfen, hier 1. Thess. 4 versinnbildlicht zu sehen, so scheint doch andererseits kein Anlaß gegeben zu sein, seine Interpretation grundsätzlich zu bestreiten, wie das Altendorf getan hat. In seiner Habilitationsschrift „Wiederkunft und Kreuz. Zur Auslegung von Matth. 24,30 in der alten Kirche und zur Deutung einiger Kreuzdarstellungen in der frühchristlichen Kunst", die – soweit ich sehe – bedauerlicherweise kaum diskutiert worden ist, setzt sich der Autor sehr kritisch mit den Arbeiten von E. Peterson[45] und Dinkler[46] auseinander, die im Kreuz der Apsiden nicht jenes Kreuz erkennen, das in Jerusalem verehrt wurde oder das sich 351 als Himmelserscheinung über Jerusalem gezeigt hatte, sondern es als „Symbol des eschatologischen Glaubens" (E. Peterson) verstehen wollen, das in unmittelbarer Beziehung zum liturgischen Brauch steht, nach Osten hin zu beten. In unserem Zusammenhang wird es nicht notwendig sein, die Argumente beider Seiten im einzelnen zu diskutieren, da sie für die Deutung des Reliefs von S. Sabina kaum heranzuziehen sein dürften. Immerhin ist Altendorf darin recht zu geben, daß er zu größerer Vorsicht im Umgang mit den literarischen und monumentalen Quellen auffordert und es ablehnt, mehr oder weniger unbesehen jedes absidiale Kreuz als „eschatologisches Kreuz" zu interpretieren. Es ist zu bedauern, daß der von Altendorf so hart attackierte Dinkler in seinem Artikel „Kreuz" im „Lexikon der christlichen Ikonographie" von 1970[47] mit keinem Wort auf diese Kontroverse eingeht und auch später, wenn ich richtig sehe, niemals zu Altendorfs Arbeit Stellung genommen hat.

Altendorfs Interpretation des S. Sabina-Reliefs allerdings bleibt schon deshalb unannehmbar, weil sie die eindeutige eschatologische Bestimmtheit der Tafel leugnet, um in dem Kreuz über der Dreiergruppe nicht doch das Zeichen des *secundus adventus Domini* erkennen zu müssen, womit die Deutung von Kantorowicz und Dinkler bestätigt würde.

Ein gesichertes Verständnis des Reliefs wird nun allerdings nur zu gewinnen sein, wenn es gelingt, auch die untere Bildhälfte befriedigend zu interpretieren. Schon jetzt ist deutlich, daß das Geschehen, zu dem der Parusie-Christus in Beziehung tritt, erst dann zu verstehen sein wird, wenn die Klärung der Identität der weiblichen Mittelgestalt unter dem praecursierenden eschatologischen Lichtkreuz gelingt.

---

44 Vgl. auch *Altendorf* (Anm. 34) 117.

45 Vgl. vor allem *E. Peterson*, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung , in: *ders.*, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom–Freiburg i. Br.–Wien 1959) 1–14, und *ders.*, Das Kreuz und das Gebet nach Osten, ebd., 15–35.

46 Vgl. *Dinkler* (Anm. 39).

47 Vgl. *E. Dinkler* und *E. Dinkler–v. Schubert*, Art. Kreuz, in: LexChIk 2 (1970) 562–590.

In der Forschungsgeschichte sind mehrere Deutungsmöglichkeiten erwogen worden, die hier nur in Kürze genannt werden sollen. Am wenigsten überzeugend wirkt jene Interpretation, die das Relief in eine mehr oder weniger enge Verbindung mit dem neutestamentlichen Bericht von der Himmelfahrt Christi bringen möchte. Hier werden die unübersehbaren Parallelen zur Ikonographie des Himmelfahrtsbildes östlicher Prägung überbewertet. Diese von Kondakoff[48], Wilpert[49], Soper[50] und Goodenough[51] vorgetragene These ist durch Chr. Ihm-Belting [52] dahingehend modifiziert worden, daß es sich um ein „Herrlichkeitsbild" in der „Kurzform der repräsentativen östlichen Himmelfahrtsikonographie" handele. Diese Auffassung, die im wesentlichen auch von B. Brenk vertreten wird[53], dürfte immerhin schon in die richtige Richtung zeigen, indem sie letztlich nur noch auf die *formalen* Parallelen zum östlichen Himmelfahrtsbild hinweist, ansonsten aber die Darstellung von S. Sabina dem Typ des „Herrlichkeitsbildes" bzw. der Adventus-Domini-Darstellungen zuordnet.

Versuchten die eben Genannten gewissermaßen den „Gesamteindruck" des Reliefs interpretatorisch zu verarbeiten, so sollen nun jene Deutungen notiert werden, die in der weiblichen Mittelfigur der unteren Zone die Schlüsselgestalt erblicken. Wenig Anklang hat die Theorie gefunden, die in der Frauengestalt die Patronin der Kirche, die hl. Sabina, abgebildet sieht, die bei der Krönung durch die Apostel und in Anwesenheit des erhöhten Christus gezeigt werde[54]. Auch die Deutung auf das „Weib" der Apokalyp-

---

48 Vgl. *N. P. Kondakoff*, Les sculptures de porte des Sainte-Sabine à Rome, in: RevArch N.S. 18 (33) (1877) 325–372, bes. 361 f.

49 Vgl. *J. Wilpert*, I sarcofagi cristiani antichi, Bd. 2 (Text) (Città del Vaticano 1932) 332.

50 Vgl. *Soper* (Anm. 8) 167 f. Anm. 69.

51 Vgl. *E. R. Goodenough*, The Crown of Victory in Judaism, in: ArtB 28 (1946) 139–159, bes. 144.

52 Vgl. *Chr. Ihm*, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (= Forsch. z. Kunstgesch. und Christl. Arch. 4) (Wiesbaden 1960) 98.

53 Vgl. *B. Brenk*, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien z. Geschichte des Weltgerichtsbildes (= Wiener byz. Studien 3) (Wien 1966) 60 f.; *ders.*, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom (Wiesbaden 1975) 17.

54 Vgl. *C. M. Kaufmann*, Handbuch der christlichen Archäologie (Paderborn ^{3}1922) 536; *O. Wulff*, Altchristliche und byzantinische Kunst (= Handbuch Kunstwissenschaft) (Berlin–Neubabelsberg 1914) Bd. 1, 139; *A. Grabar*, Martyrium. Recherches sur le culte des Reliques et l'art Chrétien antique 2 (Paris 1946) 197.

se, die unter Heranziehung verschiedener Textstellen vorgetragen worden ist[55], hat kaum Anhänger gefunden[56].

Angesichts der kaum zu überwindenden Schwierigkeiten der bisher vorgeführten Deutungen hat sich eine beträchtliche Anzahl von Forschern, zu denen Garrucci[57], F.X. Kraus[58], Grisar[59], Wiegand[60], Leclercq[61], Weigand[62], Gerke[63], von Dobschütz[64], Wessel[65] u.a. zählen, für eine Interpretation der Frauengestalt als „Ecclesia" bzw. als Maria als Repräsentantin der Kirche entschieden. G. Jeremias resümiert: „So bleibt allein die Deutung auf Maria beziehungsweise auf Maria als die Repräsentantin der Ecclesia. Diese Frauengestalt ist in Analogie zu den beiden weiblichen Personifikationen der *ecclesia ex circumcisione* und der *ecclesia ex gentibus* neben der Gründungsinschrift auf der Eingangswand im Inneren der Basilika zu sehen, die beide die Gesamtheit der Kirche Christi auf Erden repräsentieren, waren doch einstmals über ihnen die Apostel Petrus und Paulus als Vertreter der Juden- und Heidenkirche in der Fensterzone wiedergegeben. Als solche erscheinen die beiden Apostel auch auf unserem Relief. Damit war die Differenzierung der Ecclesia in zwei weibliche Gestalten wie auf der Eingangswand der Basilika nicht mehr notwendig, zumal aus kompositorischen Gründen eine Dreifigurengruppe das Gegebene war." [66]

Diese Auffassung wirkt allein schon deshalb recht überzeugend, weil sie nicht nur die weitverbreitete Anschauung von der Einheit der Kirche und Maria in den Schriften der Kirchenväter des 4. und 5. Jh.s[67] für sich anfüh-

---

55 Vgl. *T.M. Mamachi*, Annalium Ordinis Praedicatorum Volumen Primum (Rom 1756) 572 (Ap. 12,1); *Berthier* (Anm. 1) 73 u. 76; *V. Schultze*, Archäologie der altchristlichen Kunst (München 1895) 283 f.

56 Zu den grundlegenden exegetischen Schwierigkeiten dieser Deutung vgl. beispielsweise *A. Th. Kassing*, Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse (o.O. 1958).

57 Vgl. *P.R. Garrucci*, Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, Bd. 6 (Prato 1881) 181.

58 Vgl. *F.X. Kraus*, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Bd. 2 (Freiburg/Br. 1886) 863.

59 Vgl. *H. Grisar*, Kreuz und Kreuzigung auf der altchristlichen Thüre von Sa. Sabina in Rom, in: RQ 8 (1894) 1-48, bes. 25.

60 Vgl. *Wiegand* (Anm. 1) 82ff.

61 Vgl. DACL 14/1 (1939) 1212.

62 Vgl. *E. Weigand*, Der Monogrammnimbus auf der Tür von S. Sabina in Rom, in ByZ 30 (1929/30) 587–595, bes. 594.

63 Vgl. *Gerke* (Anm. 40) 70 f.

64 Vgl. *E. v. Dobschütz*, Der Apostel Paulus. Bd. 2: Seine Stellung in der Kunst (Halle/S. 1928) 52 Anm. 37.

65 Vgl. *Wessel* (Anm. 1) 102ff.; *ders.*, Das Haupt der Kirche. Zur Deutung ausgewählter frühchristlicher Bildwerke, in: AA 65/66 (1950/51) 318f.

66 *Jeremias* (Anm. 2) 86.

67 Vgl. z.B. *H. Graef*, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung (Freiburg–Basel–Wien 1964) 83ff.

ren kann, sondern darüber hinaus auch durch sie der eschatologische Aspekt des Reliefs von S. Sabina zumindest einigermaßen abgedeckt wird.

Trotzdem hinterläßt auch diese Interpretation, deren Grundrichtung bestimmt zutreffend ist, gewisse Zweifel und erweckt unwillkürlich den Wunsch nach einer genaueren, differenzierteren Auslegung. Solche Zweifel verstärken sich, wenn die der von G. Jeremias vorgetragenen, zusammenfassenden Darlegung zugrundeliegenden Argumente genauer betrachtet werden. Insbesondere ist es der sehr enge Zusammenhang des Mosaikschmucks im Inneren von S. Sabina und des Reliefs auf der Tür dieser Kirche – G. Jeremias spricht geradezu von „Analogie" –, der nicht zu befriedigen vermag. Immerhin ist es doch noch keineswegs bewiesen, daß die Tür von S. Sabina wirklich in Rom und also in Kenntnis der Innendekoration dieser römischen Kirche geschaffen wurde. Auch wenn es prinzipiell zutreffend sein mag, „daß für ein an einer römischen Basilika sich befindendes Kunstwerk eine stadtrömische Entstehung das Naheliegende ist"[68], so bietet doch gerade die Tür von S. Sabina Anhaltspunkte genug für die Vermutung, daß hier entweder ein im Osten gefertigtes oder von östlichen Künstlern in Rom geschaffenes oder in Rom nach östlichen Vorlagen gearbeitetes Kunstwerk zur Diskussion steht. Aber auch dann, wenn die Argumente für eine stadtrömische Entstehung des Portals insgesamt überzeugen mögen, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß das uns beschäftigende Relief so deutlich auf das Himmelfahrtsbild östlicher Prägung hinweist, daß eine Erklärung *dieses* Reliefs unter Zuhilfenahme der Ikonographie der Mosaiken von S. Sabina als unmöglich bezeichnet werden muß. Diese Überlegung wird denn schließlich auch indirekt von G. Jeremias unterstützt, wenn sie konstatiert: „Dieser großzügige Bildtypus, der viel Raum beansprucht, scheint den engen Rahmen der Holztafel fast zu sprengen. Sowohl das eschatologische Thema als auch seine Ausgestaltung als Repräsentationsszene – eine um die Längsachse sich drehende Zentralkomposition – weisen auf eine Entstehung in der Monumentalmalerei hin, möglicherweise in der Apsis einer Basilika. Bezeichnenderweise stammen ja auch fast alle Denkmäler, die in irgendeiner Weise als Parallelen herangezogen werden konnten, aus der Monumentalmalerei." Befremdlich wirken dann allerdings die Schlußfolgerungen, die die Autorin aus dieser Feststellung glaubt ableiten zu müssen: „Daß dieser Bildtyp eindeutig dem Westen angehört, zeigt die Darstellung des Tetramorphs; daß darüber hinaus manche Gründe für Rom sprechen, beweist die Herkunft einiger Bildelemente aus der traditio legis sowie die Hervorhebung der römischen Lokalheiligen Petrus und Paulus mit der Ecclesia-Gestalt als Repräsentantin der Kirche Christi."[69] Es geht doch nicht an, das Motiv der Maiestas Domini, das den Rahmen für

---

[68] So *Jeremias* (Anm. 2) 105.
[69] Ebd. 88.

die Darstellung des Tetramorphs abgibt, so schlankweg für den Westen in Anspruch zu nehmen. Gerade dann, wenn das Relief von S. Sabina auf eine Apsiskomposition zurückgeführt werden soll – was zweifellos richtig ist –, haben wir im Westen nur das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom aus dem Anfang des 5. Jh.s[70] als Vergleichsobjekt zur Verfügung, während im Osten etwa Hosios David in Saloniki (vor 500), die Kapellen in Bawit und Sakkara (6. Jh.) und Latmos bei Milet (7. Jh.) auf eine Tradition hinweisen, die zumindest in formaler Hinsicht der Komposition von S. Sabina näherstehen dürfte, weil dort tatsächlich eine „Repräsentationsszene" als „eine um die Längsachse sich drehende Zentralkomposition" gestaltet wird. In S. Pudenziana dagegen ist der Aufbau des Apsismosaiks streng horizontal angelegt, was durch die durchlaufende Dacharchitektur, die Christus und die Apostel umfängt, auch optisch stark betont wird. Ohne hier weiter in Details gehen zu wollen, sei also zunächst festgestellt, daß mit der Anführung des Mosaiks von S. Pudenziana bzw. der Darstellung des Tetramorphs noch nichts für eine römische Herkunft des Reliefs von S. Sabina gewonnen ist. Ebenso verhält es sich nun aber auch mit der Behauptung, daß einige „Bildelemente aus der traditio legis" die römische Entstehung des Reliefs wahrscheinlich machen müßten. Hier sei nur an die prachtvolle Schriftrolle des Christus auf dem Himmelfahrtsbild des Rabulas-Kodex oder den Kodex in der Linken des thronenden Christus in Bawit erinnert, um die schwache Beweiskraft eines solchen Arguments zu erhellen. Wenn schließlich die Darstellung der Apostelfürsten, der „römischen Lokalheiligen", erwähnt wird, so verkennt G. Jeremias wohl die Tatsache, daß das Relief von S. Sabina mit gewisser Wahrscheinlichkeit – die vergleichbaren Großkompositionen lassen das vermuten – die reduzierte Form eines Motivs darbietet, das, wie die Autorin ja selbst vermutet, aus der „Monumentalmalerei" übernommen worden ist und also nur als verkürztes „Zitat" aus einer großen Vorlage betrachtet werden sollte. Damit entfällt dann aber die Beweiskraft der römischen Lokalheiligen Petrus und Paulus für eine stadtrömische Entstehung der Relieftafel von S. Sabina, und es eröffnet sich die Möglichkeit, den Hintergrund dieses Kunstwerks auch außerhalb Roms, wenn auch nicht gänzlich ohne Beziehung zur römischen Situation, zu suchen.

Hier müssen wir zunächst noch einmal auf Altendorfs Interpretation zurückkommen, die eine eschatologisch-apokalyptische Deutung des von einem Kreis umschlossenen Kreuzes strikt ausschließt. Nachdrücklich verweist Altendorf deshalb auch auf eine allerdings recht unklare Szene der Domitilla-Katakombe[71], in der die Apostelfürsten einer Orantin akklamie-

---

70 Vgl. *W. Oakeshott,* Die Mosaiken von Rom vom dritten bis zum vierzehnten Jahrhundert (Leipzig 1967) 74-76.

71 Vgl. *J. Wilpert,* Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg/Br. 1903) Taf. 154, 1; vgl. auch Taf. 179.

ren[72]. Die formale Übereinstimmung sei frappant, und niemand würde das Katakombenbild als Parusiebild zu deuten versuchen[73]. Mit diesem Hinweis, der wenig zu überzeugen vermag, versucht Altendorf erneut, die apokalyptisch-eschatologische Deutung des Kreuzes auf der Tafel von S. Sabina abzuwehren, auf der er vielmehr – in der Nachfolge Grisars – eine Szene dargestellt findet, in der die Apostel der Kirche „den Kranz mit dem Kreuz gleichsam als Ziel vor die Augen" halten. Als biblischen Hintergrund erwägt der Autor Phil. 3,14: „Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Jesus Christus schenkt." Zum Kreuz bemerkt Altendorf dann: „Was wir bisher als Kranz bezeichnet haben, ist gewiß als solcher gemeint und hat die gleiche glorifizierende Funktion wie der Lorbeerkranz, der die stehende Christusgestalt umgibt. Aber er ist als schlichter Reif gebildet, während Christi Kranz prächtig gestaltet ist. Der Weg der wandernden und auf die Vollendung blickenden Kirche wird damit angedeutet. Die Vollkommenheit steht hienieden noch aus. Sie ist im Bild der Maiestas Christi aber der Kirche vor Augen gestellt... Die Apostelfürsten sind gleichfalls als Akklamierende gedacht. Aber der Künstler läßt sie den Reif mit dem Kreuz berühren und halten. So hat er beides gesagt: Die Apostelfürsten beten an, weil sie Glieder der Kirche sind. Andererseits sind sie principes apostolorum. Daher halten sie der Kirche ihr Ziel und ihren Lohn vor Augen... Es ist als Majestasbild präsentisch gemeint, wie alle Bilder, welche Christus von den apokalyptischen Wesen umgeben zeigen... Der Gedanke an die Vollendung ist auf unserem Bilde stärker betont, als es gewöhnlich geschieht: Der sehnsüchtige Blick der Kirche und das von den Aposteln gehaltene Kreuz sagen ihn aus... An eine Parusiedarstellung im Sinne des Wortes zu denken, hatten wir keinen Grund."[74] Wir haben Altendorf hier so ausführlich zu Worte kommen lassen, um deutlich zu machen, daß eine solche Interpretation, die weder die ikonographischen Gegebenheiten und Zusammenhänge noch deren Erläuterungen aus den literarisch belegten Anschauungen und Vorstellungen der Alten Kirche wirklich berücksichtigt, kaum den Anspruch darauf erheben kann, als förderlicher Gesprächsbeitrag aufgenommen zu werden.

Wir setzen erneut bei dem Problem ein, wie die Frauengestalt der Dreiergruppe in der unteren Zone des S. Sabina-Reliefs zu verstehen ist. Wenn wir als zutreffend unterstellen, woran in jüngerer Zeit kaum noch Zweifel geäußert worden sind, daß die Tür von S. Sabina etwa in die Entstehungszeit der römischen Basilika zu datieren ist, also in die Zeit nach

---

[72] Auf die formalen Parallelen zum Relief von S. Sabina wies zuerst *L. v. Sybel*, Der Herr der Seligkeit. Archäologische Studien zur christlichen Antike (Marburg 1913) 32 Anm. 1, hin.

[73] Vgl. *Altendorf* (Anm. 34) 115.

[74] Ebd. 115ff.

430, so geraten wir in jene Epoche, die in mariologischer Hinsicht von ganz besonderer Bedeutung war. Spätestens seit 428, als Nestorius den Bischofsstuhl von Konstantinopel bestiegen hatte, war auch Rom in die Auseinandersetzungen um den Theotokos-Titel für Maria einbezogen worden, der aller Wahrscheinlichkeit nach von Origenes in die theologische Debatte eingeführt worden war[75]. Sowohl der Bischof von Konstantinopel, Nestorius, als auch der von Alexandrien, Kyrill, wurden in Rom in dieser Angelegenheit vorstellig und zwangen den römischen Bischof Coelestin zur Stellungnahme. Diese wurde durch den Marseiller Abt Johannes Cassianus, der in Palästina und Ägypten seine theologische Ausbildung empfangen hatte, unter dem aufschlußreichen Titel „De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII"[76] erstellt und bestätigte die Auffassungen der Alexandriner unter Hinweis auf die Bibel und die kirchliche Tradition. Als Kyrill erneut in Rom vorstellig wurde, bekundete Coelestin nicht nur sein volles Einverständnis mit dem Bischof von Alexandrien, sondern ermächtigte diesen auch durch einen römischen Synodalbeschluß von 430, die „Irrlehren" des Nestorius an seiner Stelle niederzuschlagen. Nestorius wurde über diese Entwicklung, die durch die Einschaltung Roms auf die Spitze getrieben worden war, in einem Brief des römischen Bischofs unterrichtet und erhielt eine Widerrufsfrist von zehn Tagen eingeräumt. Nun konnte Nestorius nur noch den Kaiser um die Einberufung einer ökumenischen Synode bitten, auf der die Streitfrage entschieden werden sollte. Das nach Ephesos, dem überlieferten Sterbe- und Begräbnisort Mariens, geladene Konzil verurteilte Nestorius als Häretiker und erklärte ihn seines Bischofssitzes für verlustig. Als die römische Delegation im Juli 431 in Ephesos eintraf, brauchte sie die Konzilsbeschlüsse vom 22. Juni unter Hinweis auf die längst bekannte Stellung Coelestins nur noch zu bestätigen. Obwohl diese Entwicklung wohl weithin den Wünschen des Kirchenvolks und der Theologenschaft entsprach, ist doch unübersehbar, daß Rom in diese Auseinandersetzungen involviert wurde, ohne wirklich an dieser Frage interessiert gewesen zu sein[77]. Ja, Th. Klauser wird wohl richtig beobachtet haben, wenn er urteilt: „Eine irgendwie bedeutsame aktive Mitwirkung des christl. Laienvolkes ist auch der abschließenden Etappe des Streites um den rechten Titel für die Mutter Jesu den Quellen nicht zu entnehmen; die Auseinandersetzungen haben die Bischöfe und ihre theologischen Berater allein ausgefochten."[78]

Diese Umstände führten nun aber dazu, daß der Widerstand vor allem der nichtalexandrinischen Bischöfe sich zäh behauptete[79]. Da das Ephesini-

---

75 Vgl. *C. Vagaggini,* Maria nelle opere di Origine (= OrChrA 131) (Rom 1942) 119.

76 CSEL 17, 233-391.

77 Vgl. zur Gesamtproblematik *Th. Klauser,* Art. Gottesgebärerin, in: RAC 11 (1981) 1071–1103, wo der Verf. 1083 vielleicht doch sehr pointiert äußert: „In Rom war man aber an theologischen Erörterungen nie besonders interessiert."

78 Ebd. 1086.

79 Vgl. etwa *A. Grillmeier,* Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (Freiburg–Basel –Wien 1979) 642 ff.

sche Konzil weder den Kult der Gottesmutter generell geordnet hatte noch das Mariengrab oder der Todestag Marias bekannt waren, hatte die Verehrung der Gottesgebärerin mit der der Märtyrer zu konkurrieren, was bereits hemmend wirken mußte. Noch gewichtiger mögen aber die Bedenken derer gewesen sein, die die Sorge des Nestorius teilten, daß der Theotokos-Titel Maria in den Augen des Volkes zur Göttin machen könne. Zu weit waren noch die Kulte der Muttergottheiten verbreitet, als daß man sich hier vor Mißverständnissen hätte sicher glauben dürfen.

Wie stark der Widerstand gegen den Kult der Theotokos gerade auch in Rom gewesen sein dürfte, hat Klauser bereits in einem Aufsatz von 1972[80] gezeigt. Nach Klauser endete der „Widerstand Roms gegen die Theotokos und ihren Kult" erst im 7. Jh. Wie kompliziert die Verhältnisse hier aber schon unmittelbar nach dem Abschluß des Konzils von Ephesos waren, belegt die Kirche S. Maria Maggiore auf dem Esquilin, die oft genug als Zeugnis für die Zustimmung Roms zu dem Konzilsbeschluß gewertet worden ist. Die Widmungsinschrift Sixtus' III. preist Maria als Vornehmste der Märtyrer, spricht sie aber nach altgewohnter Weise als „virgo" und „genetrix" an[81]. Der Mosaikschmuck der Kirche[82], der als leitendes Thema die Heilsgeschichte Christi zeigt, läßt nur in der Szene der Magieranbetung den Einfluß des Konzils sichtbar werden: Im Gegensatz zur üblichen Ikonographie der Magieranbetung sitzt Jesus auf einem kostbaren Thron, hinter dem vier Engel postiert sind; seine Mutter ist auf einem danebenstehenden Thron plaziert. Klauser bemerkt hierzu treffend: „Die hier angewandte, damals noch ziemlich neue imperiale Ikonographie weist zwar auf den hohen Rang Marias hin, aber nicht auf ihre in Ephesus bestätigte Gottesmutterfunktion."[83] Kurzum, S. Maria Maggiore, die erste der in Rom Maria geweihten Kirchen, darf sehr wohl als Reaktion auf den Theotokos-Beschluß von Ephesos verstanden werden, aber diese Reaktion ist zutiefst konservativer Natur und läuft letztlich auf eine Verweigerung gegenüber dem Konzilsdekret hinaus. So kann Klauser ganz deutlich feststellen: „Der nachgewiesene Widerstand Roms gegen die Theotokos und ihren Kult hat also durch Bau und Dekoration von S. Maria Maggiore keine Unterbrechung erfahren."[84]

Etwas anders sehen die Dinge aus, wenn wir uns der Kirche S. Sabina zuwenden, die das Werk eines Mannes war, der als Presbyter zwar in besonders enger Verbindung zur römischen Gemeinde stand, aber eben kein Römer war, wie ja sein Name deutlich anzeigt, sondern ein Zugewanderter, der nach einer allerdings unsicheren Nachricht des *Liber Pontificalis*

---

[80] *Th. Klauser*, Rom und der Kult der Gottesmutter Maria, in: JAC 15 (1972) 120-135.
[81] Vgl. ILCV 976.
[82] Vgl. *B. Brenk*, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom (Wiesbaden 1975). [83] *Klauser* (Anm. 77) 1093. [84] *Klauser* (Anm. 80) 135.

später einen Bischofssitz (wohl in Kleinasien) innehatte[85]. Von einem solchen „Bauherrn" östlicher Herkunft darf vermutet werden, daß er dem Theotokos-Beschluß von Ephesos gegenüber sehr viel positiver reagierte als der römische Bischof. Dafür gibt es nun auch recht handfeste Ansatzpunkte. So nimmt die Stifterinschrift von S. Sabina[86] deutlichen Bezug auf den Beschluß des Konzils von Ephesos „De primatu Romani Pontificis". Trotzdem greift es vielleicht doch zu weit, wenn F. Darsy allein schon im Blick auf diese Inschrift bemerkt: „Prima ancora della basilica di S. Maria Maggiore, la chiesa di S. Sabina può rivendicare il titulo di basilica del Concilio efesino."[87] Allerdings findet sich auch auf der Tür von S. Sabina selbst ein unmißverständlicher Hinweis auf Ephesos. Zu Recht hat G. Jeremias die Darstellung der Magieranbetung auf dieser Tür für deren Datierung in Anschlag gebracht und geurteilt: „So scheint auf der Tafel der Magierhuldigung, die die Maria auf einen hohen Thron erhoben hat, das Ephesinische Konzil von 431 vorausgesetzt zu sein, das der Maria das Prädikat einer Gottesgebärerin beigelegt hat."[88] In der Tat ist diese Darstellung der Maria sehr auffällig und ohne Parallelen in der zeitgenössischen Kunst[89]. „Es steht außer Zweifel, daß mit dem erhöhten Sitzen eine Auszeichnung, eine wirkliche Erhöhung von Mutter und Kind erreicht werden soll, denn die räumliche Erhebung einer Person über andere ist immer ein Zeichen ihrer Majestät, ihrer Macht und ihrer Würde... Auf unserem Relief nun kommt die gleiche Auszeichnung wie Christus auch Maria, seiner Mutter, zu. Das nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, daß dieses Relief zu einer Zeit entstanden ist, als die Diskussion um die Stellung der Maria besonders heftig geführt wird und ihren Höhepunkt im Konzil zu Ephesos (431) findet, auf dem Maria das Prädikat der Theotokos erhält."[90] Diesem Urteil von G. Jeremias, das im wesentlichen dem J. Wiegands[91] entspricht, ist die Beobachtung hinzuzufügen, daß wir es hier im Grunde genommen mit einer Variante des üblichen Typs der Magierverehrung zu tun haben, von der angenommen werden darf, daß sie gleichsam ad hoc „erfunden" wurde, wodurch dann auch erklärt werden könnte, weshalb dieser Typ keine Parallelen und Nachfolgewirkungen besitzt.

---

[85] Vgl. *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis Texte, introduction et commentaire 1 (Paris ²1955) 235 ff. [86] Vgl. ILCV 1778.

[87] *F. Darsy*, Santa Sabina (= Le chiese di Roma illustrate 63/64) (Rom 1961) 96.

[88] *Jeremias* (Anm. 2) 107.

[89] *G. A. Wellen*, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit (Utrecht 1960) 55, hat die Bedeutsamkeit dieser Szene schlicht verkannt, wenn er schreibt: „Das Relief an der Tür von Santa Sabina weicht insofern von diesem Schema (der Gottesmutter, die Jesus auf dem Schoß hält, P. M.) ab, als hier die Jungfrau auf einem Steinhaufen sitzt."

[90] *Jeremias* (Anm. 2) 49 f. Zu dem bei Jeremias folgenden Hinweis auf die Mariendarstellung von S. Maria Maggiore vgl. allerdings *Klauser* (Anm. 80) 128 f., wo Anm. 37 auch die wichtigste Lit. genannt wird.

[91] Vgl. *Wiegand* (Anm. 1) 64.

Wenn die auffallende Darstellung der Magieranbetung mit ihrer bemerkenswerten Hervorhebung der Maria nun aber als erneuter Hinweis auf das Konzil von Ephesos zu werten ist, dann mag durch diesen Zusammenhang auch die sogenannte Parusie-Tafel von S. Sabina in ihrer eigentlichen Bedeutung erkennbar werden. Diese hätte dann ihr gedankliches Zentrum gar nicht in der Gestalt des erhöhten Christus, sondern dieser erschiene hier, ausgestattet mit allen Zeichen seiner jenseitigen, eschatologischen Macht und Herrlichkeit, um als ein Zeuge, dessen Zeugnis unbezweifelbar ist, zu bestätigen, daß Maria in Wahrheit Gottesmutter und Gottesgebärerin ist. Eine fast pikant zu nennende, aber wahrscheinlich doch unbewußte Provokation müßte dann darin gesehen werden, daß der Künstler die „Lokalheiligen" Roms, die Apostelfürsten Petrus und Paulus, durch die Umarbeitung umfassenderer Vorlagen fast zwangsläufig in die Position geraten läßt, dieser in Rom noch keineswegs unumstrittenen Aussage förmlich zu akklamieren.

Der Versuch, das hier so ausführlich erörterte Relief von S. Sabina weder als „Parusie" noch als Bild der durch ihren erhöhten Herrn verherrlichten Kirche zu verstehen, sondern in ihm ein dezidiertes Bekenntnis zum Theotokos-Beschluß von Ephesos zu erkennen, läßt sich durch einige weitere Beobachtungen und Erwägungen stützen.

Schon eine flüchtige Durchmusterung der Reliefs von S. Sabina läßt diese deutlich in zwei große Gruppen auseinanderfallen: Zur ersten Gruppe müssen die Tafeln mit Szenen des Exodus-Geschehens, die neutestamentlichen Darstellungen und die Akklamationstafel gerechnet werden. G. Jeremias bemerkt hierzu: „Man darf deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß ein und derselbe Künstler alle vierzehn Tafeln dieser Gruppe ausgeführt hat. Die Qualitätsunterschiede in der Ausführung spiegeln die Verschiedenartigkeit der von ihm benutzten Vorlagen wider. Versucht man, diese ausführende Hand näher zu charakterisieren, so spürt man im ganzen eine technisch nicht sonderlich hochstehende Künstlerpersönlichkeit hindurch. In der Darstellung komplizierter Körperstellungen und Bewegungen ist sie unbeholfen, in der Wiedergabe von Gesten wirkt sie schematisch und ungelenk. Dennoch sind die Gestalten nicht starr und leblos, sondern zeigen sich in einem etwas derben Realismus, der nicht ohne Reiz ist."[92] Durch den genaueren Vergleich mit der zeitgenössischen römischen Elfenbeinkunst läßt sich die Vermutung erhärten, daß der Künstler dieser ersten Gruppe in Rom zu lokalisieren ist. Ganz anders sieht es mit der zweiten Gruppe aus, zu der die Elia-, Habakuk-, Christus mit Petrus und Paulus- und schließlich auch die Theotokos-Tafeln zu zählen sind: „Versucht man zusammenfassend die Hand zu charakterisieren, die diese vier Tafeln ausgeführt hat, so muß man ihr eine sehr viel höhere künstlerische

[92] *Jeremias* (Anm. 2) 99.

Qualität zuerkennen als derjenigen der vorigen Gruppe. Der Künstler verstand Gestalten von außergewöhnlicher Plastizität und Lebendigkeit zu schaffen. Die Durchführung von komplizierten Körperstellungen und die Gestik der einzelnen Gestalten verraten hohes Können. Seine Figuren sind schwungvoll bewegt und voller Leben. Sie lassen die Starre des Materials vergessen und rufen beinahe eine ‚bronzeartige Wirkung des Holzes'[93] hervor."[94] Ein stilistischer Vergleich dieser Tafeln führt zu den ravennatischen Sarkophagen des 5. Jh.s, so daß G. Jeremias mit aller Vorsicht formulieren kann: „Vielmehr wird man für unsere Frage aus dem Vergleich allein entnehmen können, daß der Künstler unserer 2. Gruppe in der gleichen stilistischen Tradition wie die ravennatischen Steinmetzen stand, das heißt aber vom Osten, speziell Konstantinopel, beeinflußt war. Das ist insofern bemerkenswert, als er sich damit entschieden von dem eindeutig römisch verwurzelten Künstler der Gruppe 1 abhebt."[95] Tatsächlich dürfte Jeremias zuzustimmen sein, wenn sie zusammenfaßt: „Die Tür von S. Sabina legt damit Zeugnis ab von dem Hin- und Herwandern der Künstler zwischen den großen Zentren der Kunstproduktion im römischen Reich. Indem die römischen Werkstätten Künstler aus den verschiedensten Herkunftsorten aufnahmen, ließen sie zwangsläufig außerrömische Einflüsse einströmen und erfuhren dadurch selbst eine große Bereicherung, die nicht zuletzt in der Holztür von S. Sabina sichtbar wird."[96] Dann aber bleibt das Beharren auf einer stadtrömischen Herstellung dieser Tür[97] ein müßiges Geschäft, und das Theotokos-Relief von S. Sabina muß jenem Kunstkreis zugeordnet werden, in dessen weiterer Entwicklung es eine wichtige Rolle spielen sollte, dem Kunstkreis der östlichen Reichshälfte.

Im Lichte dieser stilistischen Beobachtungen, die die Verbindungen zu der Kunst des Ostens hin belegen, gewinnen nun auch jene Beobachtungen neue Bedeutsamkeit, die im Blick auf das Relief von S. Sabina davon sprachen, daß hier Elemente der Traditio Legis um die Wende vom 4. zum 5. Jh. in Richtung auf einen Bildtyp des 6. Jh.s, nämlich den des östlichen „Himmelfahrtsbildes", weiterverarbeitet wurden[98]. Wie bereits erwähnt, haben zahlreiche Forscher die Parallelen der Darstellung von S. Sabina zu der des Himmelfahrtsgeschehens, wie sie im Osten üblich war, gesehen[99], und Ch. Ihm-Belting[100] sowie B. Brenk[101] haben in dem Relief eine „Kurzform der repräsentativen östlichen Himmelfahrtsikonographie" (Chr. Ihm-Belting) ausgemacht und es als „Herrlichkeitsbild" apostrophiert. Was heißt hier nun aber „Kurzform"? Behält man die Chronologie der in Betracht kommenden Denkmäler fest im Blick, so wird man auf keinen Fall von ei-

---

93 So *P. Toesca*, Storia dell'arte italiana nel medioevo 1 (Turin 1927) 267.
94 *Jeremias* (Anm. 2) 100. 95 *Jeremias* (Anm. 2) 104; vgl. auch 160 Anm. 440.
96 *Jeremias* (Anm. 2) 104. 97 So trotz allem *Jeremias* (Anm. 2) 105. 98 Vgl. S. 35.
99 Vgl. ebd. 100 Vgl. *Ihm* (Anm. 52) 98. 101 Vgl. *Brenk* (Anm. 53) 60 f.

ner *Reduktion* aus dem östlichen Himmelfahrtsbild sprechen dürfen, sondern wird das S. Sabina-Relief als eine *Vorstufe* dieses Bildtyps erkennen müssen, die unter Verwendung vorhandener Bildformeln zu einem ganz bestimmten Anlaß geschaffen worden ist.

Wenn unsere Überlegungen bezüglich des Zusammenhangs des Reliefs von S. Sabina und dem Konzil von Ephesos zutreffend sein sollten, wäre zu erwägen, ob uns auf der Tür von S. Sabina nicht letztlich die Nachbildung eines Werks der Monumentalmalerei erhalten blieb, das in der „Großen Kirche" von Ephesos, „die Gottesgebärerin Maria heißt"[102], seinen Platz gehabt haben könnte[103]. Diese Erwägung könnte erklären, aus welchem Grund der durch die Tür von S. Sabina überlieferte Bildtyp keine Parallelen und Nachfolger aufweist. Dieser müßte dann ja als regelrechtes „Kampfbild" derjenigen verstanden worden sein, die in Ephesos den Theotokos-Beschluß durchsetzten, ohne damit einen wirklich durchschlagenden und dauerhaften Erfolg zu erzielen. Rom stimmte den Beschlüssen von Ephesos zwar zu, bewahrte jedoch – wie bereits dargelegt – noch für lange Zeit seine Reserve gegenüber den mariologischen Neuerungen. Und auch außerhalb Roms hielt sich der Widerstand, der schon 433 zu einer ersten Kompromißformel führte, die das Gewonnene ernsthaft in Frage stellte. Solche Umstände befördern nun aber nicht gerade die Durchsetzung eines Bildtyps, dessen inhaltliche Aussage so unmißverständlich formuliert war.

Betrachtet man das Theotokos-Relief von S. Sabina nun aber als *Vorstufe* des Himmelfahrtsbildes östlicher Prägung, wofür doch gute Gründe sprechen, so fällt schließlich von daher auch auf diese Bildkomposition ein neues Licht, und es erhebt sich die Frage, ob die Bezeichnung „Himmelfahrtsbild" wirklich als ausreichend und zutreffend betrachtet werden darf. Die schon seit langem erörterten interpretatorischen Schwierigkeiten, die sich mit dem sogenannten Himmelfahrtsbild östlicher Prägung verbinden, ließen sich möglicherweise beheben, wenn in ihm zumindest *auch* eine Korrektur des Ephesinischen Theotokos-Bildes, das wir in dem Relief von S. Sabina widergespiegelt fanden, erkannt werden könnte: Die ausschließliche Hervorhebung Marias, die so viele Bedenken ausgelöst hatte, wird jetzt dadurch gleichsam richtiggestellt, daß die Gottesmutter in den Kreis der Apostel gestellt und zum Symbol der Kirche wird. Aber das soll einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

---

102 Vgl. *E. Schwartz* (Ed.), Acta conciliorum oecumenicorum 1, 1.1, S. 117, Nr. 28.

103 Zu Ephesus und der Entwicklung des dortigen Marienkults vgl. bes. *B. Kötting*, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (= Forschungen z. Volkskunde 33/34/35) (Münster ²1980) 32-57 und insbes. 171-183. Zur „Konzilskirche" vgl. die vorzügliche Zusammenfassung von *M. Restle*, Art. Ephesos B b, in: RBK 2 (1971) 166-180.

Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus *

Von RABAN VON HAEHLING

Die Zerstörung des Serapeums im Jahr 391 hat die Heiden bis ins Mark erschüttert[1]. Die vom alexandrinischen Klerus initiierte Vernichtung der berühmten Kultstätte leitet im Bewußtsein der Heiden den Beginn des Untergangs der altererbten Götterkulte ein. Der gellende Aufschrei verstummte jedoch angesichts des Wissens um die eigene Ohnmacht und ließ die noch verbliebenen Heiden in den griechischsprachigen Provinzen des Römischen Reiches überwiegend in einer lähmenden Resignation erstarren[2].

Die heidenfeindlichen Ausschreitungen einer mancherorts fanatisierten christlichen Bevölkerung sowie die repressiven Maßnahmen der oströmischen Regierung seit dem Tode des Kaisers Theodosius I. haben den Lebensraum der Heiden zunehmend verengt. Im Stadium der Agonie der alten Götterkulte ist dieser eingeschränkte Lebensraum auf die Daseins- und Frömmigkeitsformen zweier repräsentativer Personengruppen zu untersuchen; hierbei handelt es sich um heidnische Führungskräfte im Territorial-, Hof- und Militärdienst[3] und Angehörige neuplatonischer Kreise in den traditionsreichen Hochschulstädten Athen und Alexandria. Vornehmlich für die zuletzt genannte Gruppe bietet sich ein Zeugnis an, das gegenüber den polemischen Schriften eines Eunap oder Zosimus weithin unbeachtet geblieben ist: die *Vita Isidori* des Damascius.

Aus dem Gesamteindruck des Verhaltens, der Wirkungsmöglichkeiten und der Ziele beider Personengruppen sind Rückschlüsse auf die Eigenart griechischen Heidentums während der letzten Phase des weltanschaulichen Konfliktes zu ziehen.

---

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, den der Verfasser auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 7. 10. 1980 in Aachen gehalten hat.

1 Eun. Vitae Sophistarum VI 9,17. 11,3–5 (36.38 f Giangrande); Socr. HE V 16 (PG 67,604 C); zum Vorgang im einzelnen *J. Geffcken*, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Heidelberg ^{2}1929, ND Darmstadt 1963) 157 f.

2 Hierzu allgemein *A. H. M. Jones*, The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity, in: *A. Momigliano* (Hrsg.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century (Oxford 1963) 32 f. *W. E. Kaegi*, The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism, in: Classica et Mediaevalia 27 (1966) 243–275.

3 Darunter fallen diejenigen Amtsinhaber, die kraft ihrer Stellung entsprechend der Ordnung der Notitia Dignitatum den Rangklassen der *illustres* und der *spectabiles* angehörten.

I

Eine heidnische Präsenz im öffentlichen Leben erweist sich vor allem bei der Berufung von Heiden in die einflußreichsten Staatsämter. Unter diesem Aspekt sind Personalentscheidungen der Kaiser von Arcadius bis Zeno zu überprüfen. Dabei wird den Fragen nachgegangen, inwieweit überhaupt noch Göttergläubige in der hohen Beamtenschaft vertreten sind, in welchen Formen sich ihr Heidentum manifestiert und ob sich heidnische Amtsinhaber durch Einsatz für ihre Götterkulte hervortaten. Ungeachtet der einzelnen Amtszeiten werden die heidnischen Funktionäre nach sieben übergeordneten Gesichtspunkten, entsprechend ihres Engagements für den Polytheismus, aufgeführt, um dadurch Besonderheiten des sinkenden Heidentums schärfer zu akzentuieren.

Heiden als Hellenen

Ein Grundzug des östlichen Heidentums im 4./5. Jahrhundert spiegelt sich vornehmlich in der Bezeichnung Ἕλλην wider[4]. Der Ausdruck bezieht sich auf die Anhänger der alten griechischen Kultur, deren Werte, religiöse Anschauungen und Praktiken. Das Bekenntnis zur griechischen Bildungswelt zeichnet sie aus.

Die religiöse Komponente von Ἕλλην unterstreicht Zosimus bei der Charakterisierung des gotischen Heermeisters Flavius Fravitta[5], der von 398 bis 402 in Diensten des Kaisers stand[6]: ... αἱροῦνται πολέμῳ Φραουίττον, ἄνδρα βάρβαρον μὲν τὸ γένος, Ἕλληνα δὲ ἄλλως οὐ τρόπῳ μόνον ἀλλὰ καὶ προαιρέσει καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα θρησκείᾳ. Zosimus geht von dem traditionellen Begriffsschema Barbar-Grieche als einem ethnischen Gegensatz aus, doch die kulturellen und charakterlichen Unterschiede können durch die religiöse Einstellung überbrückt werden. So fällt für Zosimus die gotische Abstammung Fravittas nicht ins Gewicht, da sich dieser zum griechischen Götterglauben bekannte[7]. Die Hinwendung zum Hellenentum stellte der Heermeister unerschrocken selbst vor dem christlichen Kaiser unter Beweis[8]: „Fravitta kehrte zum Kaiser zurück, indem er sich seines Sieges freute und ihn freimütig als ein Geschenk der Götter, die er verehrte, hinstellte. Er schämte sich selbst in Hörweite des Kaisers nicht, daß er die Götter nach väterlichen Gebräuchen verehrte und anbetete und

[4] Hierzu *J. Jüthner*, Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins: Das Erbe der Alten VIII (Leipzig 1923) 87–121; *H. E. Stier*, Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 159 (Köln–Opladen 1970) 11 f. 59 f.; *W. E. Kaegi*, Byzantium and the Decline of Rome (Princeton 1968) 62 f.

[5] Zu Fravitta *A. H. M. Jones/J. R. Martindale/J. Morris*, The Prosopography of the Later Roman Empire I (Cambridge 1971) 372 f.

[6] Zos. V 20,1 (239 f Mendelssohn).

[7] Der einseitigen Gleichsetzung von Hellene und Heide hat sich vor allem Gregor von Nazianz widersetzt. So vermag gerade die christliche Religionszugehörigkeit den Barbaren Modares – einen Heermeister aus der Zeit Theodosius I. – auf die gleiche Stufe mit einem Hellenen zu stellen: ep. 136 (GCS 53,99); vgl. auch or. IV 5 (PG 35,536 A).

[8] Zos. V 21,5 f (242 Mendelssohn); vgl. auch Eun. frg. 82 (FHG IV 50 a).

sich nicht dazu überwinden konnte, der Masse in dieser Hinsicht zu folgen. Der Kaiser hieß ihn willkommen und ernannte ihn (für das Jahr 401) zum Konsul." Der bei Zosimus überlieferte Bekennermut des heidnischen Generals deckt die Notwendigkeit einer Rücksichtnahme auf, der sich mitunter christliche Kaiser bei der Wahl ihrer Feldherren beugen mußten[9].

Es ist bezeichnend, daß die christlichen Autoren, welche die militärischen Verdienste Fravittas sowie seine menschlichen Qualitäten rühmen, die heidnische Gesinnung – ausgenommen der Arianer Philostorgius[10] – ignorieren.

Die Bindung an die griechische Bildungswelt kommt noch eindringlicher bei Apollonius zum Ausdruck, der unter Theodosius II. von ca. 437 bis 450 als *magister militum* amtierte[11], auch wenn er sein heidnisches Bekenntnis nicht so prononciert wie Fravitta an den Tag legte.

Aus einem Schreiben Theodorets von Cyrus ist auf ein lebhaftes Interesse des Apollonius für die ruhmreiche griechische Vergangenheit zu schließen, welches Theodoret geschickt ausnutzt, um Apollonius zu schmeicheln[12]. Er schildert seinen Adressaten als eine gebildete und harmonische Persönlichkeit, der jedoch die Erkenntnis des wahren Glaubens noch fehlt[13]. Zu dem Zeitpunkt des Briefes – etwa zwischen 443 und 448 – war Apollonius ein Freund des hellenischen Heidentums, der aber der Religion des Christengottes nicht ablehnend gegenüberstand; sonst hätte Theodoret es nicht gewagt, ihn so unverblümt der Gnade Gottes anzuempfehlen. Ob Apollonius dem Wunsch des Bischofs entsprochen hat, ist indes nicht bekannt[14].

Auch dem Pentadius, *praefectus Augustalis* von 403 bis 404, wird eine philosophische Bildung bescheinigt. Die Briefe des Synesius legen seine Vertrautheit mit dem Neuplatonismus nahe[15]. Nicht allein eine Diskussion

---

[9] Unter Kaiser Julian bekannten sich drei seiner fünf Heerführer zum christlichen Glauben, obschon Julian bei der Berufung seiner Zivilbeamten die göttergläubige Gesinnung zum ausschlaggebenden Kriterium erhoben hatte, vgl. hierzu *R. v. Haehling*, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n. Chr.) (= Antiquitas 3,23) (Bonn 1978) 540–542.

[10] HE XI 8 (GCS 21,139).

[11] Zur Person *J. R. Martindale*, The Prosopography of the Later Roman Empire II (im folgenden als PLRE II zitiert) (Cambridge 1980) 121 n. 3.

[12] Ep. 73 (SourcesChr 98,158 f).

[13] Theodor. ep. 73 (SourcesChr 98, 160): ... ἐπιστέλλω, τὸν τῶν ἀγαθῶν ἀντιβολῶν χορηγόν, καὶ φωτὸς ἀκτῖνα χαρίσασθαι τῷ τῆς ψυχῆς ὀπτικῷ, καὶ τῆς δωρεᾶς ἐπιδεῖξαι τὸ μέγεθος, καὶ τῆς κτήσεως ἐκείνης ἐξάψαι τὸν ἔρωτα, καὶ ποθήσαντι δωρήσασθαι τὸ ποθούμενον.

[14] Nach der PLRE II konvertierte Apollonius 448 zum Christentum ([Anm. 11] 121). Diese Annahme basiert auf Theodor. ep. 103 (SourcesChr 111,22 f); das Schreiben scheint jedoch an den gleichnamigen Prätorianerpräfekten gerichtet zu sein (*v. Haehling* [Anm. 9] 90).

[15] Epp. 29 f (44 f Garzya).

über Platon bekräftigt diese Vermutung, sondern vor allem die Einschätzung durch Synesius, Pentadius rage als ἡμερώτατος καὶ φιλοσοφώτατος heraus[16].

Ebenfalls ist dem Herculius, illyrischer Prätorianerpräfekt von 408 bis 410, eine Beziehung zu Neuplatonikern nachzuweisen. Während seiner Amtszeit ehrten ihn so profilierte Heiden wie der Philosoph Plutarch und der Sophist Apronian, indem sie ihm eine Statue in Athen errichteten[17]. Die entscheidende Beweiskraft für das Heidentum des Geehrten kommt dem Standort der Statue zu, ist sie doch neben derjenigen der Athena Promachos auf der Akropolis aufgestellt worden[18]. Dieser Standort gibt Zeugnis für den religiösen „Standort" des in dieser Weise Ausgezeichneten. Für einen nur äußerlichen Christen, als welchen ihn *E. Groag* einstufte[19], wäre eine solch demonstrative Ehrung eine Provokation gewesen; denn gerade ein nomineller Christ wird bemüht gewesen sein, den Schein seines Christentums nach außen hin zu wahren[20].

Die religiöse Haltung dieser vier Heiden ist von ihrer Beschäftigung mit der hellenischen Bildungswelt geprägt[21]. Von Fravitta abgesehen dürfte ihr introvertiertes Verhalten typisch für das Heidentum im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts sein.

---

16 Ep. 127 (216 Garzya). – Vielleicht war auch der *comes* Paeonius, ein Freund des Synesius, Heide, wie dies *G. Grützmacher* aufgrund der ausgeprägten philosophischen Neigung vermutet (Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums [Leipzig 1913] 63 f).

17 IG III² 4225; hierzu *A. Frantz*, Herculius in Athen?: Pagan or Christian? in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 5.–11. September 1965: Studi di Antichità Cristiana XXVII (Vatikanstadt–Berlin 1969) 527–530.

18 Dabei ist nicht unerheblich, daß die heidnische Propaganda die Rettung Athens im Frühjahr 396 vor den gotischen Horden Alarichs dem Schutz der Athena Promachos zuschrieb: Zos. V 6,1 f (222 f Mendelssohn). Diesen Hinweis verdanke ich Herrn *G. Albert*, Erlangen.

19 Die Reichsbeamten von Achaia in spätrömischer Zeit (= Dissertationes Pannonicae Musei Nationalis Hungarici Ser. I, Fasc. 14) (Budapest 1946) 74.

20 In diesem Zusammenhang kann das konträre Zeugnis des Iohannes Chrysostomus, welches in die Zeit vor der illyrischen Präfektur des Herculius zu datieren ist, unberücksichtigt bleiben; hierzu *v. Haehling* (Anm. 9) 105 f.

21 Dem Ideal des philosophiebeflissenen Beamten entspricht der ἄρχων τῆς Ἀλεξανδρείας Theodorus, den die PLRE II zwischen 420 und 430 unter den *praefecti Augustales* aufführt ([Anm. 11] 1088 n. 15; nicht erwähnt in meiner Untersuchung Religionszugehörigkeit [Anm. 9]). Des Marinus' Charakteristik ἀνὴρ ἀστεῖος καὶ μεγαλοπρεπὴς καὶ φιλοσοφίας ἐραστής (Vita Procli 9 [7 Boissonade]) genügt nicht als ausreichendes Indiz für eine Zuordnung des Theodorus zum Polytheismus. Noch weniger ist ein Götterglaube bei Iohannes, dem Konsul des Jahres 467, anzunehmen (zur Person PLRE II [Anm. 11] 600 f n. 29). Voller Dankbarkeit feierte ihn der Dichter in zwei Epigrammen als Verehrer und Förderer der Musen (Anth.Gr. VII 697 f [II 406 f Beckby]). Kann ein solches Lob im Zuge der religiösen Polarisierung des 4. Jh.s durchaus eine Anspielung auf die heidnische Gesinnung implizieren (vgl. etwa Liban.or. I 225 [I 182 Foerster]), so bezeugt das gleiche Lob in der 2. Hälfte des 5. Jh.s nur noch die geistige Aufgeschlossenheit.

Heiden als Christengegner

Im folgenden Abschnitt wird untersucht, ob und inwieweit heidnische Amtsinhaber ihre Befugnisse mißbrauchten, um für ihre Glaubensbrüder zu wirken, oder sogar einen Schritt weitergingen, indem sie Christen attakkierten. Das Vorkommen christenfeindlicher Übergriffe scheint auf den ersten Blick das Vorgehen des Optatus zu belegen[22].

Als Stadtpräfekt von Konstantinopel leitete Optatus die Prozesse gegen die Brandstifter der Sophienkirche, die am 20. Juni 404 infolge der durch die Absetzung des Bischofs von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, ausgelösten Krawalle zerstört worden war. Optatus legte bei den Untersuchungen gegen die Anhänger des Johannes Chrysostomus eine brutale Härte an den Tag. So bezeichnet der Kirchenhistoriker Socrates den Optatus als Heiden und Feind der Christen[23]: ὁ τῆς Κωνσταντίνου πόλεως ὕπαρχος, ᾧ ὄνομα ἦν Ὀπτάτος, Ἕλλην τὴν θρησκείαν ὑπάρχων καὶ διὰ τοῦτο τοὺς χριστιανοὺς μισῶν, ... Diesem Zitat ist nicht zu entnehmen, ob Optatus hierbei gesetzwidrige Maßnahmen ergriffen hat, um die Christen als solche zu verfolgen. Mir scheint indes, daß Optatus sich im gesetzlichen Rahmen hielt, zumal er in seinem Götterglauben gar nicht so eifrig war, wie dies der heidnische Rhetor Libanius – allerdings im Jahr 388 – gerügt hatte[24].

Die innerkirchliche Zwietracht mußte den Christen selbst ein Ärgernis sein, dies um so mehr, als ein heidnischer Beamter zu richten hatte. Die Angst, dem Spott der Heiden ausgeliefert zu sein, schlägt sich in der Darstellung des Sozomenus nieder[25]: „... er (Optatus) bestrafte viele streng, da er jedoch ein Heide war, machte er das Elend der Kirchen lächerlich und freute sich über ihr Unglück". Daß Optatus eigenmächtig die Gerichtsverfahren gegen die Brandstifter zur Verfolgung der Christen betrieben habe, ist unwahrscheinlich; vielmehr dürfte er sich an seine Kompetenzen gehalten haben. Das angeblich christenfeindliche Verhalten des Optatus resultiert aus dem Unbehagen christlicher Autoren, weil innerkirchliche Zerwürfnisse vor dem Richterstuhl eines Heiden verhandelt wurden.

Dagegen basiert die Verunglimpfung des *dux Osrhoenae* Florus als „Heide und Frevler" auf einem konkreten an Christen verübten Verbrechen. Auf der sog. Räubersynode zu Ephesus (449) wurde ein Schriftstück verlesen, welches Sophronius, den Bischof von Tella, der nestorianischen Häresie sowie schändlicher Greueltaten bezichtigte. So habe sich der Sohn des Bischofs, der mit Juden Mahlgemeinschaft pflegte, der christlichen Vorhaltungen nur erwehrt, indem er die zuständige Militärinstanz ein-

---

22 Zur Person PLRE I (Anm. 5) 649 f n. l.
23 HE VI 18 (PG 67,721 B).
24 Or. XLII 11 (III 312 Foerster).
25 HE VII 23,8 (GCS 50,381).

schaltete. „Der Frevler und Heide Floros seinerseits ließ sich bewegen, sich gegen die Stadt zu waffnen; und sie (die Leute des Floros) vollbrachten in der Stadt viele Mordtaten an Männern und Knaben und verletzten mehr als hundert . . . "[26] Das Motiv für die blutigen Pogrome ist wohl nicht in einem Christenhaß des Heiden Florus zu suchen, da der *dux* erst auf Veranlassung einiger Christen entsprechende Maßnahmen ergriffen hat. Offensichtlich suchten die Ankläger des Bischofs dessen verwerfliche Einstellung daran zu dokumentieren, dieser habe mit Heiden und Juden paktiert. So ist den Berichten christlicher Autoren über christenfeindliches Verhalten heidnischer Beamter mit gewisser Skepsis zu begegnen[27].

Heiden als Gegner des christlichen Herrschers

Die Heermeister Lucius und Fl. Zeno planten zu verschiedenen Zeitpunkten eine Erhebung gegen Kaiser Theodosius II. (408–450), worüber als einziger der Heide Damascius berichtet. Der Isaurier Flavius Zeno fungierte von 447 bis nach 450 als *magister militum per Orientem* und hatte 448 den Konsulat inne[28]. Der Wunsch des Bischofs Theodoret von Cyrus, Zeno möge nach der Verleihung der Trabea auch das Taufkleid empfangen, bezeugt Zenos Bindung an den Götterglauben[29].

---

[26] In der Übersetzung von *G. Hoffmann* bei *J. Flemming*, Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449, in: AGG. NF XV 1 (1917) 83,36–39; zu Florus vgl. PLRE II (Anm. 11) 481 n. 1.

[27] Eine derartige Vorsicht ist bei der Beurteilung eines Berichtes aus der syrischen Fassung der Lebensbeschreibung des Einsiedlers Symeon Stylites geboten (*H. Lietzmann*, Das Leben des Heiligen Symeon Stylites [= TU 32,4] [Leipzig 1908]). Danach habe Asclepiades, Onkel mütterlicherseits der Kaiserin Aelia Eudocia – sicher nicht identisch mit Asclepiodotus, dem Prätorianerpräfekten der Jahre 423 bis 425 (zu diesem PLRE II [Anm. 11] 160 n. 1) –, aufgrund seines Christenhasses judenfreundliche Erlasse erwirkt, denen zufolge die Christen alle Synagogen, die sie zu Unrecht in Besitz genommen hätten, entweder den Juden zurückzuerstatten oder Schadenersatz zu leisten hatten (Vita Sym. Styl. 130). Auf den entschlossenen Einspruch Symeons, dem er noch durch die Androhung Nachdruck verlieh, Kaiser Theodosius II. falle dem unerbittlichen Strafgericht Gottes anheim, hob dieser die Gesetze auf und entließ unter schimpflichen Umständen den Präfekten (Vita Sym. Styl. 131). Gegen die Glaubwürdigkeit des geschilderten Vorganges ist – worauf bereits *Lietzmann* hingewiesen hat (aaO. 247) – einzuwenden, daß entsprechende Verfügungen in der 438 publizierten Gesetzessammlung des Codex Theodosianus Aufnahme gefunden haben (vgl. bes. XVI 8,25 vom 15. 2. 423). Das Verdikt des Biographen über Asclepiades ist nicht als Indiz einer heidnischen Religionszugehörigkeit des Präfekten zu veranschlagen, sondern lediglich als Mittel der Diffamierung eines mißliebigen Beamten, der nicht im Sinne der christlichen Kirche agiert hatte. Auch ist es in dieser Periode unwahrscheinlich, daß ein Verwandter der Kaiserin Heide gewesen ist, vielmehr dürfte Asclepiades seine Berufung ins Präfektenamt der Protektion seiner kaiserlichen Nichte zu verdanken haben, was freilich den religiösen Konsens voraussetzt. – Ähnlich ist die Darstellung eines nicht namentlich genannten *comes Orientis* zu bewerten, der gegen die Belange der Kirche opponierte (vgl. Vita Sym. Styl. 95; zur Person PLRE II [Anm. 11] 1228 n. 51).

[28] Zur Person *v. Haehling* (Anm. 9) 280 f; PLRE II (Anm. 11) 1199 f n. 6.

[29] Theodor.ep.71 (SourcesChr. 98,156).

Mit großer Wahrscheinlichkeit ist Zeno mit dem ὁ μέγας τῆς ἕω στρατηλάτης aus der *Vita Isidori* gleichzusetzen, in der Damascius den General unter den heidnischen Usurpatoren aufführt[30]. Doch ein tödlicher Reitunfall des Heermeisters habe die Durchführung vereitelt.

Die relativ unabhängige Stellung eines Befehlshabers, zumal sich Zeno auf eine militärische Hausmacht stützte, konnte ihn zu einem machtpolitischen Konflikt verleiten. Theodorets Briefe, in denen Zeno zwar als Heide, aber der christlichen Botschaft durchaus aufgeschlossen dargestellt wird, lassen wohl nicht auf einen religiösen Dissens als Motiv der geplanten Rebellion schließen[31].

Dagegen ist dem Attentatsversuch des Lucius eine religiöse Komponente zu unterstellen. Der *magister militum* Lucius war in den kaiserlichen Palast eingedrungen und bedrohte bereits den Kaiser mit dem Schwert. Als er jedoch eine große und streng blickende Frau sah, die den Kaiser dreimal rücklings umschlang, gab er den Anschlag auf[32].

Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt[33], läßt sich dieser Vorfall etwa auf die Zeit um 415 datieren. Wenn Lucius mit dem gleichnamigen Christenverfolger anläßlich der Osterunruhen im Jahr 404 identisch ist[34], dürften religiös bedingte Überlegungen sein Vorgehen bestimmt haben.

Heiden im Dienst der heidnischen Restauration

Wie sehr sich die östlichen Heiden mit der Zurückdrängung, ja dem Verbot ihrer altererbten Kulte abgefunden hatten, verdeutlicht die Feststellung, wonach zwei der drei Heiden, die in ihrer Funktion als Beamte eine Wiederbelebung des Heidentums unterstützten, in Rom amtierten. Attalus wird aufgrund seiner Herkunft aus Antiochia und Severus wegen seines engen Kontaktes mit der alexandrinischen Geisteselite den östlichen Heiden zugerechnet.

Wahrscheinlich war Priscus Attalus Sohn des Antiocheners Ampelius[35]. Der gebildete Heide und Freund des Symmachus bekleidete 409 die römische Stadtpräfektur; heidnische Aktivitäten sind aus dieser Zeit nicht be-

---

30 Phot.bibl.cod.242,290 (241, 17–19 Zintzen).

31 Hierzu eingehend *v. Haehling*, Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. Betrachtungen zu einem Katalog heidnischer Widersacher in der Vita Isidori, in: JbAC 23 (1980) 82–95, bes. 87 f.

32 Phot.bibl.cod.242,290 (241, 12–16 Zintzen).

33 *v. Haehling* (Anm. 31) 85–87.

34 Palladius dial. 9 (57 Coleman-Norton). Die PLRE II hat eine Gleichsetzung der beiden Homonymen nicht vorgenommen ([Anm. 11] 691 f nn.1 u. 2). Als Grundlage einer möglichen Identifikation bietet sich jedoch neben dem Faktum der Militärzugehörigkeit die heidnische Einstellung beider Namensträger an.

35 Hierzu *A. Chastagnol*, Les Fastes de Préfecture de Rome au Bas-Empire. Etudes Prosopographiques II (Paris 1962) 266 f. Zumindest die geographische Zugehörigkeit zum griechischsprachigen Reichsteil ist durch den Kirchenhistoriker Philostorgius gesichert, dem zufolge Attalus aus Kleinasien stammte (HE XII 3 [GCS 21,142]).

kannt. Obschon Attalus nach seiner Erhebung zum Kaiser im Jahr 409 durch den Gotenhäuptling Alarich von einem Arianerbischof getauft wurde, knüpfte die heidnische Partei in Rom an ihn große Hoffnungen hinsichtlich der Wiederherstellung ihrer Kulte[36]. Zumindest seine Personalentscheidungen scheinen diese Erwartungen nicht getäuscht zu haben, denn der Usurpator berief prominente Heiden in die höchsten Zivilämter[37].

Flavius Messius Phoebus Severus war von Geburt Römer, doch schon frühzeitig hatte er sich in Alexandria niedergelassen[38]. Dort widmete er sich unermüdlich dem Studium der Philosophie. Sein Bücherreichtum erregte ebenso die Bewunderung des Damascius wie die Feststellung, daß die Spitzen der gebildeten Welt bei ihm ein- und ausgingen. Mit dem Philosophen Isidor war er befreundet, selbst die fernen Brahmanen suchten ihn auf[39].

Unter dem weströmischen Kaiser Anthemius (467–472) amtierte Severus als Stadtpräfekt Roms, 470 wurde er zum Konsul ernannt[40]. Nach Damascius war er ein glühender Verehrer der Götterkulte und hat den Wunsch gehegt, unter Anthemius – der nach Ausweis des Damascius auch Hellenist gewesen sei[41] – eine Restauration der traditionellen Religionsgebräuche einzuleiten[42]. Jedenfalls ist unter der Regierung des Anthemius die

---

36 Sozom. HE IX 9,1 (GCS 50,401): οἱ μὲν γὰρ τεκμηράμενοι τῆς Ἀττάλου προαιρέσεως καὶ τῆς προτέρας ἀγωγῆς εἰς τὸ προφανὲς ἑλληνίσειν αὐτὸν ἡγοῦντο καὶ τοὺς πατρίους ἀποδιδόναι ναοὺς καὶ ἑορτὰς καὶ θυσίας.

37 Postumius Lampadius amtierte von Dezember 409 bis Juli 410 als Prätorianerpräfekt von Italien, während Marcianus zur gleichen Zeit die römische Stadtpräfektur bekleidete; zu beiden vgl. *v. Haehling* (Anm. 9) 315 f. 404 f. Besonders die Ernennung des Heiden Tertullus zum Konsul des Jahres 410 fand die volle Zustimmung des Zosimus, den besonders die Nichtberücksichtigung von Mitgliedern der christlichen Gens der Anicier mit Genugtuung erfüllte (VI 7,4 [288 Mendelssohn]).

38 Phot.bibl.cod.242,64 (94,1–3 Zintzen); zur Person PLRE II (Anm. 11) 1005 f n.19.

39 Suda s.v. Σεβῆρος = frg. 116; Phot.bibl.cod.242,233.67 (97,9–11. 11,2 f. 96,7 f Zintzen).

40 Phot.bibl.cod.242,64. 108 (94,3. 148,10 f Zintzen); CIL VI 32188; weitere inschriftliche Belege bei PLRE II (Anm. 11) 1005.

41 Phot.bibl.cod.242,108 (148,9–12 Zintzen). Diese Angabe ist nicht mit der Notiz des Chronicon Paschale zu verbinden, der zufolge Anthemius dem Apostel Thomas in Konstantinopel eine Kirche erbaute (s.a. 468 [CSHB 598]). Mit diesem Akt gab er sich – zumindest nach außen – als Christ zu erkennen. Auch bezeugt der pejorative Ausdruck μύσος εἰδώλων eine Überarbeitung des Fragmentes durch den christlichen Exzerptor (zitiert in Anm. 42), was den Wahrheitsgehalt beeinträchtigt haben kann. Vgl. *L. Vassili*, La cultura di Antemio, in: Athenaeum N.S. 16 (1938) 38–45, bes. 39–43.

42 Phot.bibl.cod. 242,108 (148,9–12 Zintzen): ὅτι Ἀνθέμιον οὗτος τὸν Ῥώμης βασιλεύσαντα ἑλληνόφρονα καὶ ὁμόφρονα Σεβήρου τοῦ εἰδώλοις προσανακειμένου λέγει, ὃν αὐτὸς ὕπατον χειροτονεῖ, καὶ ἀμφοῖν εἶναι κρυφίαν βουλὴν τὸ τῶν εἰδώλων μύσος ἀνανεώσασθαι. Die Verbundenheit des Severus mit der griechischen Bildungstradition bekundet ein Diptychon mit der Darstellung eines bärtigen Philosophen – wohl des Pythagoras –, welches *R. Delbrueck* unter Vorbehalt dem Severus zuweist (Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler, Text [Berlin–Leipzig 1929] 167–169).

Feier der Lupercalien in Rom bezeugt[43]. Die Ermordung des Anthemius durch Ricimer im Jahr 472 zerstörte die kühnen Hoffnungen des Severus. Nach diesem Fehlschlag kehrte er verbittert nach Alexandria in seine Gelehrtenstube zurück[44].

Unter dem Aspekt der heidnischen Repristination zählt Pamprepius nach Herkunft wie nach seinem Wirkungsort zu den Exponenten östlichen Heidentums in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts[45].

Pamprepius stammte aus dem oberägyptischen Panopolis und lehrte als Sophist in Alexandria, bis er um 470 als Grammatiklehrer die ehrenvolle Berufung nach Athen erhielt. Seine erfolgreiche Lehrtätigkeit mußte er infolge eines Zerwürfnisses mit dem dortigen Archonten Theagenes aufgeben. Nach seiner 476 erfolgten Übersiedlung nach Konstantinopel machte Pamprepius die Bekanntschaft mit dem einflußreichen Hofbeamten Illus, dessen enger Vertrauter und Ratgeber er fortan wurde[46]. Im Jahr 479 bekleidete er unter Kaiser Zeno die *quaestura sacri palatii*[47].

Pamprepius war ein glaubenseifriger Hellenist, der aus seinem Götterglauben selbst in der Kaiserresidenz keinen Hehl machte[48]. Als Illus 482 einen Umsturz plante, suchte er über seinen göttergläubigen Freund Kontakte zu den heidnischen Kreisen Alexandrias, um die Machtbasis für die anstehende Auseinandersetzung mit Kaiser Zeno zu erweitern[49]. Bei seiner Mission verstand es Pamprepius, große Erwartungen auf eine heidnische Restauration zu erwecken. So wurden im karischen Aphrodisias wieder Götteropfer dargebracht, um den religiösen Umbruch zu erflehen[50]. Nach einer empfindlichen Niederlage durch die Streitkräfte Zenos im Sommer 484 zogen sich die Aufständischen in die isaurische Bergfeste Papyrion zurück. Damascius zufolge soll Pamprepius mit den kaiserlichen Truppen

---

43 Belege bei *Geffcken* (Anm. 1) 181 mit Anm. 33.

44 Suda s.v. δυσχερασμάτων = frg. 117 (97,2–5 Zintzen).

45 Zur Person *R. Asmus*, Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann des 5. Jahrhunderts, in: ByZ 22 (1913) 320–347; PLRE II (Anm. 11) 825–828.

46 Malch. frg.20 (FHG IV 132 a); zu Illus vgl. PLRE II (Anm. 11) 586–590 n.l.

47 Ioh.Ant.frg.211,3 (FHG IV 619 a).

48 Malch.frg.20 (FHG IV 131 f): ἦλθεν εἰς Βυζάντιον, τὰ μὲν ἄλλα ἀγαθὸς καὶ χρηστὸς φαινόμενος, ὡς δὲ ἐν Χριστιανοὺς πάντας ἐχούσῃ πόλει, τὸ Ἑλληνικὸν αὐτοῦ τῆς θρησκείας οὐκ ἔχον ὑπόκρισιν, ἀλλὰ μετὰ παρρησίας προδήλως δεικνύμενον, εἰς τὴν τοῦ καὶ ἕτερα τῆς ἀρρήτου σοφίας εἰδέναι ὑπόνοιαν ἦγε. Nichts könnte treffender die Distanz – um nicht Ablehnung zu sagen – bezeichnen, als daß Damascius den Einsatz des Pamprepius zugunsten der Götterkulte mit Schweigen übergeht; lediglich in einem von Photius redigierten Text heißt es, Pamprepius habe Illus und Leontius zu seiner ἀσέβεια verführt (Phot.bibl.cod.242,109 [150,1–3 Zintzen]).

49 Suda s.v. Σαραπίων = frg.287 (233,5–10 Zintzen); Phot.bibl.cod.242,172 (238,1 f Zintzen).

50 Zach.Rhet.Vita Severi (POrII 40); allgemeiner Phot.bibl.cod.242,287 (237,8 Zintzen).

Verbindungen angeknüpft haben; seinen Verrat soll er 488 mit seiner Enthauptung gebüßt haben[51].

Damascius jedenfalls ist bemüht, nach dem Scheitern der Aufstandsbewegung – die ihrer Anlage nach politisch war, jedoch von Pamprepius zu religiösen Zwecken verwandt wurde – alle Schuld auf Pamprepius abzuwälzen, um dadurch die kompromittierten Neuplatoniker Alexandrias von einer Unterstützung der Rebellen zu entlasten[52].

Heiden als Abtrünnige

Das Beispiel eines Beamten, der erst unter massivem Druck des christlichen Regenten sein heidnisches Bekenntnis aufgeben mußte, ist der Kilikier Isocasius[53]. Obschon dieser seine Heilung von einer schweren Erkrankung der wunderbaren Gebetserhörung durch die heilige Thecla verdankte[54], hielt Isocasius vorerst am Götterglauben fest.

Nach einer erfolgreichen Tätigkeit als Sophist und Philosoph in Antiochia wechselte Isocasius in den Staatsdienst über und erlangte um 465 das einflußreiche Hofamt eines *quaestor sacri palatii*[55]. Kaiser Leo (457–474) ließ ihn im Jahr 467 unter der Anklage des Heidentums verhaften[56]. Das Gerichtsverfahren sollte vor dem bithynischen Statthalter in Chalcedon stattfinden. Dem bei Herrscher, Senat und Volk gleichermaßen beliebten heidnischen Arzt Iacobus gelang es jedoch, den Kaiser zu veranlassen, den Prozeß dem Prätorianerpräfekten Pusaeus in Konstantinopel zu übertragen, der mit Isocasius befreundet war. Die unerschrockene Haltung des Isocasius begeisterte das in der Gerichtsverhandlung anwesende Publikum derart, daß es den Angeklagten vom Gerichtsort entführte und unter Hochrufen auf Kaiser Leo zur Großen Kirche begleitete in der Meinung, jener werde die christliche Kirche in ihrer Funktion als Asylstätte aufsuchen. Hingegen erklärte Isocasius beim Betreten des Gotteshauses seine Bereitschaft, sich in der christlichen Lehre unterweisen zu lassen. Nach der Taufe wurde er in seine Heimat entlassen.

Es handelt sich hier um einen erwiesenen Verstoß gegen das immer wieder eingeschärfte und erneuerte Gesetz, welches Heiden vom Verwaltungsdienst ausschloß[57], und nicht etwa nur um einen Verdacht oder gar Vor-

---

51 Phot.bibl.cod.242,173 (238,3 f Zintzen); Suda s.v. ὑπούλως = frg.299 (239,7 Zintzen); Phot.bibl.cod.242,291 (245,12 f Zintzen).

52 Hierzu eingehend *v. Haehling* (Anm. 31) 93–95.

53 Zur Person PLRE II (Anm. 11) 633 f.

54 Basil.Sel.Vita Theclae II 25 (PG 85,609 B).

55 Malal.chron. XIV (CSHB 369); Theophan.chron.A.M.5960 (I 115 de Boor).

56 Einzelheiten bei Malal.chron. XIV (CSHB 369–371); chron.Pasch. s.a. 467 (CSHB 595 f); Theophan.chron.A.M.5960 (I 115 de Boor).

57 Überblick bei *v. Haehling* (Anm. 9) 601–603.

wand, eine unbequeme Persönlichkeit aus der Administration zu entfernen[58].

Bezeichnend ist, daß Isocasius sein Leben nur der Intervention seines Glaubensgefährten Iacobus verdankte, der als anerkannter ἀρχιατρός bei seiner Religionsausübung Freizügigkeit genoß[59]. Iacobus setzt die Reihe der wegen ihres Könnens geschätzten Ärzte fort, die trotz ihrer unerlaubten Religionszugehörigkeit vom Kaiser nicht entlassen bzw. rehabilitiert worden sind[60].

Heiden als Verfolgte

Eine aufschlußreiche Begebenheit aus der Regierungszeit des Kaisers Zeno (474–491) hat als Augenzeuge Zacharias von Mytilene überliefert[61]. Die Geistlichkeit von Alexandria protestierte bei dem *praefectus Augustalis* Entrechius gegen das Heidentum seines namentlich nicht genannten Assessors[62]. Die Amtszeit des Entrechius ist auf die Zeit zwischen 482 und 490 zu terminieren. Dem Druck der erzürnten Christen konnten sich Präfekt wie Assessor nur durch Flucht entziehen. Aus dem offenkundigen Eintreten des Entrechius für seinen Mitarbeiter folgerte die PLRE zu Recht einen verborgenen Götterglauben des Präfekten[63]. Der Vorfall zeigt, daß die hohen Amtsinhaber bei der Auswahl ihrer Mitarbeiter über eine gewisse Selbständigkeit verfügten[64] und sogar mitunter die kaiserlichen Vorschriften vom Ausschluß der Heiden im Staatsdienst umgingen. Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die Kräfteverhältnisse im Staatsapparat bei der Durchführung heidenfeindlicher Maßnahmen. Es gab selbst am Ende des 5. Jahrhunderts noch Beamte, welche die antiheidnischen Verfügungen des christlichen Herrschers in der Praxis mißachteten und sie dadurch zu bloßen Absichtserklärungen degradierten. Indessen riß in Ägypten und Palästi-

---

58 Lediglich der Verdacht einer mit dem christlichen Herrscher nicht konformen Gesinnung konnte zur Entlassung führen, wie dies die Entmachtung des Prätorianerpräfekten Cyrus im Jahr 441 beweist (zum Vorgang s. *v. Haebling* [Anm. 9] 88–90). Zu Cyrus vgl. *D. J. Constantelos*, Kyros Panopolites, Rebuilder of Constantinople, in: GRBS 12 (1971) 451–464.

59 Zu Iacobus vgl. PLRE II (Anm. 11) 582 f n.3.

60 Kaiser Julian suchte den Christen Caesarius, einen Bruder des Gregor von Nazianz, in seinen Diensten zu halten (Greg.Naz.or. VII 9–13 [PG 35, 765A–772B]), während dem Heiden Oreibasius, einem Vertrauten Julians, Kaiser Valens die Rückkehr aus der Verbannung gestattete (Eun.Vitae Sophistarum XXI 4–6 [89 Giangrande]).

61 Zach.Rhet.Vita Severi (POrII 25); eingehend zu dem Geschehen *Kaegi* (Anm. 4) 66 f.

62 Zur Person PLRE II (Anm. 11) 1235 n.108.

63 PLRE II (Anm. 11) 394 n.2.

64 Ein Göttergläubiger war möglicherweise der Sophist Troilus, welcher dem Prätorianerpräfekten Flavius Anthemius als enger Ratgeber zur Seite stand (vgl. *A. Güldenpenning*, Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II. [Halle 1885] 198; *W. Ensslin*, Art. Troilos 3, in: PW VII A 1 [1939] 615 f). Seinem maßgeblichen Einfluß ist wohl zuzuschreiben, daß die von 405 bis 414 währende Amtszeit des Präfekten von einer auffallenden Zurückhaltung gegenüber den Heiden gekennzeichnet ist (hierzu *A. Lippold*, Art.Theodosius II., in: PW Suppl.XIII [1973] 1017).

na häufig ein entschlossener Klerus die Initiative an sich und führte im Vertrauen auf den Rückhalt bei fanatischen Christen die heidenfeindlichen Bestimmungen durch, ja selbst vor der Zerstörung heidnischer Tempel machte er nicht halt[65].

Heiden als Bekenner

In der Zeit des absterbenden Heidentums fehlt es auch nicht an Beispielen für ein unerschrockenes Verhalten eines Heiden, der trotz des Angebotes zur Übernahme eines hohen Verwaltungspostens dem Glauben seiner Väter die Treue bewahrte.

Dem Sophisten Severianus aus Damascus, der früher Provinzstatthalter war[66], versprach Kaiser Zeno das nach der Kaiserwürde zweithöchste Staatsamt – wohl die Prätorianerpräfektur –, wenn er seinem Heidentum abschwöre und zur christlichen Religion übertrete. Doch Severianus lehnte das verlockende Angebot des Kaisers ab. Dieses unerschütterliche Festhalten an den sakralen Traditionen bezeugt nur der Heide Damascius[67]

Sein Bericht dient einerseits als Zeugnis für heidnische Standfestigkeit, andererseits beschämt er die Vertreter der christlichen Religion. Der heidnischen Darstellung gemäß vermögen die Christen nur unter Einsatz materieller Vorteile einen Hellenen für die Konversion zu gewinnen.

Ausgehend von der Einzelbetrachtung der 14 Amtsinhaber, werden die für das heidnische Bekenntnis herausragenden Charakteristika dieses Personenkreises resümiert:

1) Präsenz heidnischer Amtsinhaber in den zivilen und militärischen Führungsstellungen:

Das Ziel der religiösen Gleichschaltung ist unter den Führungskräften der östlichen Reichshälfte im 5. Jahrhundert weitgehend erreicht worden[68];

---

[65] Zu den Vorgängen im einzelnen *Geffcken* (Anm. 1) 192–196.

[66] Zur Person PLRE II (Anm. 11) 998 f n.2. – Obschon nur Provinzstatthalter und dadurch Mitglied des Clarissimats, wird Severianus dem aus exponierten Amtsinhabern der beiden höchsten Rangklassen rekrutierten Personenkreis zugeordnet, weil ihm der gewichtigste Verwaltungsposten angeboten worden ist.

[67] Suda s.v. Σεβηριανός = frg. 305 (243,22–245,6 Zintzen): τούτῳ κατεπηγγείλατο Ζήνων βασιλεύς, εἰ γένοιτο τῶν κρατούντων, τὴν μετὰ βασιλέα μεγίστην ἀρχήν. ἀλλ' οὐδὲ ὣς ἔπεισθεν, οὐδὲ ἐμέλλησε πείσειν. καὶ ἡμῖν ὑπανέγνω τὴν ἐπαγγελλομένην ἐπιστολὴν καὶ μὴ πείθουσαν.

[68] Allerdings bezeugen die von Kaiser Justinian erneut eingeschärften Verfügungen bezüglich des Ausschlusses nichtchristlicher Beamter vom Verwaltungs- und Militärdienst deren Existenz (Cod.Iust.I 5,12,6; vgl. Procop.anec.XI 24–32. XXVII 26–31 [I 100 f. 232 f. Veh]). Daher ist wohl für den Untersuchungszeitraum mit einer nicht unbeträchtlichen Dunkelziffer göttergläubiger Amtsinhaber zu rechnen. Von ähnlichen Verhältnissen kann man bei den *viri clarissimi* ausgehen, obgleich einschlägige Zeugnisse über deren mögliches Festhalten am Götterglauben noch spärlicher fließen. Aus der umfangreichen Korrespondenz der beiden Mönche Nilus von Ankyra und Isidor von Pelusium sind für das erste Drittel des 5. Jh.s mehrere heidnische Beamte niedrigeren Ranges auszumachen, wie etwa der *notarius* Ablabius, der *domesticus* Menander, der *praeses* Hierius und der *comes* Domitius (zu den Personen s. PLRE II [Anm. 11] 2 n.4. 754 n.l. 558 n.3. 371 n.l.).

der im Jahr 415 verfügte Ausschluß der Heiden vom Reichs- und Militärdienst ist in acht Fällen mißachtet worden.

Von den 14 heidnischen Beamten versahen neun zivile Funktionen, davon amtierten zwei als Hofbeamte, während fünf Heiden eine militärische Führungsstellung innehatten.

Die 14 Heiden treten vereinzelt in der Zeit von 395 bis 491 auf. Unter Anastasius (491–518) und den folgenden Kaisern ist mir kein – mit Sicherheit ausgewiesener – Heide unter den hohen Amtsinhabern bekannt[69].

Bei 12 der 14 Beamten geht die heidnische Religionszugehörigkeit unmittelbar aus den Quellen hervor. Das beweist, daß die Autoren vor allem dann die religiöse Gesinnung vermerken, wenn dieselbe aus dem Zeitrahmen fällt.

Hatten im 4. Jahrhundert die göttergläubigen Beamten des lateinischen Westens gegenüber ihren östlichen Kollegen eine klare Majorität[70], so ist im 5. Jahrhundert das Verhältnis nahezu ausgeglichen[71]. Im Unterschied zu den westlichen Heiden gehört die Mehrzahl der östlichen nach ihrer sozialen Herkunft nicht zur Oberschicht[72].

---

[69] Nicht berücksichtigt ist der *advocatus fisci* Zosimus, weil für ihn keine Anhaltspunkte zugunsten eines Götterglaubens vorliegen, den ausschließlich sein nach der öffentlichen Wirksamkeit verfaßtes Geschichtswerk bezeugt (vgl. *F. Paschoud*, Art.Zosimos 8, in: PW X A [1972] 795–841. – Wohl hat Kaiser Justinian in den Jahren 528 und 546 zwei Heidenverfolgungen inszeniert (zum Verlauf *E. Stein*, Histoire du Bas-Empire II. De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien [475–565]. Publié par *J.-R. Palanque* [Paris 1949, ND Amsterdam 1968] 369–372), als deren prominente Opfer Malalas (chron.XVIII [CSHB 449]) und Theophanes (chron.A.M.6022 [I 180 de Boor]) den Patrizier Phocas, den ehemaligen Reichspräfekten Asclepiodotus und den *quaestor* Thomas aufzählen. Die Zeugnise sind nicht stimmig, ihnen ist mit großer Skepsis zu begegnen, dies um so mehr, als Phocas wie Thomas sich nach 528 der kaiserlichen Gunst erfreuen durften (*W. Ensslin*, Art.Phokas 5, in: PW XX 1 [1941] 449; ders., Art.Thomas 7, in: PW VI A 1 [1936] 323f). Vieles spricht dafür, daß genannte Beamte Verdächtigungen böswilliger Hofintriganten zum Opfer fielen, die sich die bekannte Bigotterie des Herrschers zu Nutzen machten, indem sie lästige Würdenträger heidnischer Anhängerschaft bezichtigten (dagegen ist die PLRE II von dem Heidentum des Phokas überzeugt ([Anm. 11] 881f n.5). – Ähnliche Zweifel äußert *Geffcken* auch an folgender Notiz des Hesychius (frg. 64 [FHG IV 176a]). Ἦν δὲ ὁ Τριβωνιανὸς Ἕλλην καὶ ἄθεος ([Anm. 1] 310 Anm. 133).

[70] Zu diesem Tatbestand vgl. *v. Haehling* (Anm. 9) 497–500.

[71] Von profilierten heidnischen Führungskräften im Okzident sind vornehmlich zu nennen: die Prätorianerpräfekten Postumius Lampadius, Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, (Macrobius Ambrosius) Theodosius, Roms Stadtpräfekten Protadius, Caecina Decius Albinus, Gabinius Barbarus Pompeianus, Marcianus, Claudius Rutilius Namatianus sowie die Heermeister Generidus, Litorius, Marcellinus.

[72] Diese Behauptung unterstreicht bereits die Feststellung, daß, abgesehen von den Heerführern gotischer oder isaurischer Abstammung, die geographische Herkunft allein für Isocasius und Pamprepius bezeugt ist. Gleichfalls ist die genealogische Abstammung nur für wenige bekannt. Dies sind Merkmale, die den Personenkreis weitgehend als Emporkömmlinge klassifizieren.

2) Hinwendung zur hellenischen Bildungswelt als Kennzeichen der heidnischen Einstellung:

Für keinen dieser paganen Beamten ist in den Quellen eine kultische Aktivität nachgewiesen. Abgesehen von den in den Zeugnissen ausdrücklich als Heiden Bezeichneten, gilt als Kriterium zur Ermittlung der religiösen Gesinnung das Festhalten an hellenischen Bildungswerten. Alle aufgeführten Beamten – ausgenommen Lucius, Zeno und Florus – zeichneten sich durch ihre Verwurzelung in griechischen Bildungstraditionen aus; nicht zufällig rekrutierten sich allein fünf der als Heiden eingestuften Beamten aus rhetorisch-philosophischen Kreisen, da sie vor ihrer Ämterlaufbahn als Grammatiklehrer, Sophisten oder Philosophen gewirkt hatten.

3) Gründe für die Berufung von Heiden in Führungspositionen:

Die kultische Indifferenz dieses Personenkreises dürfte es selbst einem bigott christlichen Herrscher erleichtert haben, Heiden aufgrund ihrer ausgezeichneten Bildung ein Amt zu übertragen. Denn ihr verinnerlichtes, an der traditionellen Bildungswelt orientiertes Heidentum trat nach außen nicht so in Erscheinung, um bei überzeugten Christen Anstoß zu erregen. Die klassische Bildung ebnete ihnen den Weg für eine Karriere in der Administration[73].

4) Politisches Verhalten dieser Heiden gegenüber dem christlichen Kaiser:

Die heidnischen Beamten stellten keine ernsthafte Bedrohung der christlichen Religion dar. Nicht allein wegen ihrer geringen Zahl konnten sich die heidnischen Amtsinhaber niemals zu einer Gruppierung zusammenschließen, um lebenswichtige heidnische Forderungen zu stellen, wie es im ausgehenden 4. Jahrhundert den heidnischen Senatskreisen Roms bei dem Versuch der Restituierung der *ara Victoriae* möglich war. Lediglich Attalus und Severus bilden hiervon eine gewisse Ausnahme, denn nicht von ungefähr unternahmen sie einen Versuch heidnischer Restauration in der *urbs aeterna*. Den Attentatsversuch des Lucius wie die geplante Erhebung des Zeno kommentiert zwar Photius in seiner Einführung zu dem Katalog heidnischer Usurpatoren in der *Vita Isidori* des Damascius als ein „Wüten gegen unseren heiligen und unzerstörbaren Glauben“[74], aber der von ihm exzerpierte Text erhärtet diese Behauptung nur in geringem Umfange für Lucius. Vor allem bei Zeno dürften in seinem Machtstreben die Motive für seine Unbotmäßigkeit zu suchen sein. Darüber hinaus sind Rebellionen keineswegs auf Heiden beschränkt, vielmehr sind zahlreiche Usurpatoren christlicher Provenienz bekannt[75]. Jedenfalls scheinen sich die heidnischen

---

[73] Eine solche Entwicklung hat vor allem Kaiser Theodosius I. forciert, hierzu *v. Haehling* (Anm. 9) 585–587.

[74] Phot.bibl.cod.242,290 (241,8–10 Zintzen).

[75] So waren Magnus Maximus, Ioannes, Basiliscus und Leontius Christen.

Amtsinhaber – vom Einzelkämpfer Lucius abgesehen – in ihrem politischen Verhalten von ihren christlichen Kollegen nicht wesentlich unterschieden zu haben.

II

Die Verbundenheit mit den Bildungsidealen des Hellenentums ist das hervorstechende Merkmal der Heiden im griechischen Osten. Dieser Wesenszug wird nun an der Geistesart und den religiösen Anschauungen heidnischer Intellektueller verdeutlicht. Instruktive Einblicke vermittelt hierzu die *Vita Isidori* des Damascius, des letzten Leiters der platonischen Akademie in Athen bis zu ihrer Schließung durch Kaiser Justinian im Jahr 529[76]. Isidor aus Alexandria war Philosophielehrer des Damascius und am Ende des 5. Jahrhunderts Scholarch in Athen[77]. In Isidors Lebensbeschreibung sind zahlreiche Biographien heidnischer Gelehrter eingefügt. Trotz des torsohaften Zustandes der *Vita Isidori* – sie beruht auf einer von von *R. Asmus* vorgenommenen Rekonstruktion aus zwei Exzerptreihen des Patriarchen Photius sowie diversen Artikeln aus dem Suda-Lexikon[78] – eignet sie sich für eine Untersuchung der religiösen Daseinsformen sowie der Selbsteinschätzung neuplatonischer Kreise in Alexandria und Athen[79].

Für die Selbsteinschätzung dieser späten Heiden sind ihre Bezeichnungen für den religiösen Gegner aufschlußreich. Ein gewisser Vorbehalt gegen die Christen äußert sich bereits darin, daß in der *Vita Isidori* der Name χριστιανοί nicht vorkommt[80]. Hier folgt Damascius älteren heidnischen

---

[76] Allgemein zur Bedeutung der platonischen Akademie in ihrer Spätphase s. *A. Cameron*, The Last Days of the Academy at Athens, in: PCPhS 195 (1967) 7–29; *A. Frantz*, Pagan Philosophers in Christian Athens, in: PAPhS 119 (1975) 29–38; speziell zu Damascius in seiner Wirksamkeit als Philosoph *R. Strömberg*, Damascius. His Personality and Significance, in: Eranos 44 (1946) 175–192.

[77] Zur Person *W. Kroll*, Art.Isidoros 17, in PW IX 2 (1916) 2062–2064; PLRE II (Anm. 11) 628–631 n.5; zu den alexandrinischen Neuplatonikern vgl. jetzt *S. L. Karren*, Near Eastern Culture and Hellenic Paedeia in Damascius' Life of Isidore (Diss. Madison 1978).

[78] *R. Asmus*, Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus, in: ByZ 18 (1909) 424–480; *ders.*, Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidoros (II), in: ByZ 19 (1910) 265–284. Deutsche Übersetzung von *Asmus*, Das Leben des Philosophen Isidorus von Damaskios aus Damaskos (= Philosophische Bibliothek 125) (Leipzig 1911). Auf diesen Arbeiten beruht im wesentlichen die von *C. Zintzen* vorgelegte griechische Edition: Damascii vitae Isidori reliquiae (= Bibliotheca Graeca et Latina suppletoria 1) (Hildesheim 1967).

[79] Zur Verdeutlichung des eigentümlichen Charakters der *Vita Isidori* sowie zur abgerundeteren Schilderung der religiösen Verhältnisse in den neuplatonischen Kreisen wird die um 485 entstandene Vita Procli des Marinus herangezogen: ed. *I. F. Boissonade*, Marini vita Procli, Graece et Latine (Leipzig 1814); der griechische Text dieser Edition liegt der von *A. N. Oikonomides* besorgten Ausgabe zugrunde: Marinos of Neapolis, the Extant Works. Greek Text with Facing (English or French) Translation, Testimonia de vita Marini, an Introduction and Bibliography (Chicago 1977).

[80] Eine Unkenntnis des heidnischen Autors in christlichen Fachausdrücken kann hier nicht vorliegen, denn Damascius zeigt sich mit Bezeichnungen kirchlicher Rangordnung durch-

Autoren, die infolge einer Geringschätzung die Christen lediglich mit allgemeinen Umschreibungen belegten[81].

In dem Wissen um die zahlenmäßige Überlegenheit der Christen figurieren dieselben an zwei Stellen als „die große Menge", οἱ πολλοί[82]. Den Tatbestand der christlichen Majorität beleuchten vorzüglich die Worte οἱ κρατοῦντες[83]. In diesem dreimal verwandten Terminus kommt nicht allein die numerische Stärke zum Tragen, sondern auch das bedrückende Faktum einer beherrschten Minorität.

Ist in solchen Wendungen ein verächtlicher Unterton zu spüren, so klingt in zwei weiteren das Bewußtsein einer Minderheit an, die sich jedoch im Selbstverständnis des Damascius qualitativ von der Mehrheit abhebt. Den Religionswechsel des Horapollon kennzeichnet Damascius als einen Übertritt zu den „anderen"[84], wobei in dem Wort ἕτεροι ein rivalisierender Ton mitschwingt. Diskriminierend dokumentiert das Wort ἀλλόφυλος die konfessionelle Andersartigkeit[85]. Die Griechen verstanden darunter das Nichtgriechische, das Fremde. Mit diesem Begriff will Damascius den Bruch der Christen mit der griechischen Kultur und deren Werten signalisieren[86].

Im Vergleich zu den polemischen Ausfällen so exponierter Christenfeinde wie Libanius, Eunapius oder Zosimus[87] sind die Bezeichnungen des

---

aus vertraut, wenn er Athanasius korrekt als ἐπίσκοπος tituliert (Phot.bibl.cod.242,179 [250,2 f Zintzen]; vgl. auch 170 [236,5 f Zintzen]).

81 Wenn Libanius auf Christen Bezug nimmt, ist das häufig nur aus dem Kontext zu erschließen, z. B. or.I 144; decl.XXIX 22 (I 152. VI 605 Foerster). Weisen die Kennzeichnungen ἕτεροι (or.II 31 [I 248 f Foerster]) oder ὄχλος (ep.1220,3 [XI 301 Foerster]) eine gewisse abschätzige Nuance auf, so dokumentieren die Ausdrücke ἀμύητοι (or.I 39 [I 103 Foerster]) oder δυσσεβεῖς (or.I 207. XIII 11 [I 175. II 66 Foerster]) die Disqualifizierung des religiösen Widersachers (zu den Bezeichnungen der Heiden bei Libanius vgl. *P. Petit*, Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C. [Paris 1955] 204). – Für Julian beinhaltete die Wiederbelebung des Polytheismus ein Bekenntnis zur griechischen Bildungswelt; aus dieser Perspektive sollte der verächtliche Name Galiläer die kulturelle Minderwertigkeit der Christen gegenüber den Hellenen verdeutlichen (vgl. hierzu die Zusammenstellung von *H. Karpp*, Art. Christennamen, in: RAC II [1954] 1114–1138).

82 Suda s.v. Σαλούστιος = frg.147 (129,10 Zintzen); Suda s.v. Θεαγένης = frg.258 (209,9 Zintzen).

83 Suda s.v. Ἱεροκλῆς = frg.106 (83,6 Zintzen); Phot.bibl.cod. 242,170 (236,5 Zintzen); Suda s.v. Σεβηριανός = frg.305 (245,1 Zintzen).

84 Suda s.v. Ὡραπόλλων = frg.317 (253,4 Zintzen).

85 Suda s.v. Σαλούστιος = frg.147 (129,8 f Zintzen); Phot.bibl.cod. 242, 258 (167,2 Zintzen); zur Herkunft dieser Benennung *Karpp* (Anm. 81) 1128.

86 Bezeichnend für eine solche Auffassung ist die Charakterisierung des Theagenes, der sich vom Glauben seiner Väter losgesagt hatte (Suda s.v. Θεαγένης= frg.258 [209,7–10 Zintzen]): καὶ τὰ νέα ἀξιώματα προτιμῶν τῶν ἀρχαίων ἠθῶν τῆς εὐσεβείας, ἔλαθεν ἑαυτὸν ἐμπεσὼν εἰς τὸν τῶν πολλῶν βίον ἀποσπασθεὶς τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἔτι ἄνω προγόνων.

87 Vgl. etwa Liban.or.I 27. II 32. XXX 8–11 (I 96.249 III 91–93 Foerster); Eun. Vitae Sophistarum VI 1,5. 11,8 f (18.39 f Giangrande); frg.55 (FHG IV 38 f); Zos.I 57–58. II 29. IV 59. V 23, 4–6 (41 f. 85 f. 216. 244 f Mendelssohn). Trotz unterschiedlich begründeter Ableh-

Damascius geradezu zurückhaltend; lediglich an einer Stelle bricht die Aggressivität des Heiden durch, wenn er von den Christen als „den Leuten mit den zerschlagenen Ohren und den nicht minder verdorbenen Gedanken" spricht[88]. In diesem Zusammenhang ist es unerheblich, ob damit die Christen insgesamt oder die Mönche im besonderen gemeint sind[89].

Ähnlich distanziert sind auch die Benennungen für das Christentum. So wird Athanasius Celetes als Bischof der κρατοῦσα δόξα, des „herrschenden Glaubens" angeführt[90]. Diese realistische Einschätzung bezeugen auch Formulierungen wie „bestehende Religionsgebräuche"[91] und „gegenwärtige Zustände"[92]. Eine explizit abwertende Tendenz ist in der Wendung νέα ἀξιώματα zu erkennen[93]. Die Neuartigkeit der christlichen Religion kontrastiert zu den frommen Bräuchen, die durch das ehrwürdige Alter ihrer Überlieferung legitimiert sind. In dem Ausdruck „neue Satzungen" sind noch die Einwände spürbar, welche die Heiden seit jeher gegen das junge Christentum vorbrachten[94]. Vor dem Hintergrund innerkirchlicher Auseinandersetzungen mit Häretikern gewinnt die Bezeichnung Cyrills als des Bischofs der ἀντικειμένη αἵρεσις einen unverkennbar polemischen Akzent[95].

Als Ergebnis der terminologischen Untersuchung ist festzuhalten: Die Bezeichnungen für die Christen und die christliche Religion sind weitgehend reserviert, wobei sie eine geringschätzige Nuance aufweisen[96]. Eine ausgesprochen diffamierende Beurteilung ist nur einmal zu registrieren. In den Benennungen schlägt sich das Bewußtsein einer religiösen Minderheit nieder, eine gewisse Resignation ist nicht zu verkennen.

Unmißverständlicher äußert sich der heidnische Biograph bei der Charakterisierung des religiösen Widersachers. Vorab ist festzustellen: In der

---

nung der christlichen Religion gleichen sich die drei Autoren in den massiven Verunglimpfungen christlicher Mönche, denen sie sogar reichsschädigendes Verhalten unterstellen (so Eun. Vitae Sophistarum VII 3,4 [46 Giangrande]).

[88] In der Übersetzung von *Asmus* ([Anm. 78] Leben 48.13f); Phot.bibl.cod.242,77 (108,9f Zintzen): ἤδη γὰρ ἐνίοις τῶν τὰ ὦτα κατεαγότων καὶ ἅμα διεφθαρμένων τὰς διανοίας εἰς κωμῳδίαν ἐτράπη καί γέλωτα πολὺν τὰ τῆς φιλοσοφίας ἀπόρρητα.

[89] Ausschließlich auf letztere möchte *Geffcken* die Provokation beziehen (Anm. 1) 200 mit Anm. 50.

[90] Phot.bibl.cod.242,179 (250,2 Zintzen).

[91] Suda s.v. Ἡγίας = frg.351 (287,12 Zintzen): νόμιμα καθεστῶτα.

[92] Phot.bibl.cod.242,38 (64,1 Zintzen): τὰ παρόντα.

[93] Suda s.v. Θεαγένης = frg.258 (209,8 Zintzen).

[94] Hierzu O. *Gigon*, Die antike Kultur und das Christentum (Gütersloh ²1969) bes. 104–126.

[95] Suda s.v. Ὑπατία = frg.102 (79,18 Zintzen).

[96] Die Anhänger des alten Götterglaubens bezeichnet Damascius durchgängig als Ἕλληνες (Phot.bibl.cod.181 [2,3 Zintzen]; cod.242,91. 108. 141. 204 [132,6. 148,9. 196,7. 278,7]; Suda s.v. Θεαγένης = frg.258 [209,9 Zintzen]; Suda s.v. Σεβηριανός = frg.304 [243,17 Zintzen]); zu beachten ist aber, daß an drei Stellen der *Vita* der Hellenenname zur Angabe des Ethnikons dient (Phot.bibl.cod.242,70 [98,23 Zintzen]; Suda s.v. ἱερατική = frg.3 [7,14 Zintzen]; Suda s.v. Θεαγένης = frg.257 [207,14 Zintzen]).

Vita Isidori finden sich ausschließlich negative Urteile über Christen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß zumindest die von Photius exzerpierten Texte einer Zensur unterlagen, bei der er die für christliche Leser anstößigen Passagen ausgelassen haben dürfte[97]. Die Mehrzahl der verunglimpfenden Wertungen richtet sich pauschal gegen Christen insgesamt, lediglich zwei Verdikte gegen christliche Einzelpersonen.

Die Unterstützung der wohltätigen Aidesia beschränkte sich nicht auf die „heiligen und anständigen Menschen", wegen ihrer Mitmenschlichkeit war sie auch bei den „schlechtesten Bürgern" beliebt[98], womit ohne Zweifel die Christen gemeint sind. Diese Gegenüberstellung verdeutlicht die Auffassung des Autors von der moralischen Überlegenheit der Göttergläubigen. Von der arglosen Haltung einer Aidesia unterschied sich Isidor, er stieß „Verfluchte und Unheilbare" von sich und mied hartnäckig ihren Umgang[99]. Die Charkterisierung der Christen als „Unheilbare" enthüllt die resignative Grundhaltung des heidnischen Verfassers; denn die religiösen Zustände haben sich derart verfestigt, daß ein Umschwung zugunsten der Götterkulte ausgeschlossen ist.

Das in der *Vita Isidori* an der platonischen Tradition orientierte Referat über die drei Lebensverfassungen, die sich analog den drei Teilen der Seele entwickeln, beinhaltet den gehässigsten Ausfall des Damascius gegen Christen – freilich nur in versteckter Form[100]. Kennzeichnend für die niedrige, der ἐπιθυμία entsprechenden Lebensverfassung ist sklavisches Denken, feiges Wesen sowie gänzlich von den animalischen Trieben geleitetes Verhalten[101]: „Die dritte Verfassung gestaltet sich aber der Begierde gemäß: Sie zerfließt nach allen Seiten und ist von zügelloser Üppigkeit verderbt; ihr Denken ist niedrig und weibisch, sie hält es mit der Feigheit und wälzt sich in jeglicher Art von säuischem Wesen; ... " Diese allgemeine Ausführung bezog Damascius offensichtlich auf die Lebensführung der Christen, insbesondere der zu seiner Zeit politisch Aktiven, wie folgendes Fragment be-

---

97 Vgl. das nur von der Suda überlieferte Fragment über die Standfestigkeit des Heiden Severianus (s. o. S. 63 mit Anm. 67).

98 Suda s.v. Αἰδεσία = frg.124 (105,22 107,2 Zintzen).

99 Suda s.vv. ἐναγεῖς et ἄμαχον et ἐξαίσια = frg.19 (21,10–12 Zintzen).

100 Gerade die verschleierte Form seiner Kritik, die dadurch heimtückisch wirkt, machte ihm Photius zum Vorwurf (bibl.cod.181 [317,23 f Zintzen]): διὸ καὶ τῆς ἱερᾶς ἡμῶν, εἰ καὶ δειλιώσῃ καὶ λαθραιοτέρᾳ κακοφροσύνῃ, ὅμως οὐκ ὀλιγάκις φαίνεται καθυλακτῶν εὐσεβείας. Dabei verkennt er jedoch die Lage des Damascius, dem ein offener Schlagabtausch mit dem Religionsgegner am Ende des 5. Jh.s nicht mehr möglich war. Der Hinweis auf die rückhaltlosen Attacken eines Eunap oder Zosimus gegen das Christentum läßt die eigentliche Absicht des Damascius unberücksichtigt, nämlich die loyale Staatsgesinnung der alexandrinischen Heiden nach dem niedergeschlagenen Illus-Aufstand zu bezeugen.

101 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 14,2–7; Phot.bibl.cod.242, 238 (29,7 a–13 a Zintzen).

zeugt[102]: „Dergestalt und noch viel niedriger schilderte er das Leben der Menschen, welche sich jetzt in der Welt des Werdens politisch betätigten ...“ Der christliche Exzerptor hat die boshafte Tirade wegen ihrer pauschalen Tendenz wohl als Provokation empfunden und sie deswegen nur in verkürzter Form überliefert[103].

Auf einen begrenzten Personenkreis und eine konkrete Situation ist die Notiz von den „vertierten Menschen“ zu beziehen[104]; hierbei handelt es sich um die Begleiter des Bischof Cyrillus von Alexandria, die seinen Mordbefehl an der heidnischen Philosophin Hypatia im Jahr 415 ausführten[105]. Eine solch schroffe Einschätzung dürfte allerdings auch mancher Christ geteilt haben, wenn man den diesbezüglichen Bericht des Kirchenhistorikers Socrates liest[106].

Nur bruchstückhaft ist die Charakterisierung eines Mannes, den Damascius als „schlecht und wegen seines Lebenswandels berüchtigt“ schildert[107]. Das betreffende Fragment stellte *Asmus* in Zusammenhang mit der Verhaftungswelle in Alexandria im Anschluß an die Niederschlagung des Illus-Aufstandes (484–488)[108]. Möglicherweise ist hier ein Beamter des Kaisers Zeno zu identifizieren, der im Auftrage des christlichen Herrschers die heidnischen Philosophen in Alexandria aufspüren und verhaften sollte.

Im gleichen historischen Kontext beschimpfte Damascius den alexandrinischen Bischof Petrus Mongus als „frech und sehr schlecht“[109]. Offenkundig muß der Bischof als Drahtzieher dieser Verhaftungen gelten. Diese herabwürdigende Darstellung eines christlichen Würdenträgers ist um so überraschender, als Photius sie überliefert hat. Petrus Mongus war Monophysit[110], daher war für den orthodoxen Photius eine Rücksichtnahme auf den Häretiker nicht erforderlich. Damascius dürfte sich bei seinem Ausfall ge-

---

102 Suda s.vv. ψυχή et ὑηνεία – frg.30a (31,4b–7b Zintzen): καὶ πολλῷ χαμαιπετεστέραν ἐπεδείκνυτο τὴν ζωὴν τῶν νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευομένων ἀνθρώπων.

103 Im Vergleich zu dem in Anm. 102 zitierten Auszug der Suda scheint Photius den Angriff des Damascius auf christliche Beamte abgeschwächt zu haben (bibl.cod.242,238 [31,6 af Zintzen]): οἷα τῶν ἐν τῇ νῦν γενέσει πολιτευομένων ἡ ζωή.

104 Suda s.v. Ὑπατία = frg.102 (81,1 Zintzen).

105 Nicht zu übersehen ist, daß der suggestive Bericht des Damascius eine arge Vereinfachung hinsichtlich Motiv sowie einer Beteiligung Cyrills an der Bluttat darstellt; zu Hypatia vgl. *J. M. Rist*, Hypatia, in: Phoenix 19 (1965) 214–225.

106 HE VII 15 (PG 67,768 f).

107 Phot.bibl.cod.242,178 (250 Zintzen): πονηρὸν δὲ ἄνθρωπον καὶ τὸν βίον ἐπίρρητον.

108 (Anm. 78) Rekonstruktion I 469 f; ebenso *Zintzen* 250; die von *Asmus* für möglich gehaltene Gleichsetzung mit dem Bischof Petrus Mongus halte ich allerdings für weniger wahrscheinlich.

109 Phot.bibl.cod.242,170 (236,6 Zintzen): ἀνὴρ ἰταμὸς ὢν καὶ περιπόνηρος.

110 Zur Person *Th. Niggl*, LThK 8 (1963) 370 f.

gen den Bischof des Beifalls beim orthodoxen Teil der Christen sicher gewesen sein[111], was die Exzerpierweise des Photius bestätigt.

Diese wenigen Beispiele lassen Damascius als einen Heiden erscheinen, der zwar die christliche Religion grundsätzlich ablehnte, aber diesem Ressentiment bei der gegebenen Situation des Polytheismus nicht ungehemmt nachgeben durfte. Trotz seines Wissens um die zahlenmäßige Unterlegenheit ist der göttergläubige Autor innerlich keineswegs verunsichert. Die Konfrontation mit den Christen ist vom Bewußtsein einer moralischen Integrität getragen. Bei der Gegenüberstellung der Heiden und Christen hinsichtlich der Terminologie und Charakteristik sind die Heiden nach ihrer Selbsteinschätzung zahlenmäßig zwar unterlegen, aber in ihrem sittlichen Verhalten übertreffen sie die Christen[112].

Der Skizzierung des der *Vita Isidori* zugrundeliegenden „Feindbildes" schließt sich eine Untersuchung des Standortes der Heiden gegenüber dem christlichen Staat und seiner Obrigkeit an. Entsprechend dem literarischen Genos der Biographie sind wenig einschlägige Anhaltspunkte ausfindig zu machen, da eine explizite Erörterung der Geschichtsschreibung vorbehalten ist.

Insgesamt läßt die – freilich nur bruchstückhafte – *Vita* den Schluß zu, daß die heidnischen Philosophen kein ausgeprägtes Interesse an politischen Vorgängen und Entwicklungen im Römischen Reich zeigten[113]. Mehrfach erfolgte die namentliche Erwähnung eines Kaisers nur zum Zweck der Datierung von Ereignissen[114], die den Werdegang bestimmter Neuplatoniker betrafen.

---

111 Ähnliches Taktieren ist aus dem Geschichtswerk des Ammianus Marcellinus bekannt (XXI 16,18 [I 248 f Seyfarth], der den Arianer Constantius II. wegen dessen Eingriffe in innerkirchliche Verhältnisse tadelte; ein Vorwurf, dem die nicaenisch gesinnten Christen zugestimmt haben dürften.

112 In der Beurteilung von Christen gibt sich Marinus noch reservierter. Für die gewaltsame Beseitigung des Kultbildes aus dem Parthenontempel machte er die Christen verantwortlich, die er gemäß seiner neuplatonischen Terminologie als ἀκίνητα κινοῦντες kennzeichnet (Vita Procli 30 [24 Boissonade]). Unmißverständlicher ist seine Ausdrucksweise bei der Schilderung der Vorgänge, als geierartige Menschen Proclus zur Flucht aus Athen zwangen (ebd. 15 [12 Boissonade]).

113 Von der politischen Abstinenz alexandrinischer Intellektueller hebt sich das Verhalten des athenischen Philosophen Proclus merklich ab. Nach der Darstellung seines Biographen Marinus verfolgte Proclus aufmerksam das politische Geschehen, um so mehr, als die Mächtigen um seinen Rat nachsuchten. Dabei leitete ihn allein das Streben, diese zum pflichtgemäßen Handeln anzuhalten. Neben der Korrespondenz mit hohen Beamten fand der Philosoph noch Zeit, politische Versammlungen zu besuchen (Vita Procli 15 [12 f Boissonade]).

114 Kaiser Leo I. (457–474): Suda s.v. φρενοβλαβής = frg. 128 (111,2 Zintzen); Suda s.v. Ἰάκωβος = frg. 190 (163,14 Zintzen); Kaiser Zeno (474–491): Suda s.v. Ἀρτοκρᾶς = frg.313 (249,16 Zintzen). Noch am aufschlußreichsten ist die beiläufige Bemerkung, Theoderich habe jetzt über ganz Italien die höchste Gewalt inne (Phot.bibl.cod.242,64 [94,10 f Zintzen]); sie wirft auf den politischen Bewußtseinshorizont eines Oströmers am Ende des 5. Jh.s ein bezeichnendes Licht. Offensichtlich bedeutet der Zusammenbruch des weströmischen Kai-

Einen breiteren Raum nimmt allein das politische Ereignis des Illus-Aufstandes ein, in den bekanntlich mehrere alexandrinische Philosophen durch das Paktieren des Heiden Pamprepius verwickelt waren [115]. Damascius griff von sich aus das Heiden belastende Thema auf, um durch die Schilderung früherer Usurpationsversuche nachzuweisen, daß es sich lediglich um Unbotmäßigkeiten von Einzelpersonen gehandelt habe und sie somit nicht dem Heidentum schlechthin anzulasten seien [116]. Nach Damascius zeigt sich die durchaus loyale Staatsgesinnung der Heiden darin, daß die Heiden bei ihren religiösen Übungen nicht gegen die restriktiven Gesetze der christlichen Kaiser in der Öffentlichkeit verstoßen haben [117].

---

sertums für Damascius keine Katastrophe, denn er registriert die Beherrschung Italiens durch die Ostgoten bereits als eine Selbstverständlichkeit seiner Zeit. Selbst die Ostrom stärker tangierende Vandalenherrschaft in Nordafrika ist nur deshalb erwähnt, weil Damascius anläßlich der Ermordung des römischen Heerführers Marcellinus im Jahr 468 einen Ausspruch König Geiserichs zitiert (Phot.bibl.cod.242,91 [132,1–5 Zintzen]; ein Hinweis auf den Sizilienfeldzug des Gesamtreiches im Jahr 468 findet sich in cod.242,69 [98,10–12 Zintzen]). Die Gleichgültigkeit gegenüber den einschneidenden Vorgängen im Okzident unterscheidet Damascius von zeitgenössischen Autoren (vgl. *Kaegi* [Anm. 4] 224–228). Auch läßt der Ausdruck Ῥώμη πεσοῦσα (Phot.bibl.cod.242,64 [94,2 Zintzen]) m. E. nicht auf ein politisches Krisenbewußtsein des Damascius schließen (so *Kaegi*, Gli storici proto-bizantini e la Roma del tardo quinto secolo, in: RSI 88 [1976] 5–9). Vielmehr spielen die Worte auf die düstere Situation des stadtrömischen Heidentums um 467 an, stehen sie doch im Zusammenhang mit der beabsichtigten Wiederbelebung der Götterkulte in Rom durch Severus (Belege Anm. 42).

115 Belege Anm. 49.

116 Hierzu *v. Haehling* (Anm. 31) 94 f.

117 Entsprechend der Intention des Damascius, die politische Zuverlässigkeit der Heiden in einem christlichen Staatswesen zu bezeugen, sind Hinweise auf untersagte kultische Praktiken in der *Vita Isidori* kaum greifbar. Am häufigsten ist wohl gegen das Verbot des Betretens eines Tempels verstoßen worden (Suda s.vv. Σαραπίων = frg.34. Ἡραΐσκος = frg.163. Ἀντώνιος = frg.186 [35,10–12. 137,6–12. 161,6 f Zintzen]), wobei die diesbezüglichen Angaben recht vage gehalten sind; keine Kultstätte wird namentlich angeführt. Ein Fragment schildert die eklatante Mißachtung des Rauchopferverbotes (Phot.bibl.cod.242,96 [140,3 Zintzen]): ἀνέκαιον ὁσίῳ πυρὶ τοὺς βωμούς. Dagegen beachtete der Naturforscher Asclepiodotus das seit Theodosius I. eingeschärfte Verbot der Darbringung von Tieropfern. Zwar betont Damascius, Asclepiodotus habe sich infolge seiner religiös motivierten Scheu blutiger Opfer enthalten (Suda s.v. δεισιδαιμονία = frg.202 [175,9–12 Zintzen]), aber der Wirklichkeit dürfte seine Reaktion bei einer schweren Erkrankung näherkommen: Obschon sein geschwächter Körper der Fleischnahrung bedurfte, weigerte er sich, vom Nichtgeopferten zu essen (Suda s.vv. σαρκοφαγία et ἀθύτους = frg.216 [183,2–4 Zintzen]). Hieraus geht hervor, daß in dieser Zeit keine Tiere zu kultischen Zwecken geschlachtet worden sind. Soweit bestimmte Riten nicht an äußere Voraussetzungen gebunden waren, ergab sich die Möglichkeit, derartige Zeremonien im Verborgenen zu vollziehen; eine Handlungsweise, die für Asclepiades und Hegias bezeugt ist (Phot.bibl.cod.242,95 [140,1 Zintzen]; Suda s.v. Ὑγίας = frg.351 [287,8 Zintzen]; *B. Kötting*, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum [= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 223] [Opladen 1977] 31). Jedoch dürfte die weitgehende Befolgung der Religionsgesetze seitens heidnischer Intellektueller ihre Erklärung vor allem im Kult- und Gottesverständnis der Neuplatoniker finden (hierzu ausführlich *E. v. Ivánka*, Spätantikes Heidentum, in: Kairos 4 [1962] 83–90; *H. Dörrie*, Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus [= Entr Fond Hardt XXI] [Genf 1975] 257–286).

Wenn an einer Stelle der Kaiser – wahrscheinlich Zeno – als Tyrann geschmäht wird[118], so ist dies jedoch keineswegs als eine grundsätzliche Kritik eines Heiden am christlichen Herrscher aufzufassen. Die Anschuldigung erklärt sich vielmehr als Reaktion auf Bemühungen Zenos, glaubenseifrige Philosophen unter massiven Druck zu setzen, damit sie ihrem Götterglauben entsagten. Der Kaiser wird als legitime Autorität durchaus anerkannt, nur bei Mißachtung des bestehenden religiösen Status verleiht ihm der heidnische Verfasser despotische Züge[119].

Es bezeichnet die notgedrungene Zurückhaltung des heidnischen Autors, wenn er in seinen mißfälligen Äußerungen über einzelne Kaiser diese nicht namentlich erwähnt. So lastet Damascius das inkonsequente und daher lasche Durchgreifen bei der Bestrafung der Mörder Hypatias dem Kaiser persönlich – gemeint ist Theodosius II. – an und leitet aus diesem Fehlverhalten einen Zusammenhang mit dem Unglück seiner Nachkommenschaft her[120].

Seine Reserve gibt der Biograph bei dem pauschalen Tadel an der christlich gewordenen Beamtenschaft auf[121]. Die Verdrängung des Polytheismus habe innerhalb derselben eine Qualitätsminderung verursacht, weil zur Zeit des Damascius den Amtsinhabern philosophisches Gedankengut abhanden gekommen sei. Seit der Ermordung Hypatias im Jahr 415 habe sich der heidnische Einfluß in der Administration zunehmend verringert[122]. Für Damascius gewährleistete die von Heiden getragene Staatsverwaltung den römischen Untertanen bessere Lebensumstände; eine Möglichkeit, die von christlichen Führungskräften nicht wahrgenommen worden sei, weil Christen nur auf den Erwerb materieller Güter ausgerichtet seien[123]. Dieses Werturteil verdient besondere Beachtung, weil es in einem konkreten Fall die Kritik eines Heiden am christlich gewordenen Staat exemplifiziert.

---

118 Suda s.vv. κατατείνας et ἐμπρίσαντες = frg.315 (251,7b–10b Zintzen).

119 Phot.bibl.cod.242,169 (236,1–4 Zintzen).

120 Suda s.v. Ὑπατία = frg.102 (81,7–10 Zintzen): καὶ ὁ βασιλεὺς ἠγανάκτησεν ἐπὶ τούτῳ ‹. . .› εἰ μὴ Αἰδέσιος ἐδωροδοκήθη. καὶ τῶν μὲν σφαγέων ἀφείλετο τὴν ποινήν, ἐφ' ἑαυτὸν δὲ καὶ γένος τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ ταύτην ἐπεσπάσατο, καὶ ἐξέπλησε δίκην ὁ τούτου ἔκγονος. Der Autor spielt offensichtlich auf das gewaltsame Ende Valentinians III. im Jahr 455 an, mit dem die Theodosianische Dynastie erlosch. Weder Amtsstellung noch Person des Aedesius sind näher zu bestimmen: PLRE II (Anm. 11) 11 n.3.

121 Suda s.v. Ὑπατία = frg.102 (79,16–18 Zintzen): εἰ γὰρ καὶ τὸ πρᾶγμα ἀπόλωλεν, ἀλλὰ τό γε ὄνομα φιλοσοφίας ἔτι μεγαλοπρεπές τε καὶ ἀξιάγαστον εἶναι ἐδόκει τοῖς μεταχειριζομένοις τὰ πρῶτα τῆς πολιτείας.

122 Ihre ohnehin trostlose Lage werden die Heiden noch quälender empfunden haben, als im gleichen Jahr die oströmische Regierung auf legislativem Wege das Einstellungsverbot von Heiden verfügte: Cod.Theod. XVI 10,21 vom 17. 12. 415.

123 Vgl. Phot.bibl.cod.242,238 (29,11 a f Zintzen); Suda s.v. Ἡγίας = frg.351 (287,10–13 Zintzen).

Nach des Damascius' Einschätzung der Christen und der von ihnen geprägten Umwelt werden im folgenden die Lebensbedingungen der heidnischen Minderheit beleuchtet. Nach der *Vita Isidori* führten die heidnischen Gelehrten ein Schattendasein, bisweilen fühlten sie sich von der christlichen Mehrheit bedroht. Den Philosophen Isidor bedrückte die Vorstellung, ein ähnliches Schicksal wie Hypatia zu erleiden, ohne sich indes in seiner Lehrtätigkeit davon beeinträchtigen zu lassen[124]. Gibt hier der Autor einer Befürchtung Ausdruck, so kennt er namhafte Philosophen, die dem Druck der Christen weichen mußten. Der athenische Philosoph Marinus, nach dem Tode des Proclus im Jahr 485 Diadoch der Akademie, floh vor den Nachstellungen seiner Widersacher nach Epidaurus[125]. Daß es sich hierbei um Christen handelte, bezeugt die Geschichte des glaubenseifrigen Philosophen Hegias aus Athen[126]: „Hierbei legte er (Hegias) durch Eifer zwar wohl seine Frömmigkeit an den Tag, er brachte sich aber auch selbst dadurch in Gefahr. Er kam daher auch bei der Regierung in das Gerede und zog sich schwierige Feindschaften zu, und zwar sowohl von seiten solcher Leute, welche nach dem großen Reichtum trachteten, über den er verfügte, als auch solcher, welche ihm als Anhänger der bestehenden Religionsgebräuche nachstellten." Sogar in Athen war am Ende des 5. Jahrhunderts ein heidnischer Gelehrter vor christlichen Übergriffen nicht sicher[127].

Angesichts solcher Bedrohung forderte der heidnische Biograph ständige Wachsamkeit: Die Heiden sollten sich vor einer Arglosigkeit zu Andersgläubigen hüten[128]. So rühmt er am Philosophen Heraiscus nicht nur dessen Güte und Milde, besonders hebt er dessen männliche Entschlossenheit gegenüber den Intrigen der Menschen hervor[129]. Dennoch breitet sich in der *Vita Isidori* nicht durchgängig eine Atmosphäre des Mißtrauens und ei-

---

124 Suda s.v. Ὑπατία = frg.276 (219,2–6 Zintzen).

125 Phot.bibl.cod.242,277 (213,16 f Zintzen).

126 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 127,27–35; Suda s.v. Ἡγίας = frg.351 (287,10–13 Zintzen).

127 Der angesehene Philosoph Proclus war Bedrohungen christlicherseits ausgesetzt, er mußte Athen vorübergehend verlassen und für die Dauer eines Jahres Zuflucht in seiner lydischen Heimat suchen (Marin.Vita Procli 15 [12 Boissonade]). Demnach müssen in Athen die religiösen Gegensätze hart aufeinandergeprallt sein, während sich die Beziehungen innerhalb der alexandrinischen Geisteselite augenscheinlich erträglicher gestalteten: Phot. bibl.cod. 242,255 (143,8 Zintzen). Die unterschiedliche Geistesart der beiden Schulen, hier Athen mit der ausgeprägten Neigung zur spekulativen Metaphysik eines Jamblichos, dort Alexandrias rationale Ausrichtung auf eine vornehmlich philologische Textkritik, beeinflußte das religiöse Verhalten der Philosophen *(F. Überweg,* Grundriß der Geschichte der Philosophie I [hrsg. K. Praechter] [Basel [13]1953] 634. 635. 639 f; *H. I. Marrou,* Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism, in: *A. Momigliano* [Anm. 2] 126–150, bes. 136–140). Den Prozeß der Zurückdrängung des Heidentums in Athen skizziert *A. Frantz,* From Paganism to Christianity in the Temples of Athens, in: DOP 19 (1965) 186–205.

128 Phot.bibl.cod.242,21 (24,1–4 Zintzen).

129 Suda s.v. Ἡραΐσκος = frg.173 (145,6–8).

siger Ablehnung aus. Ungeachtet der religiösen Differenzen erstreckte sich z. B. die Mildtätigkeit der Aidesia auf alle Menschen, unter Einschluß der Christen[130].

Eine Angst, wenn auch mitunter nur unterschwellig vorhanden, mag die individuelle Kontemplation Isidors in religiösen Dingen begünstigt haben. Sein Kult- und Gottesverständnis ist von einer extremen Introvertiertheit geprägt[131]: „Er war sichtlich kein Freund der gegenwärtigen Zustände, er wollte aber auch die Götterbilder nicht verehren, sondern er strebte tatsächlich den Göttern selbst zu, welche sich im Innern, nicht von Heiligtümern, sondern des unaussprechlichen Geheimnisses der völligen Unerkennbarkeit verbergen. Wie strebte er ihnen nun zu, da ihr Wesen (seiner Meinung nach) dergestalt war? Mit einer gewaltigen, gleichfalls unaussprechlichen Liebe. Und was gibt es denn sonst für eine Liebe, wenn sie nicht gleichfalls unerkennbar ist? . . . " An die Stelle der sakralen Praxis einer Kultgemeinde ist die individuell geformte Hinwendung des einzelnen zum Göttlichen getreten[132]. Wenn auch die spiritualisierte Religiosität eines Isidor für die Frömmigkeit der späten Heiden nicht repräsentativ ist, treten die spezifisch heidnischen Frömmigkeitsformen in der *Vita Isidori* kaum noch in Erscheinung[133]. Der Kern heidnischer Existenz ist notgedrungen auf die ethische Komponente reduziert. Zwar kritisiert Photius die Anhäufung „sinnloser Altweiberfabeln"[134], eine Vorliebe des Damascius für ab-

---

130 Suda s.v. Αἰδεσία = frg.124 (105,18–107,2 Zintzen). Die akzentuierte Schilderung der gebefreudigen Aidesia durch den heidnischen Autor läßt auf einen Einzelfall schließen. Das Leben der späten Heiden vollzog sich im allgemeinen unter ihresgleichen; sie mieden den Kontakt zu Andersgläubigen. Dagegen hatten die frühen Christen niemanden von ihrer Nächstenliebe ausgenommen.

131 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 26,3–12; Phot.bibl.cod.242, 38 (64,1–5 Zintzen); grundlegend für die Deutung *H. P. Esser*, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker (Diss. Köln 1967).

132 Eine solche Entwicklung war aufgrund des Verbotes heidnischer Kulte nahezu zwangsläufig; Angst und Mißtrauen erschwerten die Bildung einer Kultgemeinde (anders *H. Dörrie*, Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit, in: *E. Dassmann – K. S. Frank* [Hrsg.], Pietas. Festschrift Kötting [Münster 1980] 6 f). Daher begegneten die heidnischen Philosophen dem eben in Athen eingetroffenen Proclus mit Skepsis und beabsichtigten, ohne ihn religiöse Zeremonien zu vollziehen. Frei von Angst, sich zu kompromittieren, bekundete Proclus seinerseits spontan der Mondgöttin die Verehrung, weshalb die Lehrer seinen Freimut bewunderten (Marin.Vita Procli 11 [9 f Boissonade]). Diese Begebenheit bezeugt eindringlich, daß ein in der Öffentlichkeit unerschütterliches Festhalten an sakralen Traditionen um 430 die Ausnahme bildete.

133 Es ist wohl nicht allein der lückenhaften Überlieferung anzulasten, wenn nur noch Isidors ältere Freunde Sarapion, Olympius, Epiphanius oder Euprepius, deren Wirkungszeit in das erste Viertel des 5. Jh.s fällt, die traditionellen Kulthandlungen vollzogen haben.

134 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 133,14; Phot.bibl.cod.181 (317,21 f Zintzen): Ἔστι δὲ τὴν μὲν περὶ τὰ θεῖα δόξαν εἰς ἄκρον δυσσεβής· καινῶν δὲ καὶ γραοπρεπῶν μυθαρίων αὐτόν τε τὸν νοῦν καὶ τοὺς λόγους πεπληρωμένος; ähnlich Phot.bibl.cod.242,88. 94 (122,14–16. 138,8 Zintzen).

struse Zauberpraktiken ist nicht zu leugnen[135], aber in der uns vorliegenden Fassung der *Vita Isidori* überwiegt bei der Schilderung heidnischer Lebensführung das ethische Element.

Den Beschreibungen göttergläubiger Gelehrter liegt eine grundsätzliche Auffassung des Damascius über die ideale Lebensführung des Heiden zugrunde. Die Bezeichnung φιλόσοφος dient ihm als verbindlicher Wertmaßstab; moralische Integrität sowie Vertiefung in die Wissenschaften machen den wahren Philosophen aus[136]: „Dem Athenodorus stand das ganze zur Philosophie erforderliche Rüstzeug zu Gebote, sowohl von seiten der natürlichen Veranlagung als auch von seiten der anständigen Lebensrichtung‹ . . . › "[137]. Fehlt eine dieser Prämissen, so spricht Damascius beispielsweise dem Domninus aus Laodiceia die Würde eines Philosophen ab, weil dieser hervorragende Mathematiker in seinem Lebenswandel nicht die gleiche Höhe erreicht habe[138]. Umgekehrt wiegt tugendhaftes Verhalten nicht gänzlich ein intellektuelles Defizit auf[139]; in einem solchen Fall attestiert der heidnische Autor dem Philosophen Hermeias einfältiges Wesen[140]: οὗτος ἐπιεικὴς ἦν τὴν φύσιν καὶ ἁπλοῦς τὸ ἦθος, . . . ἀγχίνους δὲ οὕτι σφόδρα ἦν οὐδὲ λόγων εὑρετὴς ἀποδεικτικῶν, οὐδὲ γενναῖος ἄρα ζητητὴς ἀληθείας. An fünf weiteren Stellen der *Vita* ist Einfalt negativ im Sinne von Naivität und Oberflächlichkeit verwandt[141]. Lediglich bei der Charakterisierung der Aidesia und des Antonius, die in ihrer sittlichen Haltung durch Einfalt als der Tugend des Herzens hervorragten[142], ist eine Annäherung an den christlichen Bedeutungsgehalt zu verzeichnen[143].

Die Zustandsbeschreibung hellenischen Daseins in den neuplatonischen Kreisen sollen einige ausgesuchte Lebensbilder vorbildlicher Heiden abrunden. Mit innerer Teilnahme gestaltet Damascius die Biographie des Ein-

---

135 Vgl. etwa Phot.bibl.cod.242,69. 131. 191. 203 (98. 176 f. 268. 274–278 Zintzen).

136 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 56,10–13; Suda s.v. Ἀθηνόδωρος = frg. 145 (125,19–127,1 Zintzen).

137 Diesem Anspruch wurde auch Hypatia gerecht: Suda s.v. Ὑπατία = frg.102 (77,7–9 Zintzen).

138 Suda s.v. Δομνῖνος = frg.227 (191,8 f Zintzen): ἦν δὲ οὐδὲ τὴν ζωὴν ἄκρος οἷον ἀληθῶς φιλόσοφον εἰπεῖν.

139 Das trifft vor allem zu für Theosebius (Suda s.vv. Ἐπίκτητος et ἄτεγκτος = frg.109 [87,11 Zintzen]), Heraiscus (Suda s.v. Ἰσίδωρος = frg.162 [137,13b–16b Zintzen]), Acamatius (Suda s.v. Ἀκαμάτιος – frg.345 [279,4–8 Zintzen]) sowie Zenon (Suda s.v. Ζήνων = frg.239 [197,5 f Zintzen]).

140 Phot.bibl.cod.242,74 (100,9. 11 f Zintzen).

141 Phot.bibl.cod.242,16 (16,8–10 Zintzen); Suda s.vv. εὔκολος et Ὀδύσσεια = frg.27 (25,12–14 Zintzen); Suda s.v. Αἰδεσία = frg.127 (109,8 f Zintzen); Suda s.v. ἀνασεσυρμένην = frg.312 (249,11 f Zintzen); Suda s.vv. Σιλβανός et ἐπιπόλαιος = frg.359 (291,16 f Zintzen).

142 Suda s.v. Αἰδεσία = frg.124 (105,15–17 Zintzen); Suda s.v. Ἀντώνιος = frg.186 (161,7 f Zintzen).

143 Zur Bedeutungsgeschichte und dem ambivalenten Bedeutungsgehalt von Einfalt vgl. *H. Bacht*, Art.Einfalt, in: RAC IV (1959) 821–840.

siedlers Sarapion, dem nach Isidor am nachhaltigsten eine heidnisch geformte Innerlichkeit anhaftet[144]. Von den Menschen unerkannt – mit Ausnahme seines Freundes Isidor –, lebte Sarapion abgeschieden und völlig anspruchslos in einem kleinen Hause, welches er nur verließ, um heimlich Kultstätten zu besuchen. In der bejahenden Einschätzung einer monastisch geprägten Lebensweise unterscheidet sich der heidnische Verfasser von der abfälligen Auffassung Kaiser Julians, der christliches Einsiedlerleben wegen seines naturwidrigen Verstoßes gegen die gemeinschaftsbildende Bestimmung des Menschen noch gänzlich verworfen hatte[145].

Wie ein christlicher Eremit seine Frömmigkeit aus der Bibel bezog, so versenkte sich Sarapion in die Werke des Orpheus, die seinen einzigen Bücherbesitz bildeten[146]. Reinheit und Heiligkeit waren das Ziel seiner asketischen Lebensform[147]: „ . . . indem er beständig, sich selbst oder dem Göttlichen zugewandt, Gebete spreche oder von Tugenden rede oder vielmehr stillschweigend darüber nachdenke." Den letzten Grund für diese Einstellung entnahm er der pythagoreischen Mahnung des λάθε βιώσας [148].

Johannes Geffcken hat diese „heidnischen Schwärmer, Heiligen und Philosophen" ausgesprochen ungünstig beurteilt[149]: „ . . . aber niemals finden wir bei den Christen eine solch große Gemeinde von gänzlich verstiegenen, fast durchweg mit unnützem Denken und Tun beschäftigten Menschen wie bei diesen spätheidnischen Philosophastern, die sich in einer utopischen Welt traumwandelnd bewegen." Die negative Einschätzung relativiert sich jedoch, wenn man diesen Personenkreis nicht ausschließlich als Epigonen namhafter Philosophen betrachtet, sondern ihn im Vergleich mit christli-

---

144 Suda s.v. Σαραπίων = frgg.33. 34. 39. 41. 287 (31,16–33,2. 33,4–15. 35,19–21. 37,6–10. 231,5–233,9 Zintzen). s.v. ἐπαινέσας = frg.35 (33,16 f Zintzen). s.v. λυπρά = frg.36 (35,2–4 Zintzen). s.v. πενία = frg.37 (35,6–9 Zintzen). s.v. δοκοῦντα = frg.42 (37,12 f Zintzen). s.v. ἀπαθῆ = frg.43 (39,2 Zintzen); Phot.bibl.cod.242,239. 240. 241. 167 (35,14–17. 35,23–37,4. 39,4. 230,3 f Zintzen).

145 Vgl. Iul.ep.89 b (I 2,155 f Bidez): Εἰσὶ δὲ οἳ καὶ τὰς ἐρημίας ἀντὶ τῶν πόλεων διώκουσιν, ὄντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζῴου καὶ ἡμέρου, δαίμοσιν ἐκδεδομένοι πονηροῖς, ὑφ' ὧν εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν.

146 Suda s.v. Σαραπίων = frg.287 (231,5 f Zintzen); vgl. auch frg.41 (37,8 f Zintzen). Nur schwerlich ist diese Notiz als verschlüsselte Entgegnung eines Heiden auf den christlichen Anspruch zu deuten, Christus sei der wahre Orpheus; zum Stellenwert der Orphik im Neuplatonismus vgl. *Dörrie* (Anm. 117) 271–276.

147 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 16,1 a–7 a; Suda s.v. Σαραπίων= frg.39 (35,20 f Zintzen); zu Begriff und Bedeutung der Askese bei den Heiden *H. Strathmann*, Art.Askese I (nichtchristlich), in: RAC 1 (1950) 749–58, bes.757 f; vgl. auch *B. Lohse*, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (= Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1) (München – Wien 1969).

148 Suda s.vv. Σαραπίων et λάθε = frg.34 (33,6–8 Zintzen).

149 (Anm. 4) 197. Darüber hinaus hat *Dörrie* überzeugend nachgewiesen, daß einer derartigen Sicht, die keineswegs singulär ist, eine Auffassung von Religiosität zugrunde liegt, die den Neuplatonikern des 5. Jh.s nicht gerecht wird (Anm. 117) 276–281.

chen Eremiten würdigt[150]. Eine aus dem Zeitrahmen fallende Morbidität ist ihnen nicht anzulasten. Durch die kultische Verkümmerung erscheint etwa Isidor innerlich wenig angerührt und verliert dadurch an Anziehungskraft[151], welche Aidesia oder Maras durchaus besitzen.

Maras, ein Syrer aus Beroea, galt als einer der wohlhabendsten Männer seiner Zeit[152]. Den Reichtum betrachtete er als Werkzeug seiner Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit, weshalb er hohe Geldsummen an Bedürftige verteilte. Sein Handeln stellte er bewußt unter die Maxime der φιλανθρωπία.

Nach *Jürgen Kabiersch* war das Gebot der Mildtätigkeit in der heidnischen Antike zwar bekannt, aber ihre Praktizierung setzte erst im Gefolge der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung im 4. Jahrhundert ein[153]. Maras hat das verwirklicht, was Kaiser Julian in seinen sogenannten Hirtenbriefen hinsichtlich der Erneuerung des Heidentums gefordert hatte[154]: Nächstenliebe an Fremden und Notleidenden zu üben und diese Dienste nicht den heuchlerischen Galiläern zu überlassen.

Die schon mehrfach erwähnte Aidesia nimmt in der *Vita Isidori* einen herausragenden Platz ein[155]. Sie war eine Verwandte des „großen" Syria-

---

150 *L. Bieler,* ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I/II (Wien 1935–36, ND Darmstadt 1976).

151 Im Vergleich zum Archegeten Proclus wirkt die Religiosität Isidors unpersönlich und bleibt ohne jede Ausstrahlung, ihr fehlen die wesensbestimmenden Merkmale. Dagegen hebt der Biograph des Proclus dessen enge Bindungen an Apollo, Asklepios, Pan und vor allem Athena hervor (Marin.Vita Procli 6. 29 f. 33. 30 [6. 23 f. 26. 24 Boissonade]), unter deren Schutz und Fügung er sein Leben gestellt wußte (ebd.6. 9. 15 [5 f. 7. 13]). Als Hierophant für die ganze Welt fühlte er sich dem Gottesdienst verschiedenster Kulte verpflichtet (ebd.19 [16]). Zu bestimmten Tageszeiten verrichtete Proclus inständige Gebete und hielt mehrmals im Monat das Fastengebot ein (ebd.22. 19 [18. 16]). Auch Isidor hat Hymnen gedichtet (Phot.bibl.cod. 242,61 [90,1–3 Zintzen]), bei Proclus jedoch kommt dieser Tätigkeit eine zentrale Bedeutung im religiösen Leben zu (Marin.Vita Procli 19. 24. 26 [Boissonade 16. 20. 21]; zur Religiosität des Proclus eingehend *Esser* [Anm. 131] 100–108; *Dörrie* [Anm. 117] 257–281).

152 Suda s.v. Μάρας = frg.226 (189,9–23 Zintzen); . . . ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὄργανα ἐποιεῖτο δικαιοσύνης τε καὶ φιλανθρωπίας, ἐπιχορηγῶν τε τοῖς δεομένοις . . . (189,11 f).

153 Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian (= Klassisch-Philologische Studien 21) (Wiesbaden 1960) 26–28. 39 f. 73–75. 88 f.

154 Epp.84. 89 a. 89 b (I 2,144–147. 151–155. 155–174 Bidez); bes.ep. 84 (144 d. 145 b–c): ἡμεῖς οἰόμεθα ταῦτα ἀρκεῖν, οὐδὲ ἀποβλέπομεν ὡς μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνηύξησεν ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία καὶ ἡ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια καὶ ἡ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον; . . . Ξενοδοχεῖα καθ' ἑκάστην πόλιν κατάστησον πυκνά, ἵν' ἀπολαύσωσιν οἱ ξένοι τῆς παρ' ἡμῶν φιλανθρωπίας, οὐ τῶν ἡμετέρων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ὅστις ἂν δεηθῇ. Zu den Forderungen im einzelnen *J. Bidez,* Julian der Abtrünnige (ins Deutsche übersetzt von H. Rinn) (München ^{5}1940) 280–286; *Kabiersch* (Anm. 153) 36 f. 66–69. 72 f.

155 Suda s.v. Αἰδεσία = frgg.124. 127. s.v. ἀτέχνοις = frg.125 (105,14–107,13. 107,18–22. 109,7–14. 107,15–17 Zintzen); Phot.bibl.cod.242,76 (106 f Zintzen). – Ein bemerkenswertes Phänomen ist es, wenn am Ausgang der Antike Frauen in vergleichsweise großer

nus, verheiratet mit dem alexandrinischen Philosophen Hermeias; dieser Ehe entstammten die späteren Philosophen Ammonius und Heliodorus[156].

Wie kaum eine andere Gestalt zeichnete sich Aidesia durch eine überreiche Fülle von Tugenden aus. Ihren Charakter prägten Einfalt, Edelsinn, Gerechtigkeit und Mäßigung, Qualitäten, die ihren mitmenschlichen Umgang wesentlich bestimmten. Den Göttern erwies sie sich als fromm, heilig und gottgefällig. Auf diesen Tugenden beruhte ihre Wohlgefälligkeit bei Göttern und Menschen[157]. In ihrer beispielhaften Gottes- und Menschenliebe entsprach Aidesia dem von Julian postulierten Ideal eines glaubenseifrigen Heiden.

In der Biographie der mildtätigen Aidesia steht die Schilderung ihrer aufopfernden Almosentätigkeit im Mittelpunkt. Ohne Rücksicht auf ihre heranwachsenden Söhne verschenkte sie ihr Vermögen an Arme und geriet dabei selbst in Schulden[158]. Als Nachbarn ihr deswegen Vorhaltungen machten, rechtfertigte sie ihr karitatives Handeln, das den Schatz auf eine bessere Hoffnung verbürge[159]: ἡ δὲ ἕνα θησαυρὸν ἡγουμένη τῆς ἀμείνονος ἐλπίδος. Wie bei Julian wird die Linderung materieller Not nicht als ein wertfreies Tun, sondern als Verdienst erachtet[160]. Aidesias Begründung für ihre grenzenlose Opferbereitschaft erinnert an das von den Synoptikern

---

Anzahl am geistigen Leben teilnahmen. Damascius dedizierte nicht nur der Theodora, seiner Schülerin aus Alexandria, die *Vita Isidori* (Phot.bibl.cod.181 [2,2–13 Zintzen]), in seinem Werk sind auch aufgrund ihres geistigen Niveaus mit Aidesia, Hypatia, Anthusa und Asclepigeneia vier Frauen verteten (zu den beiden Letztgenannten vgl. Phot.bibl.cod.242,69. 282 [98,6–22. 215,16 Zintzen]). Bereits in den Sophistenviten Eunaps fand die philosophische Betätigung von Heidinnen ihren Niederschlag (Vitae Sophistarum VI 6,5–10,5 [28–37 Giangrande]). Eine ähnliche Entwicklung ist auch bei den Christen anzutreffen, wie dies vor allem die Briefkorrespondenz des Kirchenvaters Hieronymus mit mehreren Damen der stadtrömischen Nobilität beweist (vgl. Hier.epp.22–34. 37–45. 54. 65. 107. 127 [I 110–160 II 8–48. 65–100 III 25–41. 140–167 V 144–158 VII 136–148 Labourt]).

156 Zu der „Philosophenfamilie" *Karren* (Anm. 77) 37–39.

157 Suda s.v. Αἰδεσία = frg.124 (107,18 f Zintzen).

158 Aidesias Geschick deckt die Grenzen auf, die der Armenpflege bei den Heiden im 5. Jh. gesetzt waren. Eine persönliche Initiative war bei den Heiden – im Gegensatz zu den Christen – die Ausnahme. Um so folgendenschwerer mußte sich die Trennung des Staates von heidnischen Kulten auswirken, seitdem gab es kein organisiertes Gemeindegut mehr. Bereits Kaiser Julian hatte im Jahr 363 den Umstand beklagt, kein Bedürftiger finde sich in den Heiligtümern ein, weil es dort an den nötigen Nahrungsmitteln fehle (Misopog.363 b [II 2,189 Lacombrade]; vgl. auch Liban.or.II 30 [I 248 Foerster]). Von diesem Hintergrund ist die Vermutung von *Asmus* nicht von der Hand zu weisen ([Anm. 78] Leben 159 zu 46,20), daß die materielle Misere den Sohn Aidesias, Ammonius, zum Übertritt zur christlichen Religion veranlaßt haben könnte.

159 Suda s.v. Αἰδεσία = frg.124 (105,22 Zintzen).

160 Iul.ep. 89 b (I 2,157 f c–d Bidez); zur Bedeutung der Armengabe in der griechisch-römischen Antike sowie bei den Christen *H. Bolkestein – W. Schwer*, Art.Almosen, in: RAC I (1950) 301–307. Über Julian hinaus weist jedoch Aidesias Vorstellung einer – offensichtlich jenseitigen – Belohnung (zum Lohngedanken bei Julian *Kabiersch* [Anm. 153] 61–63).

überlieferte Herrenwort, welches Jesus an den reichen Jüngling auf dessen Frage hin, wie er das ewige Leben erreichen könne, gerichtet hatte[161]: „Gehe, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben": ... καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς. Die Motivation für Aidesias rigorose Almosentätigkeit bezeugt die Affinität der späten Hellenen zur christlichen Frömmigkeitspraxis.

Auch in der sittlichen Bewertung der Keuschheit sind Anklänge an das Christentum erkennbar. Als die Ehe des Theosebius, eines älteren Bekannten Isidors, kinderlos blieb, lebte er mit seiner Frau in deren ausdrücklichem Einverständnis in Engelehe, wobei er sich auf die Gepflogenheiten der Chaldäer berief[162]. In der Spätantike erfreute sich diese Form ehelichen Zusammenlebens bei Christen zunehmender Beliebtheit[163]; hier sei nur das Beispiel der Christin Melania d. J. erwähnt[164]. Am frommen Gebaren des Theosebius hebt Damascius einerseits die ethischen Werte hervor, welche die Grenzen der Weltanschauungen übergreifen, andererseits betont er mit dem Hinweis auf die Chaldäer indirekt das höhere Alter heidnischer Daseinsformen.

Daneben besaß Theosebius die Fähigkeit der Dämonenaustreibung, wobei er sich nach Ausweis des Damascius weder auf Magie noch auf theurgische Mittel verstand; er beschwor den Dämon bei den Strahlen des Helios und bei dem Gotte der Hebräer[165]. Eine solche Verbindung des Monotheismus neuplatonischer Prägung mit dem Judentum ist für das späte Heidentum nicht ungewöhnlich; besonders seit Kaiser Julian ist eine Annäherung zwischen Heidentum und Judentum festzustellen[166]. Diese religiö-

---

161 Mt 19,21; ebenso Mk 10,21; Lk 18,22.

162 Phot.bibl.cod.242,59. 311 (86. 87 f Zintzen); die Wertschätzung der Chaldäer ist als eine der wenigen grundsätzlichen Äußerungen des heidnischen Autors zu einem Fundament neuplatonischer Religiosität zu betrachten.

163 Hierzu *H. Chadwick*, Art.Enkrateia, in: RAC V (1962) 343–365, bes.358 f, 361 f; *B. Kötting*, Art.Gelübde, in: RAC IX (1976) 1090 f.

164 Vita Melaniae (SourcesChr 90,136); Pallad.Hist.Laus.54 (146 f Butler).

165 Phot.bibl.cod.242,56 (82,2–6 Zintzen); vgl. *Zintzen*, Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: RhM N.F. 108 (1965) 71–100, bes.93.

166 In Anbetracht unüberbrückbarer Gegensätze zwischen Christen und Juden wußte sich Julian mit letzteren in der Ablehnung der christlichen Religion einig. Der Christenhaß bildete das primäre Motiv für die Annäherung an das Judentum (Greg.Naz.or.V 3 [PG 35,668 A–B]), deren sichtbares Zeichen der Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels sein sollte (Amm. XXIII 1,2 f [I 294 f Seyfarth]). In seinem Appell an die Hellenen, Werke der Menschenfreundlichkeit zu vollbringen, diente ihm der Eifer der Juden bei der strikten Bewahrung ihrer rituellen Vorschriften als Vorbild (Iul.ep.89 a [I 2, 154 f d–b Bidez]), während er die karitativen Leistungen der Christen als bloße Heuchelei abtat (ep.89 b [I 2, 173 f b–d]). Auch im kultischen Bereich entdeckte Julian Berührungspunkte zwischen Heiden und Juden (c.Gal.306 B [III 406 Wright]; vgl. hierzu *C. Aziza*, Julien et le judaisme, in: *R. Braun – J. Richer* [Hrsg.], L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende [331–1715] [Paris 1978] 141–158). Diese von Julian beschworene Gemeinsamkeit des Polytheismus und der jüdischen Religion bezeugt auch Damascius mit seiner Behauptung, Abraham – der Stammvater der Hebräer – habe sich auf dem Ga-

sen Minderheiten schlossen sich mitunter infolge ihrer Ablehnung durch den übermächtigen christlichen Gegner als Bundesgenossen zusammen.

Diente die Geistesart Sarapions der eigenen Vervollkommnung, so bewiesen Maras und Aidesia ihre Götterliebe im selbstlosen Handeln für Bedürftige. Dagegen war dem Einsatz des Antonius und seines Sohnes Asclepiodotus eine größere Breitenwirkung beschieden. Ihr Aktionsfeld war die kultische Aktivierung einer gegen die alten Götter gleichgültigen Bevölkerung. Antonius machte das phönizische Gaza zu einer heiligeren Stadt[167], während Asclepiodotus, berühmt als Arzt und Naturforscher, den Götterkult im karischen Aphrodisias neu belebte[168]. Diese missionarische Regsamkeit zugunsten des Polytheismus blieb jedoch ein Einzelfall. Beide wirkten im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts; später war es angesichts der antiheidnischen Maßnahmen christlicher Herrscher zu gefährlich, öffentlich an sakralen Traditionen festzuhalten[169].

Daher zeichnete sich die Mehrzahl der in der *Vita Isidori* geschilderten Persönlichkeiten durch Verinnerlichung sowie durch vorbildliche Sittlichkeit aus. Insbesondere dieser Personenkreis hat die Forderungen Kaiser Julians hinsichtlich der φιλανθρωπία verwirklicht. Doch bei dieser vorwiegend ethisch fundierten Lebensart hoben sich die heidnischen Intellektuellen nur wenig von ihrer christlichen Umwelt ab, zunehmend verwischten sich die Konturen. Am Wirken eines Maras oder einer Aidesia dürfte schwerlich ein Christ Anstoß genommen haben. Offenbar sahen die späten

---

rizimberg im Tempel des höchsten Zeus diesem geweiht (Phot.bibl.cod.242,141 [196,3–5 Zintzen]). Offensichtlich wird der Gott Abrahams mit dem höchsten Zeus gleichgesetzt, für den Neuplatoniker reduziert sich der Unterschied lediglich auf diverse Benennungen für die gleiche Gottheit. Vielleicht ist in der Notiz auch eine aktuelle Anspielung auf ein Ereignis zu sehen, das Heiden wie Juden als Ärgernis empfunden haben, die Errichtung der Marienkirche auf dem Garizimberg durch Kaiser Zeno (Malal.chron.XV [CSHB 382 f]). Der Übertritt des Samariters Marinus sowie des Juden Zeno zum Hellenismus erklärt sich aus dem Umstand, daß der Glaube Abrahams durch Neuerungen – gemeint sind Moses' Gesetzesvorschriften – verwässert worden sei (Phot.ebd. [196,5–7]; Suda s.v. Ζήνων = frg.239 [197,2–4 Zintzen]).

167 Suda s.v. Ἀντώνιος = frg.186 (159,10 f Zintzen); zur Verbreitung heidnischer Kulte im griechischen Sprachraum s. *Geffcken* (Anm. 1) 188–196.

168 Suda s.v. Ἀσκληπιόδοτος = frg.204 (177,2–4 Zintzen); zur Personal vgl. *Asmus*, Der Neuplatoniker Asklepiodotos d. Gr., in: AGM VII (1914) 26–42; *Karren* (Anm. 77) 31–35. 85. 123 f.

169 Folglich zogen sich die Heiden zurück und verzichteten, um Aufsehen zu vermeiden, auf missionarische Aktivitäten. So fand die wundersame Genesung der schwer erkrankten Asclepigeneia keine Resonanz, weil Proclus die Heilung in der Abgeschiedenheit des Asklepieion erwirkt hatte, um seinen Widersachern – also den Christen – keinen Anlaß für Feindseligkeiten zu liefern (Marin.Vita Procli 29 [23 f Boissonade]). Sein Verhalten resultierte aus einer realistischen Einschätzung der religiösen Kräfteverhältnisse; eine Komponente, die *Dörrie* unterschätzt, wenn er den Verzicht auf Werbung allein aus dem neuplatonischen Verständnis herleitet: „Denn nur was Teilhabe am Sein hat, erhält sich von selbst, wozu es menschlichen Zutuns nicht bedarf" ([Anm. 117] 280).

Heiden in der Angleichung eine Möglichkeit für ihr religiöses Überleben. Im Verzicht auf eigene Impulse vermochte das sinkende Heidentum keine Kräfte mehr zu entwickeln, um eine religiöse Gegenströmung darzustellen.

Ungeachtet des fragmentarischen Überlieferungszustandes der *Vita Isidori* dürfte, dem Damascius neben dem eigentlichen Ziel – der Lebensbeschreibung Isidors – eine Einflußnahme auf die heidnische Minderheit vorgeschwebt haben[170]. Mittels der Schilderung vorbildlicher heidnischer Persönlichkeiten suchte er die verbliebenen Heiden zum unbeirrten Ausharren anzuspornen.

Diese paränetische Intention wird bei einer Gegenüberstellung der Motive von göttergläubigen Bekennern und – in der Sicht des Damascius – Renegaten offenkundig. Drei der vier Abtrünnigen[171] unterstellt er ausschließlich materielle Ambitionen für ihren Religionswechsel[172], wobei er freilich nicht verschweigt, daß sich die Erwartungen auf irdische Vorteile meist nicht erfüllt haben[173]. Den Abfall des Philosophen Horapollon von der altererbten Religion kommentiert er voller Abscheu[174]: „Horapollon war aber seinem Wesen nach kein ‹ . . . › Philosoph, . . . denn ohne einen einleuchtenden äußeren Zwang entschloß er sich freiwillig zu dem Glaubenswechsel, wohl aufgrund von Hoffnungen, welche einer ganz unersättlichen Begierde entstammten."

Die schroffe Verdammung kontrastiert zur Schilderung des vorbildlichen Verhaltens sieben heidnischer *confessores*, die sich christlichen Verleumdern furchtlos widersetzten[175]. Pointiert beschreibt der göttergläubige Autor die unbeugsame Haltung des Hierocles[176]: „Nachdem er nämlich

---

170 Diesem Zweck dürften die zahlreichen Lebensbilder frommer Heiden dienen; das zuerst befremdende Zurücktreten der Person Isidors wird aus dieser Perspektive verständlich. Demgegenüber konzentriert sich die Darstellung der Vita Procli auf den verehrten Meister, dem Marinus durch die Biographie eine Dankesschuld abstattete (Vita Procli 1 [1 f Boissonade]).

171 Die Philosophen Ammonius (Phot.bibl.cod.242,292 [251,12–14 Zintzen]) und Horapollon (Suda s.v. Ὡραπόλλων = frg.317 [253,2–8 Zintzen]), der Tachygraph Leontius (Phot.bibl.cod.242,46 [68,11–14 Zintzen]) sowie der *patricius* und Archont von Athen Theagenes (Suda s.v. Θεαγένης = frg.258 [209,7–10 Zintzen]). Die PLRE II (Anm. 11) 1064 bezeichnet Theagenes als Heiden, ignoriert hierbei allerdings frg.258.

172 Ammonius, Horapollon und Leontius; vgl. *Karren* (Anm. 77) 39 f. 23.

173 Phot.bibl.cod.242,46 (68,12–14 Zintzen): . . . οὐ πλουτήσας οὐδὲ σωθείς, ὡς ᾤετο, ἀλλὰ ζημιωθεὶς μὲν εὐσεβείας θεοφιλοῦς, πανωλεθρίᾳ δὲ τὴν ψυχὴν διαφθαρείς.

174 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 110,25 f 31–35.

175 Die Philosophen Hierokles (Suda s.v. Ἱεροκλῆς = frg.106 [83, 5–11 Zintzen]), Heraiscus (Suda s.v. Ὡραπόλλων = frg.314. s.vv. κατατείνας et ἐμπρίσαντες = frg.315 [251,5–10 Zintzen]), Agapius (Suda s.v. Γέσιος = frg.328; Phot.bibl.cod.242,190 [261,2 f. 260,3 f Zintzen]), Hegias (Suda s.v. Ἡγίας = frg.351 [287,7–13 Zintzen]), der Arzt Gesius (Suda s.v. Γέσιος = frg.334 [265,2–5 Zintzen]) sowie Iulianus (Phot.bibl.cod.242,185; Suda s.v. ἐπαρτωμένων = frg.320 [254,1–3. 255,2 f]) und Maximinus (Phot.bibl.cod.242,204 [278,7–14 Zintzen]).

176 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 34,29–37.

nach Byzanz gezogen war, stieß er die herrschende Partei vor den Kopf, wurde vor Gericht geschleppt und erhielt eine Unmenge Schläge, so daß er ganz von Blut triefte. Da füllte er seine hohle Hand damit, bespritzte den Richter damit und sagte: ‚Nimm, o Kyklop, und trink'; auf Menschenfleisch ist der Wein gut' (Od. 9,347)." Von einem derart unerschrockenen Bekennermut sollten alle Heiden erfüllt sein[177]. Wie sehr dies ein persönliches Anliegen des Damascius war, bezeugt sein Lob auf die uneigennützige Hilfe des Gesius[178].

Neben den Ermutigungen sind in der *Vita Isidori* Ansätze einer kontrovers-theologischen Auseinandersetzung nicht zu verkennen, welche die Existenzberechtigung des Heidentums erweisen soll. Dies wird in der Behauptung offenbar, die medizinische Kunst des Heiden Hesychius sei derjenigen christlicher Ärzte überlegen gewesen[179]. Aus diesem Einzelfall schließt der Biograph auf die Superiorität der Heiden.

An die Tradition heidnischer Apologetik knüpft Damascius an, wenn er auf das höhere Alter der Götterkulte – allerdings verschlüsselt – hinweist. Die Notiz, der Osirispriester Epiphanius habe den Kult des Gottes Aion gefeiert[180], enthält meines Erachtens die Ansicht, die Christen hätten heidnische Kultformen übernommen. Spätestens seit 239/8 vC. ist in Alexandria am 6. Januar das Fest des Aion begangen worden[181], während die Christen wohl seit Beginn des 4. Jahrhunderts am gleichen Tage der Epiphanie Christi gedachten[182]. Mit dieser Deutung soll keineswegs die Historizität eines heidnischen Priesters namens Epiphanius geleugnet werden[183]. Damascius mag bewußt seinen Namen mit der Bezeichnung für den christlichen Gedenktag der Geburt des Herrn assoziiert haben, um damit anzudeuten, dieses Fest sei kultisch heidnischen Vorbildern nachgestaltet.

Diese vereinzelten Beispiele sollten das Selbstvertrauen der Göttergläubigen stärken und ihnen Mut zum Ausharren in einer christlich geprägten Umgebung einflößen.

Die mosaikartig zusammengetragenen Beobachtungen aus Fragmenten der *Vita Isidori* bezeugen den Minderheitenstatus der östlichen Heiden am

---

177 Wie Demetrius Cythras und Simonides (vgl. Amm. XIX 12,12. XXIX 1,38 f [I 180 II 102 f Seyfarth]) ist Hierocles zu den heidnischen confessores zu zählen (*J. Straub*, Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike [= Antiquitas, Reihe 4,1] [Bonn 1963] 64).

178 Suda s.v. Γέσιος = frg.33 (265,2 Zintzen): ἀποδέχομαι δὲ τὸ ἀνδρεῖον παράστημα τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς.

179 Phot.bibl.cod.242,121 (166 f Zintzen).

180 Suda s.vv. Ἐπιφάνιος et δαημονέστατος = frg.100 (75,5–10 Zintzen).

181 Zur Entstehung und zum Ritual des Aionfestes *E. Norden*, Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee (Stuttgart 1924, ND Darmstadt 1969) 28–40.

182 Hierzu ausführlich *H. Usener*, Das Weihnachtsfest (Bonn ^{3}1969) 136–139. 329.

183 Möglicherweise ist er mit dem bei Sozomenus Genannten identisch: HE VI 25,9 (GCS 50,271).

Ende des 5. Jahrhunderts. Auf sich selbst und ihre Lebenstraditionen zurückgezogen, bildete das Studium der Alten, verbunden mit einer spiritualisierten Frömmigkeit, den noch verbliebenen Freiraum. Sie gaben sich keiner Illusion auf Veränderung ihres Diasporazustandes hin. Spontane Aktionen wie diejenige des Olympius, welcher 391 die Zerstörung des Serapeums aufzuhalten versuchte[184], waren zum Scheitern verurteilt. Daher beurteilt Damascius die Situation als eine Finsternis[185]: „Die Sache der Wahrheit scheint erloschen zu sein." Auf dieses Fragment ist ein weiteres zu beziehen, welches die Endgültigkeit des Untergangs der alten Götterkulte zum Inhalt hat[186]: „Und es (das Licht?) wird den Menschen untergehen, da sie nicht imstande sind, seinen göttlichen Aufgang zu ertragen." Den Niedergang des Heidentums führt der Biograph auf eine das Geschehen obwaltende Notwendigkeit zurück[187]: „Aber auch dieses Götterbild hat eben die Notwendigkeit, welches alles Alte gestürzt hat, in den Staub gestürzt." Die Unabänderlichkeit manifestiert sich in dem Ausdruck der Unheilbarkeit. So konnte sich Isidor in diesen niederdrückenden und heillosen Zuständen nicht zurechtfinden[188]. Die Aussichtslosigkeit gibt Damascius in einer Kritik an Isidor zu verstehen[189]: „Er (Isidor) merkte es aber nicht, daß die Verhältnisse, denen er wieder aufhelfen wollte, heillos und ganz verrottet waren. Er konnte aber nichts mehr leisten ... " Diese Stimmung der

---

184 Suda s.v. Ὄλυμπος = frg.97 (73,5–10 Zintzen); vgl. bes. Sozom. HE VII 15,6 (GCS 50,320).

185 Suda s.v. χρῆμα = frg.82 (65,2 Zintzen): κινδυνεύει ἀποσβῆναι τῆς ἀληθείας τὸ χρῆμα.

186 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 26,21–23; Phot.bibl.cod.242,244 (64,4 f Zintzen).

187 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 69,28–30; Phot.bibl.cod.242, 118 (158,3 f Zintzen). Seine düstere Hoffnungslosigkeit umschreibt der Neuplatoniker mit dem Begriff der ἀνάγκη. Eine Bestandsaufnahme über die Ursachen des Niedergangs der Götterkulte versagte er sich, weil eine Änderung jenseits menschlichen Zugriffes liegt. Diese Einstellung markiert das Ende einer Entwicklung, an deren Anfang Kaiser Julian mit seinem Reformwerk steht. Nach dessen Version erstickte Reichtum und Schwelgerei die heidnische Religiosität (ep.89 a [I 2, 154 c Bidez]). Aus dieser Einschätzung erwuchs ihm die Zuversicht, daß allein die Aktivierung der Gläubigen den Mißstand beheben könne. Nach dem Scheitern seiner Religionspolitik vermochte Libanius einen solchen Optimismus nicht mehr zu teilen. Für den Rückgang heidnischer Religiosität machte er die Christen verantwortlich; sie würden die Heiden bei ihrer Kultausübung behindern (or.II 31 [I 248 f Foerster]). Daneben mußte er sich – was bereits Julian erkannt hatte (ep.78 [I 2,85 Bidez]) – eingestehen, die heidnischen Riten waren vielfach in Vergessenheit geraten (or.I 119 [I 140 Foerster]). Die Ohnmacht der Heiden kennzeichnet treffend Libanius' Beteuerung, daß jegliches Geschick in der Hand der Götter liege und sie allein imstande seien, den mißachteten Götterkulten zu ihrem früheren Ansehen zu verhelfen (or. II 74 [I 261 f Foerster]). Demgegenüber stellte sich für Zosimus der Untergang des Polytheismus ausschließlich als Folge der Bekehrung Kaiser Constantins zum Christentum dar.

188 Phot.bibl.cod.242,206 (280,1 Zintzen).

189 Übersetzung *Asmus* (Anm. 78) Leben 131,33–36; Phot.bibl.cod.242,228 (296,1 f Zintzen).

Resignation fängt bereits zu Beginn des 5. Jahrhunderts vorzüglich ein Epigramm des Palladas ein[190]:

„Sind wir nicht tot und leben nur im eigenen Wahn?
Sind wir, Hellenen, nicht vom Unglück heimgesucht
und halten einen Traum für Leben? Oder sind
wir selbst am Leben, und das Leben nur – ist tot?"

190 Anth.Gr. X 82 (in der Übersetzung von Beckby III 519).

Die Vorverhandlungen zur Gründung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg (1898–1902)

Von ERWIN GATZ

Christoph Weber hat kürzlich in dieser Zeitschrift die Gründung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg (1903) als „das erste Großprojekt" bezeichnet, „mit dem von seiten der Reichsleitung und von seiten Hertlings die Aussöhnung zwischen dem Reich und den deutschen Katholiken ins Werk gesetzt werden sollte"[1]. Nach den Vorstellungen von Friedrich Althoff, der die Gründung von Berlin aus zielstrebig betrieben hat, sollte der Vorsitzende der Görres-Gesellschaft und exponierte Zentrumspolitiker Georg von Hertling „der katholische Roggenbach für Straßburg" werden[2]. Franz von Roggenbach wollte zusammen mit Althoff seit 1872 die Universität Straßburg nach Göttinger und Berliner Vorbild zur überragenden Musteranstalt ausbauen.

Der Plan zur Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in dieser neuen Reichsuniversität war schon anläßlich ihrer Gründung im Jahre 1872 erwogen worden, aber am Widerstand von Bischof Andreas Räß gescheitert[3]. Nach dem im Reichsland nach der Annektierung durch das Deutsche Reich fortgeltenden napoleonischen Konkordat von 1801 waren nämlich die Bischöfe von Straßburg und Metz hinsichtlich der Klerusausbildung autonom[4]. Die Masse der Geistlichen erhielt ihre höhere Schulbildung in bischöflichen Seminaren bzw. Kollegien. Für den Eintritt in das jeweilige Priesterseminar, das dem in Frankreich üblichen tridentinischen Seminar entsprach, bildete das Abitur keine Voraussetzung. Das wissenschaftliche Niveau der Straßburger Professoren, die durchweg aus dem Pfarrer-

---

1 *Chr. Weber,* Der „Fall Spahn", die „Weltgeschichte in Karakterbildern" und die Görres-Gesellschaft, in: RQ 73 (1978) 47–110; 74 (1979) 186–268.

2 *G. von Hertling,* Erinnerungen aus meinem Leben, 2 Bde. (München 1919) II, 205.

3 Zuletzt: *B. vom Brocke,* Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882–1907: das „System Althoff", in: *P. Baumgart* (Hrsg.), Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs (= Preußen in der Geschichte I) (Stuttgart 1980) 27–32.

Zu den im folgenden genannten Bischöfen vgl. *E. Gatz* (Hrsg.), Biographisches Lexikon des deutschen, österreichischen und schweizerischen Episkopates von 1800 bis 1945 (im Druck). Zum Kurienpersonal: *Chr. Weber,* Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 45) (Tübingen 1973).

4 Zur Frage der Klerusausbildung: *E. Gatz,* Kirchliche Personalpolitik und Nationalitätenprobleme im Wilhelminischen Deutschland, in: AHP 18 (1980) 353–81.

stand berufen und oft auch wieder dahin zurückversetzt wurden, war vergleichsweise gering, was in ihrer schwachen literarischen Produktion zum Ausdruck kam. In Metz lehrten dagegen seit 1865 französische Sulpizianer.

Spätestens seit dem Ende der Ära des Statthalters Edwin von Manteuffel (1879–85) setzte sich bei den staatlichen Behörden die Überzeugung durch, daß der elsaß-lothringische Klerus nicht freiwillig für den Reichsgedanken zu gewinnen war. Aber erst nach den Reichstagswahlen vom 1. Februar 1887 („Septennatswahlen"), die von der Regierung als katastrophal betrachtet wurden, weil sie den profranzösischen Kandidaten einen überraschenden Erfolg gebracht hatten, sowie nach der Beilegung des Kulturkampfes ging die Reichsregierung zu einer nationalpolitischen Offensive über. Ihr Ziel war die Integration der Elsaß-Lothringer in die nationalstaatliche Gesellschaft des Deutschen Reiches. In diesem Zusammenhang spielte natürlich der Klerus in dem zu 75 % katholischen Land eine wichtige Rolle. Da die Regierung jedoch keine rechtliche Handhabe besaß, um die Kleruserziehung in ihrem Sinne umzugestalten, mußte sie mit dem Hl. Stuhl verhandeln und erreichte durch dessen Intervention, daß seit 1887 im Straßburger Priesterseminar die französischen durch deutsche Professoren ersetzt wurden. Der 1891 zum Bischof von Straßburg ernannte Adolf Fritzen, der über eigene Erfahrungen als Gymnasiallehrer verfügte, hat dann bald das Abitur für seine Seminaristen vorgeschrieben, während in Metz noch lange Bewerber ohne Abitur zugelassen wurden.

Fritzen stand der Universitätsausbildung der künftigen Geistlichen positiv gegenüber, doch verhielt er sich während der Verhandlungen um die Fakultätsgründung mit Rücksicht auf seinen traditionsbewußten Klerus, der im Straßburger Priesterseminar ein Stück elsässischer Identität, in der geplanten Universitätsfakultät dagegen ein Germanisierungsinstrument der Regierung sah, strikt neutral. Das tat er 1894 anläßlich einer Befragung durch den Hl. Stuhl wie auch während der 1898 beginnenden Verhandlungen um die Gründung, die sich bis 1902 hinzogen. Dadurch hat er sein eigenes Gesicht gegenüber den Elsässern gewahrt, den Fortgang der Verhandlungen jedoch nicht gefördert. Die Bischöfe von Metz haben bei den Fakultätsverhandlungen keine Rolle gespielt.

Über die komplizierte Vorgeschichte der Fakultätsgründung waren wir bisher in erster Linie durch Hertling selbst[5], dann durch Arnold Sachse[6] und schließlich durch Bernhard vom Brocke[7] informiert, während Conrad Bornhak[8] lediglich über die 1901 auf Veranlassung des Reichskanzlers durchgeführte Konsultation deutscher Hochschullehrer und Gelehrter zur

---

5 Vgl. Anm. 2.

6 *A. Sachse*, Friedrich Althoff und sein Werk (Berlin 1928).

7 Vgl. Anm. 3.

8 *C. Bornhak*, Die Begründung der katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 12 (1933) 249–69.

geplanten Gründung berichtet hat. Wertvoll ist schließlich die bereits erwähnte Studie von Weber über den „Fall Spahn" (1901), die den kirchen- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext des Ringens um die Fakultätsgründung bietet. Mitglieder der Straßburger Fakultät haben zwar die Geschichte der alten (1617–1702 Molsheim, 1702–91 Straßburg) wie der neuen Fakultät (seit 1903) geschrieben, die Vorverhandlungen der schwierigen Neugründung dagegen ausgeklammert[9], während Brigitte Favrot sich in ihrer Arbeit über den lothringischen Klerus von 1890 bis 1914 kurz damit befaßt hat[10]. Die folgende Darstellung schildert die Gründungsverhandlungen nach den Akten im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn[11].

1. Vertrauliche Romreise Hertlings (Ende 1898)

Nachdem das Fakultätsprojekt seit 1890 aufs neue in den Mittelpunkt getreten war und der Hl. Stuhl 1894 mehrere deutsche Bischöfe, darunter Fritzen und den Breslauer Kardinal Georg Kopp, um ihre Stellungnahme gebeten hatte, ergriff Althoff als Leiter der Hochschulabteilung im preußischen Kultusministerium 1898 erneut die Initiative. Sie führte nach zähen Verhandlungen 1902 schließlich zum Erfolg. Die Reichsregierung hat während der Verhandlungen stets hervorgehoben, daß ihr Angebot, das mit keinerlei finanziellen Verpflichtungen für die Bistümer Straßburg undMetz verbunden war, ein außerordentliches Entgegenkommen darstellte. Tatsächlich lagen die Verhältnisse jedoch differenzierter. Das staatliche Interesse kam in einem Schreiben des damaligen Staatssekretärs Bernhard von Bülow, das dieser am 17. März 1899 an den preußischen Gesandten beim Hl. Stuhl richtete, zum Ausdruck[12]: „Meinerseits stimme ich mit dem Herrn Statthalter in Elsaß-Lothringen darin vollständig überein, daß die dortigen politischen Verhältnisse es dringend wünschenswert machen, mit der Kurie bezüglich der Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität zu Straßburg baldmöglichst zu einer Vereinbarung zu gelangen. Die durch den Besuch der Universität erworbene gesteigerte wissenschaftliche Bildung und ernsteres wissenschaftliches Leben werden am nachhaltigsten dem nachteiligen Einflusse steuern, den die jetzige wis-

---

9 Verschiedene Beiträge in: RevScR 43 (1969) 199–384.

10 *B. Favrot,* Le gouvernement allemand et le clergé catholique lorrain de 1890 à 1914 (= Centre de recherches relations internationales de l'université de Metz 12) (Metz 1980). Die an sich wertvolle Untersuchung enthält leider auch eine Reihe von Fehlern, die die mangelnde Vertrautheit der Autorin mit den deutschen Verhältnissen offenbart.

11 Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn, Elsaß-Lothringen 3/Nr. 1: Die Universität Straßburg, 9 Bde. Die einzelnen Bände werden im folgenden mit einer römischen Ziffer zitiert, also: I, II etc. Bei der Auswertung dieses Bestandes hat mich K. H. Braun unterstützt.

12 17. 3. 1899 v. Bülow an v. Rotenhan; I.

senschaftliche Ausbildung der katholischen Geistlichen in dem dem Bischofe Fritzen unterstehenden Seminar in nationaler Beziehung ausübt, und, wenn auch nicht sofort, so doch nach und nach ein Gegengewicht schaffen gegen die deutschfeindliche, vom Klerus zur Zeit in Elsaß-Lothringen betriebene Agitation und gegen dessen beklagenswerte Identifizierung von Religion und einer einseitigen, der Entwicklung des Deutschtums im Lande abgeneigten Politik. Eine auf der deutschen Universität gewonnene gründlichere Durchbildung des Klerus entspricht den deutschen Interessen."

Der Hl. Stuhl, der in diesem Punkt als Verhandlungspartner in Frage kam, da Fritzen als Ortsbischof sich passiv verhielt, stand jedoch seinerseits unter keinerlei Zwang; denn die Straßburger und Metzer Priesterausbildung war aus seiner Sicht wohlgeordnet, und die Zustimmung zur Verlagerung der Priesterausbildung an die Universität konnte ihn nur in Konflikt mit dem elsässischen und lothringischen Klerus bringen. Außerdem stand die Kurie bei gleichzeitiger Förderung katholischer Universitätsgründungen der Errichtung theologischer Fakultäten an Staatsuniversitäten reserviert gegenüber[13]. Gerade in Deutschland waren die zahlreichen Konfliktfälle um Theologieprofessoren staatlicher Fakultäten, wie sie sich insbesondere nach dem Ersten Vatikanischen Konzil ereignet hatten, nicht vergessen. Da sie nicht unter einem eigenen Interessenzwang stand, wollte die Kurie daher, wenn sie schon einer Neugründung zustimmte, ihre Vorstellungen über das Miteinander von Kirche und Staat auf diesem Gebiet voll durchsetzen.

Hertling war im Frühjahr 1898 von Althoff mit dem Vorschlag überrascht worden, als Kommissar des Reichskanzlers die Angelegenheit zu betreiben. Obwohl aus der Sicht des Präsidenten der Görres-Gesellschaft jede Möglichkeit zum Ausbau der katholischen Präsenz an den staatlichen Hochschulen willkommen sein mußte, gab doch erst ein Gespräch mit Bischof Hubert Theophil Simar von Paderborn den Ausschlag[14]. Dieser sprach sich für das Projekt aus, falls für die kirchlichen Autoritäten die gleiche Einwirkungsmöglichkeit wie in Bonn und Breslau garantiert werde. Bei einem Gespräch Hertlings mit Reichskanzler Chlodwig von Hohenlohe-Schillingsfürst, Finanzminister Johannes Miquel sowie Althoff fiel dann am 22. Oktober 1898 die Entscheidung für eine Erkundungsreise Hertlings nach Rom. Dieser ließ sich, um dem Unternehmen einen privaten Anstrich

---

13 Zur Gründung katholischer Universitäten im 19. Jh.: *R. Mathes,* Löwen und Rom. Zur Gründung der katholischen Universität Löwen unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Bildungspolitik Papst Gregors XVI. (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 18) (Essen 1975). *H. J. Brandt,* Eine katholische Universtität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12) (Köln–Wien 1981).

14 *Hertling* (Anm. 2) II, 207.

zu geben, von seinen beiden ältesten Töchtern begleiten[15]. Er traf am 11. November in Rom ein und hat während seines fast vierwöchigen Aufenthaltes das Anliegen zunächst in seiner Eigenschaft als Zentrumspolitiker unverbindlich vorgetragen. Da der kurz zuvor neuernannte preußische Gesandte beim Hl. Stuhl Wolfram Freiherr von Rotenhan seine Stelle noch nicht angetreten hatte, wurde Hertling durch Geschäftsträger Gustav von Below-Rutzau unterstützt, obwohl seine Mission noch keinen offiziellen Charakter trug. Wertvolle Hilfe leistete ihm der auf kurialem Gelände besterfahrene Johannes de Montel, der insbesondere dazu riet, die Straßburger Angelegenheit streng von den Plänen zur Errichtung einer staatlichen Akademie in Posen zu trennen, da sich sonst Kardinal Mieczyslaw Ledóchowski gegen das Projekt stellen werde[16]. Dieser hat denn auch, obwohl ein entschiedener Gegner aller preußischen Germanisierungsversuche in den Ostprovinzen, Sympathien für das Straßburger Projekt geäußert, obwohl dieses doch ebenfalls der Germanisierung, wenn auch unter anderem Vorzeichen, dienen sollte. Hertling erhielt bereits am 13. November eine Audienz bei Rampolla und am 17. November bei Papst Leo XIII., die sein Anliegen zunächst wohlwollend zur Kenntnis nahmen. Rampolla stellte die Prüfung des Projektes durch eine Kardinalskommission in Aussicht, und Hertling sagte die Übergabe einer entsprechenden Denkschrift zu.

Während der folgenden Wochen hat Hertling sich um Kontakt zu Persönlichkeiten gemüht, die auf die Entscheidung Einfluß nehmen konnten. Dazu gehörten an erster Stelle der für deutsche Fragen besonders aufgeschlossene Antonio Agliardi, der 1889–93 Nuntius in München gewesen war, ferner Kardinal Andreas Steinhuber, der sich zu Hertlings Überraschung dem Projekt sehr gewogen zeigte. Auch zum Präfekten der Studienkongregation Kardinal Francesco Satolli und zu Felice Cavagnis, dem Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten, fand Hertling Kontakt. Noch bevor er nähere Auskunft von Rampolla erhielt, wußte de Montel ihm zu berichten, daß viele Mitglieder der Kardinalskommission, deren Namen Hertling freilich nicht erfuhr, Bedenken bzgl. eines zu starken Einflusses der Regierung auf die Theologenausbildung hätten[17]. Rampolla sah das Kernproblem in dem maßgebenden kirchlichen Einfluß auf die Besetzung der Professuren. Als er Hertling dann am 26. November zum zweitenmal empfing, erinnerte er daran, daß die Angelegenheit bereits 1894 verhandelt worden sei und daß die damals

---

15 Ebd. 206f. 21.11.1898 Richthofen an Bülow (I): „Nach Mitteilung des Herrn Reichskanzlers hat Frh. von Hertling sich auf Veranlassung Seiner Durchlaucht nach Rom begeben, um dort zunächst von sich aus und ohne seinen Auftrag irgendwie erkennen zu lassen, für die Einrichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität in Straßburg zu wirken."

16 Zur Kurie und ihrem Personal unter Leo XIII.: *Weber* (Anm. 3).

17 25.11.1898 Below an Hohenlohe; I.

damit befaßte Kardinalskommission sich gegen eine Fakultätsgründung ausgesprochen habe. Unter diesen Umständen könnten die Verhandlungen nur dann neu aufgerollt werden, wenn neue Gesichtspunkte eingebracht würden. Eine Woche später betonte er, er sei wie der Papst nicht prinzipiell gegen das Projekt[18]. Agliardi und Cavagnis versicherten Hertling zwar, daß dies nicht als Absage zu verstehen sei, doch reiste dieser am 5. Dezember faktisch ohne greifbares Ergebnis ab.

2. Beginn der offiziellen Mission Hertlings (Frühjahr 1899) und Befragung deutscher Bischöfe

Aber Althoff ließ sich nicht entmutigen. Noch im Januar 1899 fiel die Entscheidung für eine zweite, nunmehr offizielle Mission Hertlings, nachdem sich der reichsländische Bevollmächtigte beim Bundesrat Halley ebenfalls für das Projekt ausgesprochen hatte[19]. Zugleich wurde festgelegt, daß die Regierung des Reichslandes als Verhandlungspartner erscheinen, ihr Anliegen aber über den Beauftragten des Reichskanzlers betreiben sollte. Man einigte sich ferner über folgende sechs Punke, in denen der kirchliche Einfluß auf die Fakultät umschrieben wurde[20]:

„1. Die wissenschaftliche Ausbildung der Theologen erfolgt in Zukunft durch die an der Universität Straßburg zu errichtende katholisch-theologischen Fakultät.

2. In der theologischen Fakultät werden neben den Vertretern der Dogmatik, Kirchengeschichte, Moral und Exegese auch ein Professor des kanonischen Rechts und ein solcher für christliche Philosophie ernannt werden.

3. Die Anstellung der Professoren erfolgt durch die Regierung nach vorhergegangener Verständigung mit dem Bischof.

4. Wird der Nachweis erbracht, daß ein Professor wegen mangelnder Rechtgläubigkeit oder gröblichen Verstoßes gegen die Erfordernisse des priesterlichen Standes zur ferneren Ausübung des Lehramtes als dauernd unfähig anzusehen ist, so wird die Regierung darauf Bedacht nehmen, daß ein Ersatz geschaffen wird.

5. Die Regierung wird in derartigen Fällen den Professor von seiner akademischen Obliegenheit entbinden und zugleich darauf hinwirken, daß seine Beteiligung an den Geschäften der Fakultät aufhört.

6. Sollte die katholisch-theologische Fakultät wegen unvollständiger Besetzung der Lehrstühle außerstande kommen, ihrer Aufgabe gerecht zu werden, so ist es dem Bischof unbenommen, die wissenschaftliche Ausbildung der Theologen wieder im Seminar erfolgen zu lassen."

---

18 4.12.1898 Tel. Below an Auswärtiges Amt; I.

19 *Hertling* (Anm. 2) II, 223 f.

20 Gedruckt ebd. 224 f.

Das Kernstück dieser Punktation bildet Nr. 3, wo für den Bischof von Straßburg weitgehendere Rechte auf die Bestellung der Professoren vorgesehen waren, als sie die für Breslau und Bonn zuständigen Bischöfe besaßen[21]. Er sollte nämlich nicht nur ein Einspruchsrecht gegen evtl. unerwünschte Kandidaten, sondern eine aktive Mitwirkungsmöglichkeit auf der Basis vorheriger Verständigung erhalten. Ein weiterer wichtiger Punkt betraf die evtl. Abberufung eines Professors auf bischöfliches Ersuchen. Die Punktation garantierte nach Ansicht führender Zentrumsvertreter das bischöfliche Mitwirkungsrecht zufriedenstellend.

Am 19. März 1899 reiste Hertling im regierungsamtlichen Auftrag erneut nach Rom. Am 17. März war der preußische Gesandte darüber informiert worden[22]: „... ersuche ich Ew. pp. auf Wunsch des kaiserlichen Herrn Statthalters in Straßburg ergebenst, nunmehr Ihrerseits der Kurie gfel. mitzuteilen, daß die elsaß-lothringische Regierung geneigt und bereit sei, nach Analogie der katholisch-theologischen Fakultäten in Bonn und Breslau eine katholisch-theologische Fakultät in Straßburg zu errichten. Ew. pp. seien angewiesen, sich zu vergewissern, ob gegen die Errichtung der Fakultät grundsätzliche Bedenken bestehen, und, wenn dies nicht der Fall, ermächtigt, in nähere Verhandlungen einzutreten." Den Ausgangspunkt sollten zunächst die Bestimmungen über die Fakultät in Breslau und Bonn bilden, doch war die Regierung auch zu weiteren Konzessionen bereit. „Die äußersten Grenzen unserer Zugeständnisse sind niedergelegt in den weiter angeschlossenen sechs Punkten, von denen ich Ew. pp. vertraulich Kenntnis gebe, und mit denen sich der Herr Statthalter in Elsaß-Lothringen einverstanden erklärt hat. Ew. pp. sind ermächtigt, falls unsere Absichten sich auf andere Weise nicht verwirklichen lassen, der Zustimmung des kaiserlichen Herrn Statthalters in Elsaß-Lothringen zu etwaigen Wünschen der Kurie, die in der Richtung der von uns äußerstenfalls in Aussicht genommenen Zugeständnisse liegen, Ausdruck zu geben." Es folgten Hinweise auf die durch die geplante Gründung angestrebte „gründlichere Vorbereitung der künftigen katholischen Priester für ihre Laufbahn sowohl wie für die akademische Lehrtätigkeit". Hertling sollte bei den durch den Gesandten zu führenden Verhandlungen als „Spezialbevollmächtigter" „mitwirken". Damit war die protokollarische Präzedenz des Gesandten voll ge-

---

21 Grundlegend für das Verhältnis der preußischen Bischöfe zu den katholisch-theologischen staatlichen Universitäten oder Akademien im Gebiet ihres Bistums war die Instruktion Friedrichs II. von Preußen für die Priester des kgl. Schulen-Instituts in Schlesien von 1776. 1825 hatte eine Kabinettsorder verfügt, daß bzgl. der katholisch-theologischen Fakultät an der neugegründeten Universität Bonn die gleichen Grundsätze zu gelten hätten. – Vgl. *H. Schrörs*, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818–1831 (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 3) (Köln 1922) 257–294; *E. Hegel*, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Bd. 1 (Münsterische Beiträge zur Theologie 30/1) (Münster 1966) 148–155, 160 f.

22 17. 3. 1899 Hohenlohe an Rotenhan; I.

wahrt. Die eigentliche Verhandlungsführung hat in der Folge dennoch bei Hertling gelegen. Dieser hat seine amtliche Korrespondenz mit dem Reichskanzler über die Gesandtschaft geführt.

Sowohl Rotenhan wie Hertling haben seit der zweiten Märzhälfte wiederholt mit Rampolla verhandelt. Auf Weisung Leo XIII. wurde die Angelegenheit zunächst der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten vorgelegt, doch wies der Kardinalstaatssekretär schon darauf hin, daß man neuerdings in der Kurie wieder gegen das Universitätsstudium der Theologen eingestellt sei. Es komme daher alles darauf an, „ob man der Kirche die volle Disziplin über die Lehre der Professoren sichern könne“[23]. Rotenhan beurteilte die Chancen für das Projekt folgendermaßen: „Daß die Kongregation sich von vornherein ganz ablehnend verhalten wird, möchte ich nicht annehmen; ich vermute, daß, ohne ihre Anforderungen selbst klar auszusprechen, sie eher durch Zögern und Schwierigkeiten zunächst versuchen wird, uns zu veranlassen, unsere Konzessionen im möglichsten Umfange selbst aufzudecken.“

Während der folgenden Tage hat Hertling für das Projekt bei Mitgliedern der Kongregation zu werben gesucht, doch am 6. April entschied diese, daß zunächst die deutschen Bischöfe befragt werden sollten. Am 7. April telegrafierte Rotenhan nach Berlin: „Zunächst sei man hier in neuerer Zeit überhaupt mehr gegen das Universitätsstudium der Theologen. Die Reichslande seien drei Viertel katholisch und hätten doch nur acht katholische Universitätsprofessoren; es müsse da erst ein besserer Zustand geschaffen werden.“ Er und Hertling waren zunächst im unklaren, wie diese Antwort zu deuten sei und wollten darin eine Absage erkennen. Aufgrund weiterer Informationen kam Hertling dann aber zu der Überzeugung, daß zunächst die in der Kurie gegen die Universitätsbildung herrschenden Vorurteile abgebaut werden mußten. Am 11. April schrieb er an Hohenlohe[24]: „Ich bin nun nicht der Meinung, daß es im Interesse der Sache wünschenswert ist, die Antworten der Bischöfe in solcher Weise zu beschleunigen, zumal man die ihnen vorgelegten Fragen nicht kennt. Vielmehr scheint es mir zweckmäßig, zuvor mit den Herren in Verbindung zu treten, ihnen die besonderen Verhältnisse des konkreten Falles vorzulegen und sie möglichst zu bestimmen, etwaige grundsätzliche Bedenken angesichts der hier gebotenen großen Vorteile zurücktreten zu lassen. Ich habe daher auch bereits vor zwei Tagen in diesem Sinne nach Straßburg, Köln und Trier geschrieben und dabei in Aussicht gestellt, mich in nächster Zeit persönlich einzufinden, falls dies die Persönlichkeiten, an welche ich mich gewandt habe – in Straßburg der Bischof selbst –, für nützlich erachten sollten. Was den

---

[23] 28. 3. 1899 Rotenhan an Hohenlohe. Ebenso 28. 3. 1899 Hertling an Hohenlohe (beide I). Fast wörtlich mitgeteilt: *Hertling* (Anm. 2) II,228–230.

[24] 11. 4. 1899 Hertling an Hohenlohe; I. Vgl. auch *Hertling* (Anm. 2) II, 230–2.

Herrn Kardinal Kopp betrifft, bei welchem ganz gewiß angefragt werden wird, so schiene es mir am besten, wenn auf diesen von Berlin aus eingewirkt werden könnte." Doch in Berlin selbst teilte man diese Hoffnungen Hertlings nicht, zumal Kopp damals als Vermittler nicht in Frage kam[25]. Hohenlohe bemerkte dazu[26]: „Ich teile die Hoffnungen des Freiherrn von Hertling nicht. Die Macht der Jesuiten ist z. Zt. zu groß. Der Bischof Korum und seine Freunde, der Bischof von Mainz und Metz, werden alles anwenden, um den Widerstand in Rom zu stärken. Dazu kommt, daß französisch gesinnte Elsässer wie Gutlin u.a. in Rom gegen die deutsche Neuerung und für ihr geliebtes Grand séminaire in Straßburg arbeiten."

Hohenlohes Vermutungen trafen nur zum Teil zu; denn gerade der dem Jesuitenorden angehörende Steinhuber war ja dem Projekt gewogen. Andererseits gehörte natürlich Korum zu den von der Kurie konsultierten deutschen Bischöfen, deren Stellungnahmen bisher noch nicht zugänglich sind. Am 15. April erbat, wie wir durch Chr. Weber wissen, der Münchener Nuntius Lorenzelli sein Votum[27]. Die Antwort Korums lautete scharf ablehnend; denn, so führte er aus, die Regierung strebe durch die Universitätsbildung des Klerus doch letztlich die Germanisierung des Elsaß an. Er verstieg sich sogar dazu, die in Preußen geltende Staatsaufsicht über das gesamte Schulwesen und damit auch über die Priesterausbildung als „tyrannie intellectuelle" zu apostrophieren, während die bischöflichen Priesterseminare einen letzten Freiraum bildeten. Abschließend wies Korum dann auf Franz Xaver Kraus als abschreckendes Beispiel jenes Typus liberaler Theologieprofessoren hin, die es nicht vermöchten, in den Studierenden die Liebe zur Kirche zu wecken.

Trotz der pessimistischen Lagebeurteilung durch Hohenlohe legte die Reichsregierung jedoch Wert auf Fortführung der Verhandlungen. Auf ihren Wunsch nahm Hertling daher nach seiner Rückkehr aus Rom Kontakt mit dem Kölner Generalvikar Kreutzwald und mit Weihbischof Antonius Fischer auf, während er den bereits todkranken Krementz nicht mehr sprechen konnte[28]. Hertling fand in Köln Interesse für das Projekt.

---

25 16. 4. 1899 Aktennotiz Wilmowskys: „Seine Durchlaucht hält z. Zt. eine diesseitige Einwirkung auf Kardinal Kopp nicht für rätlich"; I.

26 15. 4. 1899 Aktennotiz Hohenlohe; I.

27 *Weber* (Anm. 1) 186–98.

28 19. 4. 1899 Tel. Auswärtiges Amt an Gesandten in München; I. Vgl. *Hertling* (Anm. 2) II, 234 f.

3. Grundsätzliche Verhandlungsbereitschaft der Kurie und dritte Romreise Hertlings (Ende 1899)

Im Laufe des Sommers erfuhr Rotenhan keine Details über die Verhandlungen[29]. Er wußte nicht einmal die Namen der mit der Prüfung der bischöflichen Gutachten beauftragten Kardinäle, während de Montel die ganze Sache schon als verloren ansah[30]. Da erhielt der Geschäftsträger Below am 29. August während des Urlaubs von Rotenhan eine überraschend positiv gehaltene Note Rampollas, in der dieser sich zur Aufnahme von Verhandlungen bereit erklärte, sobald hinreichende Garantien für eine korrekte Unterweisung und Ausbildung des Klerus gegeben seien[31]. Dies werde jedoch durch die Übernahme der entsprechenden Bestimmungen für Breslau und Bonn nicht gewährleistet. Rampolla hatte dem Geschäftsträger erläutert, daß die Kurie angesichts der besonderen Verhältnisse des Reichslandes eine weitergehende Einwirkung des Ortsbischofes auf die Ernennung der Professoren fordere.

Die Reichsregierung nahm dieses Verhandlungsangebot an, war aber entschlossen, über ihr 6-Punkte-Programm vom Frühjahr 1899 nicht hinauszugehen. In diesem Sinne beauftragte sie am 17. Oktober Rotenhan und Hertling mit der Wiederaufnahme der Verhandlungen. Hertling hatte im September ein vom 29. August datiertes Schreiben Rampollas erhalten, in dem der Staatssekretär ausführlicher als in der an Below gerichteten Note zu der Problematik Stellung nahm[32]. Wegen seiner Wichtigkeit sei es hier in vollem Wortlaut mitgeteilt:

„Relativamente al progetto di trasferire l'insegnamento della S. Teologia dal Seminario Vescovile alla Facoltà Cattolica da erigersi nella pubblica Università di Strasburgo, la S. Sede è pronta ad entrare in trattative col Governo Imperiale di Germania, qualora si offrano le garanzie necessarie ad assicurare la retta istruzione e formazione del giovane clero.

Intanto, dopo maturo esame della questione, si è dovuto constatare che sarebbe insufficiente garanzia quella di mettere la nuova facoltà di Strasburgo nelle stesse condizioni in cui trovansi le facoltá teologiche di Bonn e di Breslavia nei loro rapporti coll'Autorità Diocesana; rapporti che si adducevano in esempio nella Nota Verbale confidenziale, rimessa nello scorso Marzo dalla R. Legazione di Prussia alla Segreteria di Stato di Sua Santità.

Da parte della S. Sede si attende pertanto che l'Imperiale Governo, animato come è da sentimenti di concordia e di pacificazione, proporrà mi-

---

29 28.4., 3.5., 8.7.1899 Rotenhan an Hohenlohe; I.
30 10.7.1899 Rotenhan an Hohenlohe; I.
31 2.9.1899 Below an Hohenlohe; I.
32 29.8.1899 Rampolla an Hertling; I.

gliori condizioni, in conformità ai principii ed alla disciplinia della Chiesa circa la direzione dei Seminarii e l'educazione del clero."

Noch bevor Hertling am 10. November 1899 in Rom eintraf, telegrafierte Rotenhan, er lasse dem Zentrumspolitiker den Vortritt bei den bevorstehenden Verhandlungen[33]: „Ehrgeizig und etwas empfindlich, wird er, geleitet von dem Wunsch, seine Schöpfung auch lebensfähig zu gestalten, dadurch ein noch größeres Interesse an der Sache nehmen und die Rechte des Staats und der Universitätsprofessoren vielleicht noch lebhafter verteidigen im Bewußtsein seiner Verantwortung und späteren Rechenschaft gegenüber der öffentlichen Meinung. Die Kurie wird *ihm* als treuem katholischen, einflußreichen Zentrumsmitgliede und Sachverständigen vielleicht leichter Zugeständisse machen."

Hertling ließ sich am 11. November von Rampolla den Standpunkt der Kurie noch einmal erläutern[34]. Diese legte den Akzent wiederum auf die bischöfliche Zuständigkeit für die Berufung bzw. Abberufung der Professoren. Hertling konnte Rampolla allerdings davon überzeugen, daß der Entzug der Missio canonica die staatliche Dienstenthebung nur dann zur Folge haben könne, wenn zuvor stichhaltig evtl. durch Entscheidung des Hl. Stuhls, festgestellt worden sei, daß die bischöfliche Beanstandung zu Recht erfolge. Als eigentliches Kernproblem, das auch bis zum Abschluß der Verhandlungen umstritten blieb, erwies sich jedoch die Regelung der bischöflichen Mitwirkung bei der Berufung der Professoren. Rampolla erinnerte daran, daß in Straßburg aufgrund der Garantien des Konkordates von 1801 die Regelung der Priesterausbildung geradezu ideal sei und daß der Hl. Stuhl die Freiheit in der Kleruserziehung nicht preisgeben könne. Daher müsse eine angemessene bischöfliche Mitwirkung bei der Ernennung der Professoren garantiert bleiben. Nach seinen Vorstellungen sollte dem Bischof das Recht der Präsentation zustehen. Hertling war, auf das Votum Simars gestützt, zur Annahme dieser Formel bereit, falls es sich dabei um einen Vorschlag, nicht aber eine verbindliche Benennung im Sinne des kanonischen Rechtes handelte. Die Mitwirkung der Fakultät dachte er durch deren vorausgehende Konsultation zu sichern. Faktisch lief dies auf eine „entente préalable" hinaus. Halleys Vorstellungen wichen davon nicht wesentlich ab, doch wollte er, entsprechend dem in Deutschland allgemein üblichen Modus, der Fakultät die Initiative überlassen[35]. Diese habe ihre Vorschläge der Regierung vorzulegen, die dann den Bischof zu informieren hätte, damit dieser seinen Kandidaten auswähle oder weitere Vorschläge mache.

Hertling hob in einem Mémoire zu den Vorschlägen Rampollas hervor, daß die Fakultät, sollte sie überhaupt zustandekommen, sich in das Gefüge

---

33 27.10.1899 Tel. Rotenhan an Auswärtiges Amt; I.
34 16.11.1899 Hertling an Halley; I.
35 28.11.1899 Hertling an Halley; I.

der deutschen Universitäten einzufügen habe[36]. In diesem Kontext sei für eine freie bischöfliche Präsentation kein Platz, wohl aber für eine vorhergehende Verständigung im Rahmen der für deutsche Universitäten geltenden Qualifikationsmerkmale. Auch fordere das Prestige der zu gründenden Fakultät, daß sie bei der Berufung von Professoren nicht ausgeschaltet werde. Hertling nahm auch zu den übrigen Punkten von Rampollas Schreiben Stellung, doch der Kernpunkt blieb der Besetzungsmodus.

Am 7. Dezember teilte Rampolla Hertling die Antwort der Kardinalskommission mit[37]. Diese hatte sich mit allen Vorschlägen Hertlings einverstanden erklärt, wünschte aber die sofortige Suspension von Lehrveranstaltungen des evtl. vom Bischof beanstandeten Professors bis zur endgültigen Klärung der Bedenken. Bzgl. der Ernennung von Professoren bestand sie wie der letztlich maßgebende Rampolla jedoch darauf, daß dem Bischof die Initiative konzediert werde. Der Kardinalstaatssekretär begründete das insbesondere mit der Rücksicht auf den dem Fakultätsprojekt überwiegend feindlich gesinnten elsässichen Klerus. Daher bat er um die Vorlage einer neuen Formulierung dieses Punktes.

Die von Rampolla erwähnte Rücksicht auf die Stimmung des elsässichen Klerus war durchaus berechtigt, zumal der „Figaro" am 7. Dezember 1899 die Mission Hertlings erstmals mit dem Straßburger Projekt in Verbindung gebracht hatte, während deren Zweck bis dahin erstaunlicherweise geheim geblieben war[38]. Jetzt erfuhren Rotenhan und Hertling auch, welche Kardinäle der Kommission angehörten. Es waren dies Serafino Vannutelli, Girolamo Gotti, Andreas Steinhuber und Domenico Ferrata, also ausgesprochen qualifizierte Persönlichkeiten. Während Steinhuber für die deutschen Anliegen Verständnis gehabt haben dürfte, wird Ferrata als langjähriger Nuntius in Paris wohl den französischen Standpunkt eingebracht haben.

Wenig später meinte Hertling nun zwar gegenüber Halley, man solle sich jetzt der Kurie gegenüber reserviert zeigen und den Anschein erwekken, „als ob uns an dem ganzen Schmiedewerk nicht mehr viel gelegen sei, oder wir doch die Hoffnung auf einen Erfolg aufgegeben hätten"[39]. Da die Sache aber dennoch günstig stand und man in vatikanischen Kreisen allgemein mit einem erfolgreichen Abschluß der Verhandlungen rechnete, ließ Hertling zugleich Kopp durch de Montel um seine Intervention bei dem einflußreichen Gotti bitten[40].

---

36 24.11. Hertling an Rampolla; 25.11. Hertling an Rotenhan; 28.11.1899 Hertling an Halley; I.

37 7.12.1899 Hertling an Halley; 9.2.1899 Rotenhan an Hohenlohe; I.

38 9.12.1899 Hertling an Hohenlohe; I.

39 12.12.1899 Hertling an Halley; I.

40 11.12.1899 Tel. Rotenhan an Auswärtiges Amt; I.

Als Hertling dann unmittelbar vor seiner Abreise in die Weihnachtsferien am 19. Dezember nochmals den Kardinalstaatssekretär aufsuchte, überreichte dieser ihm die schriftlich fixierte Stellungnahme der Kommission, die keinerlei neue Zugeständnisse enthielt[41]. Während Hertling nun fast am Zustandekommen des Projektes zweifelte, beurteilte man die Angelegenheit im Auswärtigen Amt unter dem Aspekt der Auswirkungen auf das Zentrum und der Paralysierung der elsässischen Protestler ganz anders; darüber gibt eine Aktennotiz von Klehnert vom 26. Dezember 1899 unverblümte Auskunft[42]: „Ministerialdirektor Althoff verspricht sich von den über die nebenbezeichnete Angelegenheit in Rom schwebenden Verhandlungen folgende Vorteile:
I. Gelingen die Verhandlungen, so wird eine bessere, nationale Erziehung des reichsländischen Klerus gewährleistet und der heutigen Begünstigung französischer Gesinnung bei demselben ein Riegel vorgeschoben.
II. Schon aus den Verhandlungen selbst erwachsen uns Vorteile: 1.) Innerhalb unserer Zentrumskreise entsteht eine Spaltung zwischen denjenigen, welche unsere Konzessionen für genügend erachten (Hertling, Simar), und dem anderen, mehr intransigenten Flügel; 2.) die feindliche, elsaß-lothringische Geistlichkeit, welche die von uns angebotenen Vorteile zurückweist, wird isoliert und der Unterstützung des Zentrums beraubt; solange die Verhandlungen dauern und ihr Ausgang ungewiß ist, büßt die reichsländische, feindliche Agitation ihre Bewegungsfreiheit ein; 3.) die Beziehungen des Zentrums zu Rom werden gelockert.

Hr. Althoff meint hiernach, es könne uns ganz recht sein, wenn die Verhandlungen sich noch durch Jahre hinzögen, sofern sie nur nicht ganz abgebrochen würden. Nach Herrn Althoff besteht unsere weitgehendste Konzession in der entente préalable (bei der Professorenernennung), die wir für Straßburg anbieten, während an den preußischen Universitäten den Bischöfen nur ein Exklusivrecht zusteht. Eine weitere Konzession als diese könne staatlicherseits nicht gemacht werden."

4. Elsässischer Widerspruch gegen das Fakultätsprojekt und vierte Romreise Hertlings (Anfang 1900)

Als Hertling am 5. Januar 1900 erneut, diesmal in Begleitung seiner Frau, in Rom eintraf, hatte sich die öffentliche Stimmung insofern verändert, als der elsässische Klerus Petitionen an Fritzen gerichtet und um die unveränderte Beibehaltung der Seminarerziehung gebeten hatte. Fritzen erklärte daraufhin am 16. Januar in der Presse, er habe den Hl. Stuhl über die

41 20. 12. 1899 Hertling an Hohenlohe; I.
42 26. 12. 1899 Aktennotiz Klehnert; I.

Stimmung im Elsaß informiert. Daher reisten Ende Januar der Straßburger Domherr Joder und der Zaberner Pfarrer Adam nach Rom, um im Auftrag des Straßburger Kapitels und des elsässischen Klerus Schritte gegen das Fakultätsprojekt zu unternehmen. Ihr an den Kardinalstaatssekretär gerichtetes Schreiben hatte folgenden Wortlaut[43]:

„Eminentissime Seigneur.

Le Chapitre de la Cathédrale de Strasbourg ayant appris de source autorisée que le gouvernement allemand négociait avec le Saint-Siège l'érection d'une faculte de théologie catholique à l'université protestante de cette ville, a adressé une supplique à Notre Très-Saint Père le Pape, dans laquelle il conjure Sa Sainteté de ne pas consentir a ce projet, qui serait une immense calamité pour l'Eglise d'Alsace. Comme Sa Sainteté ne décidera pas dans cette importante affaire, avant d'avoir pris l'avis de son auguste Conseil des Cardinaux, nous avons résolu d'envoyer, avec le consentement de l'Evêque diocésain, à Rome un délégué dans la personne de notre vénérable collègue, M. le Chanoine Joder, et nous prions humblement Votre Eminence, dont l'avis sera d'un grand poids, dans la décision qui sera prise, de daigner accorder une audience au susdit délégué, que nous avons chargé d'exposer à Votre Eminence les motifs pour lesquels nous pensons, avec tout le clergé du diocèse, que l'érection de la faculté en question serait un malheur pour notre diocèse. – Le gouvernement a pour défenseur de son projet M. le Professeur Hertling; notre délégué, qui connait la situation exceptionelle de notre province, aura l'honneur d'exposer à Votre Eminence les raisons pour lesquelles nous croyons désirable que rien ne soit changé à l'état de choses actuel, et nous avons la douce confiance que Votre Eminence, qui ne désire que le plus grand bien de l'Eglise, daignera contribuer par son vote au maintien de notre séminaire comme institution où le futur clergé d'Alsace recevra comme dans le passé, avec la formation sacerdotale, l'enseignement de la théologie catholique.

Baisant avec le plus profond respect...

23. Janvier 1900

Suivent les signatures

L'Evêque de Strasbourg recommande les porteurs de la présente M. le Chanoine Joder, délégué du chapitre, et M. le Chanoine Adam, curé de Saverne, délégué du clergé paroissial, à la bienveillance de N.N.S.S. les Eminentissimes Cardinaux.

Strasbourg, le 24 Janvier 1900

Adolphe, Ev. de Strasbourg."

---

[43] 23. 1. 1900 das Straßburger Domkapitel an Rampolla. Rotenhan hatte über Agliardi eine Kopie erhalten, die er am 7. 2. 1900 an Hohenlohe sandte; II.

Hertling verhandelte unterdessen mit Rampolla über die Modalitäten der Professorenernennung. Am 12. Dezember 1899 hatte er gegenüber Halley etwas überschwenglich gemeint[44]: „Ein Königreich für eine schöne Formel!" Daß diese nicht leicht zu finden war, sollte sich auch jetzt wieder zeigen. Rotenhan hatte früher vorgeschlagen: „Le Gouvernement nommera les professeurs d' un commun accord avec l'évêque qui pourra faire ses propositions"[45] und dafür die Zustimmung des Statthalters wie des Auswärtigen Amtes gefunden. Alle Bemühungen scheiterten jedoch vorerst am Widerstand Rampollas, der unter starkem Druck der elsässischen Fakultätsgegner stand. Steinhuber ermunterte Hertling dagegen zur Fortsetzung der Verhandlungen[46].

Die verfahrene Situation bot dem Reichskanzler den willkommenen Anlaß, Hertling am 2. Februar 1900 zu weiteren klärenden Gesprächen nach Berlin zu bitten. Dabei ging es jedoch in Wirklichkeit um die Gewinnung des Zentrum für die heißumstrittene zweite Flottenvorlage, für die sich auch Kopp eingesetzt hatte[47].

5. Ablehnung des Projektes durch Kultusminister Studt

Hohenlohe hatte inzwischen den preußischen Kultusminister Konrad von Studt um sein Votum zu den päpstlichen Vorschlägen in Hinblick auf evtl. Rückwirkungen auf Preußen erbeten. Studt hob in seiner Stellungnahme mit großer Schärfe die staatlichen Souveränitätsrechte hervor[48]. Seine Kritik richtete sich primär gegen die kurialen Vorschläge bzgl. Ernennung und evtl. Amtsenthebung der Professoren. In seinem Schreiben hieß es: „Die Vorschläge des Art. 3 in betreff der Ernennung der Professoren der katholisch-theologischen Fakultät halte ich abgesehen von der Professio fidei – die übrigens nicht in die Hand des Bischofs, sondern wie dies in den Statuten der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn ausdrücklich vorgesehen ist, in die des Dekans in Gegenwart der übrigen ordentlichen Fakultätsmitglieder anzulegen sein wird – ihrem ganzen Inhalte nach für so unerhört, daß ich zweifelhaft darüber bin, ob sie überhaupt ernsthaft gemeint und nicht vielmehr als eine versteckte Ablehnung des ganzen Planes anzusehen sind. Jedenfalls glaube ich von allen weiteren Zugeständnissen in Richtung der Zumutungen, welche dieser Artikel der Kaiserlichen Regie-

---

[44] 12. 12. 1899 Hertling an Halley; I.

[45] 14. 12. 1899 Rotenhan an Hohenlohe; I.

[46] 9. 1. 1900 Hertling an Halley; II.

[47] *K. Bachem,* Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei 1815–1914 6 (Köln 1929) 24–34.

[48] 5. 2. 1900 Studt an Hohenlohe; II.

rung macht, dringend abraten zu müssen. Schon die Nr. 3 der Berliner Punktation, wonach die Anstellung von Professoren in der katholisch-theologischen Fakultät „nach vorherigem Einvernehmen mit dem Bischof erfolgen soll, geht erheblich über das Maß derjenigen Einwirkung hinaus, welche in Preußen den Bischöfen bei der Besetzung der katholisch-theologischen Lehrstühle eingeräumt ist. Ich halte es mit dem staatlichen Interesse nicht für vereinbar, denselben eine noch umfassendere und eingreifendere Mitwirkung, als die in Nr. 3 vorgesehene, oder sogar ein Recht der Initiative zuzugestehen. Deshalb scheint mir auch die von dem Freiherrn von Hertling empfohlene Formel: ‚qui a le droit de faire ses propositions' ganz unannehmbar zu sein."

Auch zu den Vorschlägen über die evtl. Amtsenthebung eines Professors äußerte er schwere Bedenken: „Der Art. 5 scheint mir mit seiner Missio canonica und den Folgen, welche er an die Entziehung derselben knüpft – alles Dinge, die der staatskirchenrechtlichen Anschauung in Deutschland völlig fremd sind –, ungefähr auf gleicher Stufe mit dem Art. 3 zu stehen. Ich bin daher in Übereinstimmung mit dem Kaiserlichen Statthalter in Elsaß-Lothringen der Ansicht, daß es sich hier um Vorschläge handelt, deren Unannehmbarkeit nicht zweifelhaft sein kann." Studt sah in diesem Punkte jedoch die Möglichkeit zu einem Ausweg durch einen von Hertling unterbreiteten Formulierungsvorschlag. Er hielt im übrigen die Fortsetzung der Verhandlungen für wenig aussichtsreich und machte stattdessen den Vorschlag, das Straßburger Priesterseminar unangetastet zu lassen und daneben entsprechend der Berliner Punktation und den für Bonn und Breslau geltenden Statuten zusätzlich eine theologische Fakultät zu errichten. „Die Zustimmung zu einem derartigen Plan würde die römische Kurie nicht leicht verweigern können, wenn sie nicht ganz offen als Gegnerin der Fakultäten hervortreten will. Und die Fakultät in Straßburg würde allerdings zunächst auf die wissenschaftliche Forschung und die geringe Zahl von katholischen Zuhörern aus anderen deutschen Diözesen und aus dem Kreise der katholischen Lehramtsaspiranten beschränkt sein; aber der Lauf der Dinge würde es von selbst mit sich bringen, daß sie, wenn sie mit hervorragenden Männern der katholischen Wissenschaft besetzt wird, dem Seminar immer mehr an Boden abgewinnen und die wissenschaftliche Ausbildung der Theologen auch der Straßburger Diözese bald in ihre Hand bringen würde. Sollte die römische Kurie sich auch darauf nicht einlassen wollen, so bliebe immerhin noch eine wichtige Maßnahme möglich, alles Dinge, für die es selbst nach den römischen Gegenvorschlägen vom 19. Dezember v. J. einer kirchlichen Mitwirkung nicht bedarf. Die Anstellung je eines katholischen Ordinarius für Philosophie, für Geschichte und, wie ich hinzufügen möchte, für Religionswissenschaft in der philosophischen Fakultät. Werden dazu tüchtige und kirchlich angesehene Männer gewählt, so wird der Bischof von Straßburg es auf die Dauer nicht umgehen können, seine Theo-

logen in ihre Vorlesungen zu schicken. Und so würde denn auch auf diesem Wege ein erheblicher Fortschritt in der wissenschaftlichen Ausbildung und der nationalen Weiterentwicklung der Theologen der Diözese Straßburg gesichert und damit zugleich der Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg für den Fall des Eintritts besserer Zeiten in wirksamer Weise vorgearbeitet werden."

Studt lehnte also praktisch die Gründung einer Fakultät ab. Hertling und Rotenhan sprachen sich dagegen für die Fortsetzung der Verhandlungen aus[49]. Daher berieten am 18. Februar 1900 in Berlin unter dem Vorsitz des Reichskanzlers Kardinal Kopp, Minister Studt, Ministerialdirektor Althoff, von Hertling, Ministerialrat Hamm aus Straßburg, Geheimer Oberregierungsrat Halley, Wirklicher Geheimer Oberregierungsrat Wilmowski und Geheimer Legationsrat Klehnert über eine Neufassung der Punktation vom Frühjahr 1899[50]. Da Hertling sich zuvor mit Kopp verständigt hatte und dieser dem Projekt positiv gegenüberstand[51], konnten beide sich in wichtigen Punkten durchsetzen. Dabei fiel insbesondere die Entscheidung, daß mit der Kurie die Berufung je eines katholischen Philosophen und Historikers in die philosophische Fakultät vereinbart werden sollte. An der Endredaktion der neuen Vorschläge, die eine Antwort auf die Note Rampollas vom 20. Dezember 1899 bildeten, hat insbesondere Kopp mitgearbeitet[52]. Während er darauf gedrängt hatte, die Garantie der Weltanschauungsprofessuren in die Punktation aufzunehmen, wünschte die Regierung deren Unterbringung in einer geheimen Note. Die Endfassung lautete folgendermaßen[53]:

„1. Die wissenschaftliche Ausbildung der angehenden Kleriker der Diözese Straßburg wird durch die katholisch-theologische Fakultät erfolgen, welche an der dortigen Universität zu errichten ist. Gleichzeitig wird das bischöfliche große Seminar fortbestehen und in der bisherigen Weise in Tätigkeit bleiben in bezug auf die priesterliche, asketische und praktische Erziehung der genannten Kleriker, welche dort die erforderliche Unterweisung auf allen Gebieten erhalten, die sich auf die Ausübung des priesterlichen Amtes beziehen.
2. Die katholisch-theologische Fakultät wird außer den Lehrstühlen für Dogmatik, alt- und neutestamentliche Exegese, Moral und Kirchengeschichte auch solche für kanonisches Recht und für philosophische Propädeutik umfassen.

---

[49] 13. 2. 1900 Aktennotiz Klehnert über ein Gespräch mit Hertling; 10. 2. 1900 Rotenhan an Klehnert; II.

[50] 19. 2. 1900 Aktennotiz von Klehnert; II.

[51] *Hertling* (Anm. 2) II, 262 f.

[52] 28. 2. 1900 Kopp an Hohenlohe; 1. 3. 1900 Kopp an Klehnert; II.

[53] III. Deutsche Übersetzung *Hertling* (Anm. 2) II, 264 f.

3. Die Ernennung der Professoren durch die Regierung erfolgt auf Grund Einvernehmens mit dem Bischof, dem es frei steht, Vorschläge zu machen. Die Professoren haben, bevor sie in Funktion treten, die professio fidei in die Hand des Dekans in den vorgeschriebenen kirchlichen Formen abzulegen.
4. Der Unterricht der gesamten Fakultät untersteht der Aufsicht des Bischofs, dem insbesondere die Studienprogramme zur Prüfung und Erklärung des Einverständnisses vorzulegen sind.
5. Sollte sich der Bischof aus schwerwiegenden Gründen genötigt sehen, den Theologen den ferneren Besuch der Vorlesungen eines bestimmten Professors zu untersagen, so wird er hiervon der Regierung sofort Anzeige machen. Wird dieser sodann der Nachweis erbracht, daß der betreffende Professor wegen mangelnder Rechtgläubigkeit oder gröblichen Verstoßes gegen die Erfordernisse priesterlichen Wandels zur weiteren Ausübung seines Lehramtes als dauernd unfähig anzusehen ist, so wird die Regierung darauf Bedacht nehmen, daß ein Ersatz beschafft wird; sie wird ferner den Professor von seinen akademischen Obliegenheiten entbinden und darauf hinwirken, daß seine Beteiligung an den Geschäften der Fakultät aufhört.
6. Der kirchlichen Autorität wird das Recht vorbehalten, die Dinge auf den früheren Stand zurückzuführen und somit die wissenschaftliche Ausbildung der angehenden Kleriker wieder im großen Seminar erfolgen zu lassen, wenn und insoweit infolge Nichterfüllung der obigen Bedingungen die Fakultät wegen unvollständiger Besetzung ihrer Lehrstühle außerstande kommt, ihrer Aufgabe gerecht zu werden."

Die Neufassung war als Kompromißformel hinter den Wünschen Kopps und des Statthalters Hohenlohe zurückgeblieben. Vor allem waren die Bestimmungen über die Professorenernennung unverändert, was in Rom zu neuen Schwierigkeiten führen mußte. Während der Reichskanzler die neue Punktation über Rotenhan an Rampolla gelangen ließ und Hertling um eine weitere Romreise bat, versuchte Kopp das Terrain über seinen römischen Verbindungsmann de Montel zu bereiten[54].

6. Fünfte Romreise Hertlings (Frühjahr 1900) und vorübergehende Suspendierung der Verhandlungen

Als Hertling am 31. März in Rom eintraf, hatten die Mitglieder der Kardinalskommission die neue Berliner Punktation bereits in Händen. Auch diesmal kreisten die Verhandlungen vornehmlich um den Ernennungsmodus der Professoren. Auf Drängen Hertlings berief Rampolla die

---

[54] *Hertling* (Anm. 2) II, 266. 27. 3. 1900 Tel. Rotenhan an Auswärtiges Amt; II.

Kommission auf den 11. April ein[55]. Diese bestand jedoch nach wie vor auf der Initiative des Bischofs in dem umstrittenen Punkt und schlug vor, daß die Professorenernennung „sur les propositions de l'éveque" erfolgen solle. Außerdem wünschte sie die letzte Entscheidung des Hl. Stuhles nicht nur für Fragen der Rechtgläubigkeit, sondern auch der kirchlichen Disziplin. Während Hertling sich nun trotz aller persönlichen Verärgerung noch um die Ziselierung neuer Formulierungsvorschläge bemühte, bahnte sich in Berlin und Straßburg die Überzeugung an, daß man vorerst zu keiner Lösung komme. Studt wandte sich mit dezidierter Schärfe gegen „die neuesten römischen Zumutungen"[56], und der Statthalter hielt den kurialen Vorschlag ebenfalls für unannehmbar. Bülow wollte die Brücken jedoch nicht abbrechen und telegrafierte an Rotenhan[57]: „Förmlichen Abbruch der Verhandlungen wollen wir vorerst vermeiden, die Möglichkeit einer Fortsetzung derselben nicht ausschließen." Zwei Tage zuvor hatte er Kopp gegenüber auf die deutsche Unterrepräsentanz im Vatikan als eine der Ursachen von Hertlings Mißerfolg hingewiesen[58]: „...der Mangel einer ausreichenden Vertretung der deutschen Gesichtspunkte im Vatikan tritt übrigens eben jetzt bei der Behandlung der Straßburger Fakultätsfrage wieder recht augenfällig in die Erscheinung. Nach den letzten Meldungen des Freiherrn von Rotenhan wird Freiherr von Hertling Ende dieser Woche abermals mit leeren Händen die Heimreise antreten müssen. Man stellt uns in letzter Stunde noch Forderungen, die nach dem Urteil der Sachkenner das Prädominieren des kirchlichen Einflusses über den staatlichen in der Fakultät nicht nur festsetzen, sondern auch offen aller Welt demonstrieren würden. Die Herren im Vatikan scheinen sich nicht darüber klar zu sein, daß es richtigere Politik ist, dargebotene greifbare Vorteile anzunehmen, statt Gefahr zu laufen, dieselben zu verlieren, indem man Unerreichbarem nachjagt, das wir, selbst abgesehen von der Frage der sachlichen Berechtigung, schon aus Rücksicht auf die deutsche öffentliche Meinung nicht gewähren können. Für dieses Verhalten der Kurie ist es schwer, eine andere Erklärung zu finden als daß daselbst die kirchlichen Interessen zugunsten französischer Sympathien hintangesetzt werden."

Hertling selbst beurteilte dagegen im Rückblick trotz aller augenblicklichen Verstimmungen die Entwicklung der Verhandlungen nicht negativ und betonte die insgesamt doch beachtlichen Fortschritte. Darüber schrieb er an den Reichskanzler[59]:

„Darf ich mir gestatten, einen Rückblick auf die bisherigen Bemühungen zu werfen, so ist zwar ein langsamer, aber doch sehr wesentlicher Fort-

---

55 22. 4. 1900 Hertling an Hohenlohe; III.
56 28.4.1900 Studt an Hohenlohe; III.
57 27.4.1900 Bülow an Rotenhan; III.
58 25.4.1900 Bülow an Kopp; III.
59 22.4.1900 Hertling an Hohenlohe; III. Vgl. auch *Hertling* (Anm. 2) II, 269–71.

schritt in den Ergebnissen nicht zu verkennen. Vor Jahresfrist bestand hier die größte Abneigung, auf die Errichtung einer theologischen Fakultät an einer staatlichen Universität überhaupt einzugehen. Dieser Standpunkt ist aufgegeben worden; man hat sich in Verhandlungen über die Bedingungen eingelassen, unter denen einer solchen Einrichtung zugestimmt werden könnte. Vor noch nicht langer Zeit wurde, und zwar gelegentlich vom Papste selbst, der Gedanke ausgesprochen, die Ernennung der Professoren müsse von dem Bischofe ausgehen. Davon ist keine Rede mehr, die Ernennung durch die Regierung wird nicht weiter angefochten. In einem späteren Stadium verlangte man das Präsentationsrecht für den Bischof. Auch das ist aufgegeben und statt dessen die von uns vorgeschlagene Ernennung auf Grund beiderseitigen Einvernehmens angenommen. Ebenso ist die noch im Dezember vorigen Jahres erhobene Forderung aufgegeben, daß die Zurückziehung der missio canonica seitens des Bischofs die sofortige Amtsentsetzung zur Folge haben müsse. Die jetzt noch bestehenden Differenzen liegen hauptsächlich in der Form, weniger in materiellen Forderungen. Allerdings legt man hier aber gerade auf die Redaktion, auf eine gut klingende Formel sehr großen Wert.

Endlich erlaube ich mir noch auf folgendes aufmerksam zu machen. Es ist unzweifelhaft richtig, daß bei dem zu treffenden Abkommen die eigentlichen Leistungen ganz auf seiten der Regierung sind, welche die Fakultät ins Leben ruft und für die Kosten der Errichtung und der Erhaltung aufkommt. Von der Kurie wird nur verlangt, daß sie ihre Zustimmung gebe. Indessen ist doch zu bedenken, daß die Kurie mit dem bisherigen Zustand der Seminarerziehung durchaus zufrieden war, daß sie nur höchst ungern an eine Änderung herantrat, und daß auch das Mißtrauen, welches sie dabei beseelt, mit Rücksicht auf mancherlei an den theologischen Fakultäten gemachte Erfahrungen – Hermesianismus, Güntherianismus, die altkatholische Bewegung – von ihrem Standpunkt aus sehr wohl begreiflich ist. Auch wenn man daher von politischen Erwägungen völlig absieht, welche möglicherweise mitbestimmend sein können, kann man es verstehen, wenn die Kurie die Bedingungen für ihre Zustimmung möglichst hoch greift. Wir unsererseits wünschen dringend die Errichtung der theologischen Fakultät, im nationalen Interesse und im Interesse einer besseren wissenschaftlichen Ausbildung des elsässischen Klerus. Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß es gelingen werde, durch einen beide Teile befriedigenden Wortlaut die noch vorhandenen Schwierigkeiten zu heben."

An diesem Wortlaut versuchte Hertling sich bis zum letzten Tag seines Romaufenthaltes, nachdem er von Leo XIII. und Rampolla noch einmal empfangen worden war[60]. Dem Kardinalstaatssekretär gegenüber hatte er

---

[60] 25.4.1900 Hertling an Hohenlohe; III.

dabei die Verstimmungen der Reichsregierung und die Enttäuschung des katholischen Volksteiles herausgestellt, zumal ihm bekannt war, daß hochgestellte Persönlichkeiten aus dem Vatikan wie z. B. Steinhuber und Agliardi, aber selbst auch der als ultramontan geltende Freiburger Erzbischof Thomas Nörber die von der Reichsregierung konzedierte Einwirkungsmöglichkeit des Bischofs von Straßburg für ausreichend hielten[61].

Die Reichsregierung ließ sich schließlich, auf das Votum von Hertling gestützt, trotz aller Verstimmung von der Verfolgung ihres Projektes nicht abschrecken, und Hertling selbst erklärte sich auch für die Zeit nach dem Ende des Heiligen Jahres 1900 mit seinen zahlreichen Feierlichkeiten zur Fortsetzung der Verhandlungen bereit[62]. Währenddessen wurden in der Öffentlichkeit Für und Wider der Fakultätsgründung lebhaft diskutiert.

7. Ein Votum von Franz Xaver Kraus

In den ersten Tagen des Jahres 1901, als Reichskanzler Bülow sich bereits für eine neue Entsendung von Hertling entschieden hatte[63], meldete sich unerwartet Franz Xaver Kraus, der sich für kirchenpolitische Vermittlungen gern bereithielt, als Kenner der Straßburger Verhältnisse zu Wort. Am 6. Januar 1901 übermittelte Großherzog Friedrich von Baden dem Reichskanzler eine Denkschrift aus seiner Feder über die Straßburger Angelegenheit[64]. Kraus rekapitulierte, daß die Bemühungen um die Gründung einer theologischen Fakultät nach 1872 an der Forderung des Bischofs Räß auf Ernennung der Professoren gescheitert seien. Daher wurde die Priesterausbildung weiter durch die bischöflichen Seminare wahrgenommen, die nicht nur wissenschaftlich unzulänglich, sondern zugleich Zentren der französischen Tradition seien. Obwohl also die Gründung einer theologischen Fakultät an sich dringend zu wünschen sei, so sei dafür jetzt nicht der richtige Zeitpunkt. „Die absolute Herrschaft des jesuitischen Systems in den maßgebenden Kreisen, die zielbewußte Zerstörung alles frischen geistigen Lebens läßt den Gedanken gar nicht aufkommen, daß heute mit Zustimmung und Unterstützung der kirchlichen Behörden in Straßburg eine theologische Fakultät gegründet werden könne, welche ihre Aufgabe entspräche und ihren Zweck erfüllte." Nach römischer Überzeugung komme dem Ortsbischof nämlich ein derart weitgehendes Einwirkungsrecht auf die Fakultät zu, daß ein Konflikt mit dem Selbstverständnis der deutschen Universitäten unausweichlich sei. Kraus behauptete ferner, daß die Kurie die

---

61 5. 5. 1900 Rotenhan an Hohenlohe; III.
62 21. 5. 1900 Richthofen, Aktennotiz; III.
63 13. 10. 1900 Bülow an Studt; III.
64 6. 1. 1901 Großherzog Friedrich an Bülow mit undat. Denkschrift von Kraus; IV.

Verhandlungen durch ihre Haltung bzgl. der Neubesetzung des Bistums Metz beeinflussen wolle.

Der Gesandte von Rotenhan, dem diese Denkschrift zur Stellungnahme zugesandt wurde, widersprach Kraus in wichtigen Punkten[65]. Dieser schöpfte nach ihm aus sekundären Quellen und komme so zu falschen Schlüssen. Das gelte insbesondere von der angeblichen Verknüpfung der Straßburger Fakultätsfrage mit der Neubesetzung des Bistums Metz, dessen Verhandlungen damals stockten, weil Papst Leo XIII. den von Kaiser Wilhelm II. als Bischof gewünschten Franz Zorn von Bulach als ungeeignet ablehnte[66]. Auch stehe nicht die Ausbildung der Metzer, sondern lediglich der Straßburger Priesteramtskandidaten an der geplanten Fakultät zur Debatte, und schließlich habe man nie erwogen, den Lehrkörper des Straßburger Seminars in die Fakultät zu übernehmen, zumal genügend wissenschaftlich qualifizierte Dozenten zur Verfügung ständen. Rotenhan lehnte die Vertagung der Verhandlungen auf eine ungewisse Zukunft ab und konstatierte bei dem ehrgeizigen Kraus ein unberechtigtes Mißtrauen gegen die Unterhändler der Regierung, die angeblich kein Verständnis und kein Interesse für die „Lebensbedingungen der theologischen Fakultäten" besäßen. Er betonte demgegenüber, wie gerade Hertling zäh daran festhalte, daß die Regierung die Professoren zu ernennen habe. „Strittig ist nur, wieweit auch dem Bischof diese Initiative zuzugestehen ist." Rotenhan plädierte gegen Kraus für eine Fortsetzung der Verhandlungen. In Berlin hat man sich dieses Votum zu eigen gemacht und die Denkschrift des Freiburger Kirchenhistorikers zu den Akten gelegt.

8. Sechste Romreise Hertlings (April 1901)

Als Hertling im April 1901 erneut nach Rom reiste, begründete die Regierung das offiziell mit der Revision des preußischen historischen Instituts, dessen Umstrukturierung und Umwandlung in ein Reichsinstitut damals von namhaften Historikern gefordert wurde[67]. Dabei sollte er nach dem Wunsch des Reichskanzlers beiläufig auch die Straßburger und Metzer Angelegenheit betreiben, die nun also doch miteinander verknüpft wurden[68]. Noch bevor Hertling abreiste, trug auch Studt noch einmal seinen Standpunkt vor und wiederholte, daß die staatlichen Vorschläge vom März 1900[69] das äußerste Zugeständnis an die Kurie „ohne ernste Gefährdung

---

65 16. 3. 1901 Rotenhan an Bülow; IV.
66 *E. Gatz* (Anm. 4) 371–76.
67 Dazu *L. Burchardt*, in: QFIAB 59 (1979) 357 ff.
68 So 31.3.1901 Bülow an Hohenlohe-L.; IV.
69 Vgl. o. S. 102 f.

wichtiger staatlicher Interessen bildeten"[70]. Das beträfe vor allem die Konzession einer bischöflichen Initiative für die Besetzung der Professuren, die in Preußen ohne Parallele sei und „in der Praxis unliebsame Rückwirkungen auf die Verhältnisse der preußischen katholisch-theologischen Fakultäten" ausüben könnte. Studt zweifelte angesichts der weitgehenden römischen Forderungen am Verhandlungswillen der Kurie. Er urgierte insbesondere den Charakter der Theologieprofessoren als Staatsbeamte, der auch im Modus ihrer Ernennung zum Ausdruck kommen müsse. „Namentlich befürchte ich auch, daß der kirchenpolitische und wissenschaftliche Charakter derjenigen, welche die akademische Laufbahn einschlagen wollen, in einer dem Staate unerwünschten Weise beeinflußt werden möchte, wenn sie sich mehr als dies bisher in Deutschland der Fall war, bei der Aussicht auf Erlangung einer theologischen Professur vom Wohlwollen des Bischofs abhängig sehen sollten." Konsequenterweise lehnte er den bischöflichen Anspruch auf „Leitung" der Fakultät ab; „denn bei der Vieldeutigkeit dieses Begriffs der ‚kirchlichen Leitung' einer katholisch-theologischen Fakultät würde es de facto kaum Gebiete geben, deren ‚Leitung' der Bischof nicht, gestützt auf sein statutarisches Recht, für sich in Anspruch nehmen könnte." Im Auswärtigen Amt sah man die Sorgen Studts u. a. in dem Zusammenhang, daß die Straßburger Konzessionen seine eigene Stellung gegenüber den preußischen Fakultäten beeinträchtigen könnten[71].

Hertling hielt sich vom 12. bis 28. April 1901 in Rom auf und wurde am 19. April erstmals von Rampolla empfangen, der sich sehr reserviert gab. Bei dieser Gelegenheit gewann er den Eindruck, daß der Standpunkt der Kurie unverändert und unnachgiebig sei[72]. Die Metzer Bischofsfrage schnitt er auf Anregung de Montels, der für die strenge Trennung beider Angelegenheiten plädierte, nicht an. Da er diesmal keinen offiziellen Verhandlungsauftrag besaß, betonte er seinen persönlichen und den Standpunkt des Zentrums, den er dem Kardinalstaatsekretär in einer kurzen Denkschrift nochmals vorlegte. „Ich hielte dafür, daß das Nichtzustandekommen des Projekts unter mehr als einem Gesichtspunkte sehr bedauerlich sein würde, und legte daher das größte Gewicht darauf, daß der Heilige Vater von der kleinen Denkschrift Kenntnis erhielte." Dies sagte Rampolla ihm zu, doch gewann Hertling während der folgenden Tage keinen günstigen Eindruck vom Stande der Sache. Über sein weiteres Gespräch mit Rampolla am 25. April schreibt er: „Anknüpfend an das von mir übergebene Memoire brachte der Kardinal sofort die Sprache auf die Straßburger Angelegenheit und wollte auf eine Bemerkung von meiner Seite durchaus nicht zugeben, daß dieselbe als gescheitert anzusehen sei. Ich erwiderte, daß ich von meiner Auffassung nicht wohl abgehen könne. Die gebotenen

---

70 3. 4. 1901 Studt an Bülow; IV.
71 21. 4. 1901 Richthofen an Bülow; IV.
72 29. 4. 1901 Hertling an Bülow; IV. Teilabdruck: *Hertling* (Anm. 2) II, 278 ff.

Konzessionen bedeuteten ein Maximum und würden auch von meinen Freunden und mir als das Maximum des Erreichbaren angesehen. Darüber hinausgehende sachliche Forderungen, speziell das ausschließliche Vorschlagsrecht des Bischofs, seien völlig aussichtslos. . . . Mit mir hätten meine Freunde im Zentrum und mit uns die Majorität der Bischöfe die Errichtung der theologischen Fakultät in Straßburg unter den gebotenen Bedingungen als eine wertvolle Errungenschaft angesehen. Lägen die Dinge anders, so würde ich mich nie zu einer Vertretung des Projektes bereit gefunden haben. Das Scheitern der Verhandlungen bedeute, abgesehen von vielem anderem, eine Niederlage für das Zentrum. Der Kardinal hörte nicht auf, gegen diese meine pessimistische Auffassung der Sachlage zu protestieren: *er wolle ja vielmehr die Angelegenheit zu einem guten Ende führen!* Ich möchte nur eine neue Formel vorschlagen."

Unmittelbar vor seiner Abreise übermittelte Hertling dem Staatssekretär seinen Vorschlag. Er lautete: „Ne prétendant pas juger la doctrine, le gouvernement nommera les professeurs de commun accord avec l'évêque qui fera ses propositions après connaissance des désirs de la faculté." Hertling nahm an, daß der Sinneswandel Rampollas auf Leo XIII. selbst zurückging, der die Straßburger Angelegenheit nun zusammen mit der Neubesetzung des Bistums Metz zu einem guten Abschluß bringen wollte[73]. Nach langem Tauziehen hatte nämlich die Regierung, durch Kardinal Kopp beraten, Anfang 1901 ihren Wunschkandidaten Zorn von Bulach für Metz fallengelassen und sich zur Berufung des auch der Kurie genehmen Abtes Willibrord Benzler von Maria Laach entschlossen[74]. Der Heilige Stuhl war nach der langen Vakanz an einer raschen Besetzung interessiert. Daher schrieb Bülow am 8. Mai an Hertling, „daß jetzt nichts zur Verwirklichung der Fakultät so sehr beitragen würde als eine befriedigende Beilegung der Metzer Frage. Meine inzwischen fortgesetzten Bemühungen für die letztere scheinen nicht ohne Erfolg geblieben zu sein, und ich hoffe, wie ich im strengsten Vertrauen hinzufüge, Seine Majestät zu einem Verzicht auf Zorn und zur Annahme des Abtes Benzler dann bewegen zu können, wenn die Kurie durch Entgegenkommen gegen unsere so maßvollen Straßburger Wünsche uns die Errichtung der Fakultät ermöglicht"[75]. Darüber informierte er auch Kopp, den er zugleich wissen ließ, der Kaiser wünsche nun allerdings die Ernennung Zorns zum Weihbischof für Straßburg. Gerade diese Forderung sollte jedoch, weil sie mit der Translation des verdienstvollen Straßburger Weihbischofs Karl Marbach nach Metz verknüpft werden sollte, noch erhebliche Schwierigkeiten machen. Kopp informierte am 15. Mai den Kardinalstaatssekretär und erhielt bereits am 1. Juni 1901 eine

---

[73] Ebd.

[74] *E. Gatz* (Anm. 4) 378–80.

[75] 8.5.190 Bülow an Hertling; IV.

prinzipiell zustimmende Antwort zu den Berliner Vorstellungen über die Besetzung von Metz, während die Zustimmung zur Straßburger Fakultätsfrage vage ausfiel („. . . que l'affaire de la faculté de Strasbourg paraît-elle aussi entrée dans une bonne voie d'accommodement . . ."[76]). Rampolla berief sich dafür auf die Verhandlungen mit Hertling.

Inzwischen hatte dieser ebenfalls eine römische Antwort und einen neuen Vorschlag zur Punktation vom Frühjahr 1900[77] erhalten. Der umstrittene Art. 3 lautete dort: „Le gouvernement, ne prétendant pas juger de la doctrine, nommera les Professeurs d'accord avec l'Evêque du diocèse, qui fera au préalable ses propositions, après connaissance des désirs de la Faculté. Les Professeurs, avant d'entrer en fonction feront Profession de Foi, d'après la forme et les règles de l'Eglise, entre les mains du Doyen de la Faculté dûment autorisé à cet effet." Am 12. Juni informierte Hertling Bülow ausführlich in einem Schreiben, das die Wende der mühsamen Verhandlungen zu bedeuten schien und daher in vollem Wortlaut mitgeteilt sei[78]: „Euerer Excellenz gestatte ich mir die ergebene Mitteilung zu machen, daß mir gestern durch Vermittelung des päpstlichen Nuntius die Antwort des Herrn Kardinal Rampolla zugekommen ist. Diesselbe besteht in einer neuen Redaktion des Projekts, betreffend die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg und einem an mich gerichteten Begleitschreiben. Beigefügt war außerdem eine längere Instruktion an den Nuntius, von deren Inhalt Mgr. Sambucetti die Güte hatte, mir Kenntnis zu geben. Der Kardinal führt darin aus, der Heilige Stuhl sei nunmehr an die Grenze des nach kirchlichen Satzungen Zulässigen gegangen, der Nuntius möge daraus ersehen, wie aufrichtig der Wunsch der Kurie sei, sich mit der deutschen Regierung zu verständigen und Sr. Majestät dem Kaiser einen Beweis von Entgegenkommen zu geben.

Zur Sache muß ich folgendes vorausschicken. Den Kardinalpunkt der Verhandlungen bildete von Anfang an die Ernennung der Professoren (Art. 3). Ursprünglich forderte man von der Kurie – was indessen nur durch gelegentliche Äußerungen verlautete, aber nicht offiziell verlangt wurde – die Ernennung durch den Bischof, worauf selbstverständlich nicht hätte eingegangen werden können. Offiziell wurde sodann von der Kurie im August 1899 die Ernennung durch die Regierung auf Grund der Präsentation durch den Bischof in Vorschlag gebracht. Auch dies mußte abgelehnt werden, und nach langen Verhandlungen gelang es endlich, die Kardinalskommission zu bestimmen, die diesseits vorgeschlagene Ernennung durch die Regierung im Einvernehmen mit dem Bischof zu akzeptieren. Im letz-

---

[76] 1.6.1901 Rampolla an Kopp und 4.6.1901 Kopp an Bülow; V.

[77] Vgl. o. S. 104.

[78] 12.6.1901 Hertling an Bülow mit 31.5.1901 Rampolla an Hertling mit beigefügter Neuformulierung der Vereinbarung; V.

ten Augenblicke aber fügte die Kommission – oder das Kabinett Rampolla – ein neues Alinea hinzu, welches nach unserem Dafürhalten das Zugeständnis wieder aufhob und jedenfalls als unannehmbar bezeichnet werden mußte. Dasselbe lautete: ‚L'évêque fera de nouvelles propositions au Gouvernement, lorsque les candidats présentés ne pourraient pas pour des motifs légitimes d'ordre politique rencontrer l'agrément de l'Etat.'

Hier war also das Verhältnis vollkommen zuungunsten der Regierung verschoben. Während dem Bischof ein unbedingtes Veto zustand, sollte der Regierung ein solches nur aus politischen Gründen zustehen. Ich bin nachträglich auf die Vermutung gekommen, daß man sich in Rom der Tragweite dieses Gegenvorschlags nicht vollkommen bewußt war, ich habe aber schon im vorigen Jahre dem Herrn Kardinal mündlich bemerkt, daß das Alinea 2 in der vorgeschlagenen Form niemals akzeptiert werden würde, und in dem Schreiben, welches ich auf Grund der Unterredung vom Vorabende am 26. April d. J. an denselben richtete, habe ich direkt die Zurückziehung des Alinea 2 verlangt. Da der Kardinal eine neue Formulierung erbeten hatte, ‚um die Angelegenheit nochmals den Kardinälen vorlegen zu können', proponierte ich, aber unter dem nachdrücklichen Vorbehalt, daß es sich dabei lediglich um einen persönlichen Vorschlag handele, die Euerer Excellenz bekannte Fassung der Eingangsworte: ‚Le Gouvernement, ne prétendant pas' u. s. w.

In der mir neuerdings zugegangenen Redaktion ist diese Formel akzeptiert und nur noch zu qui fera ses propositions hinzugefügt worden: au préalable, eine meines Erachtens bedeutungslose Änderung. Das Alinea 2 hat die Kommission zwar nicht völlig beseitigt, aber, wie ich anerkennen muß, so umgeändert, daß es die frühere Bedeutung nicht mehr hat. Es sind nämlich die Worte d'ordre politique gestrichen, Regierung und Bischof sind sonach vollkommen gleichgestellt in der Ablehnung der von der anderen Seite gemachten Vorschläge, und das Alinea spricht nur das Selbstverständliche und von uns niemals Bestrittene aus, daß die Verhandlungen, wenn sie das erste Mal nicht zum Ziele geführt haben, in der gleichen Weise fortgesetzt werden sollen. Die von der Kommission vorgeschlagene Redaktion ist nach meinem Dafürhalten nur eine nicht eben glückliche Umschreibung dessen, was wir nur mit der kurzen Formel der entente préalable oder des commun accord haben sagen wollen. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser meiner Auffassung konnte ich der an den Nuntius gerichteten Instruktion entnehmen, worin das Alinea 2 in der jetzigen Fassung als eine einfache Konsequenz aus dem Prinzip des commun accord bezeichnet wird.

Wenn sodann in derselben weiter bemerkt wird, Artikel 3 bringe nur auf eine bestimmte Regel, was schon jetzt in Preußen tatsächlich in Übung sei, so stimmt dies mit meinen Informationen überein. In den letzten Decennien ist von seiten des Kultusministeriums stets so verfahren worden, daß man sich vor Besetzung einer theologischen Professur mit dem Diöze-

sanbischof verständigte und Wünsche oder Vorschläge von seiner Seite entgegennahm. Ich möchte also unmaßgeblichst empfehlen, den Artikel 3, der in seiner Absicht zugestandenermaßen nicht über die diesseitigen Vorschläge hinausgeht, zu akzeptieren und nicht wegen redaktioneller Einzelheiten, die ja gewiß verbesserungsfähig sind, neue Schwierigkeiten zu erheben.

Aus den verschiedenen Schreiben des Kardinals Rampolla sowie aus den mündlichen Bemerkungen des Herrn Nuntius Sambucetti habe ich die Überzeugung gewonnen, daß die Stimmung, welche ich bei meinem letzten Besuche im Vatikan konstatieren konnte, angehalten hat und man dort den entschiedenen Wunsch hegt, sich der Kaiserlichen Regierung freundlich zu erweisen. Bezeichnend hierfür ist auch das Folgende. Der Bischof von Ermland, Dr. Thiel, hat in Rom den Wunsch vorgetragen, daß ihm mit Rücksicht auf sein hohes Alter ein Weihbischof gegeben werde. Bei der Ernennung und Bestellung der Weihbischöfe hat bekanntlich die preußische Regierung keine gesetzliche oder vertragsmäßige Mitwirkung. Kardinal Rampolla hat es trotzdem für angezeigt gehalten, sich zu vergewissern, ob der von dem Bischof vorgeschlagene Kandidat, der Domherr Hermann in Frauenburg, in Berlin genehm sein würde. Die Angelegenheit wurde in vertraulicher Form, unter absichtlicher Vermeidung des offiziellen Weges durch den Gesandten, vor etwa drei Wochen an mich gebracht. In habe mir erlaubt, sofort bei dem Herrn Minister Dr. Studt anzufragen und hoffe, in nicht allzu langer Zeit einen günstigen Bescheid nach Rom gelangen lassen zu können[79].

Bei dieser Sachlage möchte ich mir gestatten, ganz ergebenst anheimzustellen, ob nicht der jetzige Augenblick geeignet wäre, die Metzer Angelegenheit zur Erledigung zu bringen. Ich bin hierzu noch besonders durch eine Mitteilung veranlaßt, welche ich dem Herrn Erzbischof von Köln, Dr. Simar, verdanke. Bei Gelegenheit der Anwesenheit Seiner Majestät wurde der Erzbischof zur Tafel befohlen und, wie auch schon bei früheren Anlässen, überaus gnädig behandelt. Nach der Tafel fragte der Erzbischof, ob S. Majestät ihm gestatte, einen Vorschlag zu machen. Als der Kaiser dies bejahte, sagte Dr. Simar, S. Majestät möge den Abt Benzler zum Bischof von Metz designieren. Der Kaiser nahm dies freundlich auf, sprach sehr eingehend über die Angelegenheit, äußerte seine Geneigtheit, auf den Vorschlag des Erzbischofs einzugehen, und bemerkte schließlich, daß er alsbald in diesem Sinne an Eure Exzellenz schreiben lassen werde. Herr Dr. Simar, den ich in den Pfingsttagen in Köln besucht habe, befürchtete, daß vielleicht das Letztere nicht zur Ausführung gelangt sein möge, und bat mich, bei sich bietender Gelegenheit Euer Exzellenz davon in Kenntnis zu setzen.

---

[79] Vgl. dazu: *E. 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 A/21) (Mainz 1977).

Ich glaube, daß es in Rom einen ausgezeichneten Eindruck machen würde, wenn S. M. jetzt, da die Straßburger Sache noch nicht zu einem definitiven Abschlusse gelangt ist, aber doch begründete Aussicht besteht, zu einem solchen zu gelangen, den Entschluß bekanntgäbe, auf die Kandidatur Zorn von Bulach zu verzichten und dem Heiligen Vater nunmehr den Abt Benzler in Vorschlag brächte, von dem ja bereits feststeht, daß er dort genehm ist.

Was aber Straßburg betrifft, so würde ich glauben, daß es dringend wünschenswert wäre, so rasch als möglich und ehe sich die Presse wiederum der Sache bemächtigt, zum Abschlusse zu kommen. Eine mündliche Beratung, an welcher wie in den früheren Fällen Herr Ministerialdirektor Althoff und der Geheime Oberregierungsrat Halley teilzunehmen hätten, wäre dazu wohl unerläßlich. Sollte eine solche im Laufe der nächsten Wochen möglich und erwünscht sein, so würde ich es einrichten können, vom einschl. 22. bis einschl. 25. d. M. in Berlin zu sein. Ich erlaube mir aber schon jetzt, den ebenso ehrerbietigen als dringenden Wunsch auszusprechen, daß Eure Exzellenz an dieser Beratung teilnehmen möchten, wie dies früher auch Fürst Hohenlohe getan hat. Im Kultusministerium besteht, wie ich Grund habe anzunehmen, nicht mehr das frühere Interesse an dem Zustandekommen der Straßburger Fakultät. Es wäre aber im höchsten Grade beklagenswert, wenn nun, nachdem der Widerstand endlich überwunden ist, das Projekt an Schwierigkeiten scheitern sollte, welche von anderer Seite erhoben wurden und welche sich bei ruhiger Würdigung nicht als begründet herausstellen dürften."

Während also Hertling für eine Annahme der neuen römischen Formel plädierte, hielten der für die Straßburger Angelegenheit maßgebende Althoff und der Statthalter sie für unannehmbar[80]. Althoff fand „besonders unerhört ... die Zumutung, daß wir nur die vom Bischof Vorgeschlagenen ernennen und beleidigend das Verlangen, daß wir nur pour causes legitimes ablehnen dürften. Das bestehende Verhältnis werde vollkommen umgedreht. Jetzt schlügen *wir* die Dozenten vor, die der Bischof dann schwer ablehnen könne. Künftig schlage der Bischof vor, und *wir* seien in der ungünstigen Lage abzulehnen. Die Bischöfe würden sich dann nicht mehr genieren und lauter stramm ultramontane Kandidaten präsentieren. Der ganze katholische Nachwuchs gerate damit in ultramontane Hände."[81] Althoff befürchtete, daß Bülow sich, falls er auf den römischen Vorschlag eingehe, „die gesamte Professorenschaft in Deutschland und besonders die Dozenten nicht allein der protestantischen, sondern auch der katholischen Fakultäten und überhaupt die Gebildeten zu Gegnern machen würde. Die Universitäten selbst würden eine solche Fakultät und deren Dozenten nicht als

---

80 22. 6. 1901 Aktennotiz von Klehnert.
81 Ebd.

ebenbürtige Genossen anerkennen und behandeln. Wenn der deutsche Kaiser für die Reichslande ein solches Abkommen unterzeichnen und damit für richtig und annehmbar erkläre, so müsse er dasselbe auch als König von Preußen gelten lassen. Dies führe aber zur Vernichtung der katholischen Fakultäten in Preußen." Althoff schlug vor: „1. sich mit der Prüfung der Sache nicht zu beeilen, vielmehr Hertling warten zu lassen; 2. inzwischen sich über die römischen Vorschläge Gutachten von namhaften Gelehrten, namentlich solchen katholischen Glaubens, sowohl aus der katholischen als auch aus anderen Fakultäten als auch außerhalb der Universitäten geben zu lassen; 3. nunmehr, jedenfalls noch bis zum Herbst, mit der Errichtung der beiden katholischen Professuren (für Geschichte und philosophische Propädeutik) an der Straßburger Universität vorzugehen. Den Besuch der Vorlesungen dieser beiden *müsse* der Bischof den Seminaristen erlauben, weil er nicht anders könne."

Diese Vorschläge nahm Bülow an, und so wurde die Frage der Neubesetzung von Metz und der Fakultätserrichtung in Straßburg, die der Sache nach wenig gemein hatten, wieder getrennt behandelt. Während die Metzer Angelegenheit nun zum raschen Abschluß gebracht werden konnte, sollte die Kurie nicht über den Gesandten, sondern über Hertling informiert werden, daß die Regierung auf ihre neuen Vorschläge nicht eingehen könne. Klehnert notierte dazu[82]: „Später wäre zu versuchen, ob auf dem auch schon früher empfohlenen Wege der autonomen Regelung, womit durch Errichtung der beiden philosophischen Professuren der Anfang gemacht wird, nicht weiterzukommen wäre, also unter Vermeidung eines formellen Abkommens. Ein solches perhorresziert die Kurie offenbar am meisten. Ohne ein solches wird sie sich vielleicht auf den bewährten Grundsatz: tolerari potest zurückziehen."

9. Die Befragung deutscher Gelehrter zum Fakultätsprojekt

Während Kopp auf Anfrage die Mitteilung erhielt, daß die Regierung weiter an ihrer Punktation vom März 1900 festhalte, an deren Formulierung der Kardinal sich selbst beteiligt hatte[83], erhielt Rotenhan Weisung, auf evtl. Nachfragen Rampollas dilatorisch zu antworten[84]. Währenddessen veranlaßte Bülow den Kultusminister, die von Althoff vorgeschlagene Konsultation der Hochschullehrer in die Wege zu leiten[85]. Befragt werden sollten insbesondere katholische Gelehrte aus theologischen und anderen Fakultäten, „die in der Zurückweisung der römischen Vorschläge mit der

---

82 24.6.1901 Aktennotiz von Klehnert; V.
83 26.7.1901 Mühlberg an Kopp; V.
84 26.7.1901 Mühlberg an Rotenhan; V.
85 19.7.1901 Bülow an Studt; V.

Auffassung der Regierung übereinstimmen. Wenn Männer, gegen deren gut katholische Gesinnung wie wissenschaftliche Autorität von kirchlicher Seite kein Anstand erhoben werden kann, mit der Erklärung hervorträten, daß die Einrichtung und Besetzung der geplanten Fakultät nach den jetzigen Vorschlägen der Kurie die Freiheit und Selbständigkeit der wissenschaftlichen Forschung unterbinden, von der Fakultät frisches geistiges Leben fernhalten und ihr damit jede Aussicht auf Blüte nehmen würden, würde unsere Position in dem Streite nach jeder Richtung hin eine bedeutende Stärkung erfahren. Bei etwaiger Fortsetzung der Verhandlungen mit Rom könnten wir der Kurie mit Waffen aus dem eigenen Lager entgegentreten; umgekehrt würde, wenn eine Verständigung nicht zu erzielen sein sollte, das Odium des Scheiterns des Planes in den Augen der gebildeten deutschen Katholiken und insbesondere auch der einsichtigen Mitglieder des Zentrums auf den Heiligen Stuhl fallen."

Das Verzeichnis der zu befragenden Gelehrten, das Studt dem Reichskanzler am 8.8. zuleitete, enthielt die Namen von 23 preußischen und acht außerpreußischen Gelehrten, darunter eine namhafte Zahl katholischer Theologen[86]. Der Berliner Staatsrechtler Conrad Bornhak ist später mit der Zusammenfassung und Analyse dieses Gutachtens beauftragt worden. Ein Referat seines bereits veröffentlichten Gutachtens[87] erübrigt sich. Er hat darin zusammenfassend festgestellt: „In der Beurteilung des Projektes überhaupt wie seiner Einzelheiten macht sich im allgemeinen ein durchgreifender Gegensatz zwischen den katholischen und evangelischen Gutachtern geltend. Erstere stimmen dem Projekte zu, letztere lehnen es unbedingt zum Teil mit äußerster Entschiedenheit ab. Dabei ist jedoch hervorzuheben, daß solche Katholiken, die nur noch äußerlich ihrer Kirche angehören, sogenannte Taufscheinkatholiken wie Brunner, auf der protestantischen Seite stehen. Andrerseits machen auch Katholiken, selbst Theologen, trotz ihrer grundsätzlichen Zustimmung zum Teil erhebliche Bedenken in den Einzelheiten geltend, so namentlich Heiner und Schell, auch Sdralek in seiner ergänzenden Äußerung. Einzig der katholische Theologe Kraus spricht sich grundsätzlich gegen das Projekt aus, und zwar mit einer Entschiedenheit, die die der protestantischen Gegner des Projekts beinahe noch übertrifft." Nach Bornhaks Urteil lagen die Gutachten der Befürworter mit Ausnahme derer von Funk, Heiner und Schell im allgemeinen nicht auf gleichem Niveau wie die der Gegner.

Unter den von katholischen Sachverständigen vorgelegten Gutachten verdient das von Kraus das größte Interesse[88]. Nach einer Einführung in die historische Entwicklung des Instituts der kirchlichen Lehrbeauftragung

---

86 8.8.1901 Studt an Bülow; V. Vgl. die Namen bei *Bornhack* (Anm. 8) 253.

87 Ebd.

88 21.9.1901 Frz. X. Kraus; V.

schrieb er über das Straßburger Projekt: „Die Kurie erklärte sich schließlich ... mit der Einrichtung einer theologischen Fakultät an der Universität Straßburg einverstanden *unter einer Bedingung, die kein Staat der Welt annehmen kann und die, wenn er sie annähme, nicht bloß alle Vorteile dieser Einrichtung aufheben, sondern in ihrer Rückwirkung auf die deutschen Verhältnisse die Zerstörung unserer theologischen Fakultäten bedeuten würde.*

Diese Bedingung ist die Absetzbarkeit der Professoren ad nutum episcopi, welche nach der geheimen Note, die dem Entwurf beigeschlossen ist, sogar auf die katholischen Vertreter der Geschichte und Philosophie in der philosophischen Fakultät ausgedehnt werden soll!

Unsere Gesetzgebungen kennen keine Staatsbeamten und Professoren, welche auf einem anderen als dem von den Staatsgesetzen vorgesehenen Wege entlassen oder pensioniert werden können. Der Entwurf ist also mit unseren Gesetzen durchaus unvereinbar. Er ist ebenso unvereinbar mit den Lebensbedingungen unserer Universitäten.

Was die Kirche mit Recht fordern kann und fordern muß ist, daß die Lehrer der Theologie auf dem Boden der Glaubensregel stehen und keine unkirchliche Lehre vortragen. Man wird im allgemeinen doch zugeben müssen, daß die Professoren unserer Hochschulen hinreichend Ehrenmänner sind, um nicht ein Amt einzunehmen, mit dessen Ausfüllung ihre innersten Überzeugungen im Widerspruch stehen. Der Abfall von der Glaubensregel wird also bei jedem Gentleman den freiwilligen Rücktritt von einem theologischen Lehramt herbeiführen. Im Falle eines Konfliktes hat der Bischof stets das Auskunftsmittel, seinen Studierenden den Besuch der betr. Vorlesungen zu untersagen. Einige Fälle, wie sie sich auf der Höhe des Kulturkampfes ereigneten, abgerechnet, haben die Staatsregierungen stets den Ausweg gefunden, die betr. Lehrer durch Versetzung in eine andere Fakultät zu entschädigen und eine neue Berufung vorzunehmen. Es ließe sich auch die weitere Bestimmung treffen, daß, falls die Anklage des Bischofs durch das Urteil mehrerer zu Rat zu ziehender k. Fakultäten bestätigt würde, der betr. Dozent mit Bewahrung seines Gehaltes quiesziert würde, wenn eine Versetzung in eine andere Fakultät nicht angemessen oder möglich erscheint. Immerhin müßte als Prinzip festgehalten werden, daß einem zu einem akademischen Lehramt aufgenommenen Gelehrten nicht durch eine fremde Ingerenz der Mund geschlossen und die Zugehörigkeit zum akademischen Lehrkörper verkümmert werden kann. Demgemäß muß die schärfste Einsprache dagegen erhoben werden, daß es dem Bischofe oder auch in letzter Instanz der römischen Kurie freistehen soll, die ganze Existenz eines akademischen Lehrers durch einen Willkürakt zu vernichten. Solche Willkürakte liegen ja leider in Menge vor. Wie zahlreich sind die Maßregelungen, welche in Frankreich und Italien, aber auch anderwärts, Gelehrte getroffen haben, nicht weil sie etwas Unkirchliches lehrten, sondern weil ihre ehrliche wissenschaftliche Überzeugung sie in Konflikt

mit ganz unhaltbaren, abergläubischen Vorurteilen und Vorstellungen brachte. Man braucht nicht weiter hinaufzugehen, um Beispiele dafür anzuführen: Ich erinnere nur daran, wie die beiden ersten Gelehrten des katholischen Frankreich, Duchesne und Loisy, ihrer Tätigkeit am Institut catholique in Paris enthoben wurden; wie vor zwei Jahren erst in Rom am Seminar von S. Apollinare und an der Jesuitenfakultät in Innsbruck zwei angesehene und ausgezeichnete Professoren der neutestamentlichen Exegese abgesetzt wurden, weil sie, in vollkommener Übereinstimmung mit allen einigermaßen unterrichteten katholischen wie protestantischen Exegeten, das sog. Komma Johanneum . . ., welches sich nur in späten Handschriften findet, für unecht erklärten, während kurz zuvor die Inquisition diesen Zusatz als authentisch deklariert hatte. So liegt eine Reihe von Erklärungen römischer Kongregationen vor, welche ebenso unhaltbar sind wie die Privatmeinungen vieler Bischöfe: Und nun will man die Professoren der Theologie für absetzbar erklären, wenn sie sich solchen gänzlich vertrotteten und unwissenschaftlichen Privatmeinungen einiger italienischer Prälaten und unwissender Mönche nicht anschließen können! Ich füge diesen allgemeinen, den Gegenstand im Grunde erschöpfenden Betrachtungen nur einige kurze Bemerkungen über die einzelnen Paragraphen des Entwurfs bei:

Zu Art. 1. Der Abschnitt ist so gefaßt, daß er dem Bischof vollkommen freistellt, seine Seminaristen an die Universität zu schicken oder vor wie nach in dem Priesterseminar unterrichten zu lassen. Es handelt sich darum, welche Vorlesungen die Studierenden der Theologie an der Universität hören *müssen,* nicht um einen fakultativen Besuch der von der theologischen Fakultät abzuhaltenden Vorlesungen, welche der Bischof aufgrund dieses wie des Schlußartikels nach Belieben vollkommen brachlegen kann. Diese beiden Artikel 1 und 6 offenbaren die Tatsache, daß man hier mit der deutschen Regierung nur ein Spiel treibt und sich vorbehält, mit einem Federstrich die ganze Einrichtung einer staatlichen Fakultät illusorisch zu machen.

Zu Art. 2. Der Wortlaut dieses Artikels ist sehr interessant. Er zeigt, daß man an betr. Stelle keine Vorstellung hat von der Ausdehnung, welche das theologische Studium seit 100 Jahren diesseits der Alpen erlangt hat. Vor allem ist keine Rede von Errichtung einer Lehrkanzel für das so wichtige Fach der Pastoraltheologie. Dem entspricht die beklagenswerte Tatsache, daß der italienische Klerus von einer wissenschaftlichen Behandlung der Liturgik, der Pädagogik und Seelsorge keine leise Ahnung besitzt. Offenbar hat der Verfasser des Entwurfes auch noch nicht davon gehört, daß jetzt der Unterricht in christlicher Archäologie und Kunstgeschichte sowie das Fach der Apologetik an den meisten deutschen Hochschulen als integrierender Bestandteil des theologischen Studiums aufgenommen ist.

Zu Art. 3. Daß der Bischof ein Vorschlagsrecht für die Ernennung der Professoren haben soll, ist eine Neuerung, welche mit der ganzen Vergan-

genheit der Fakultäten im Widerspruch steht und an keiner Hochschule ein Vorbild hat. Ein solches Recht würde die Mitwirkung der Fakultäten bzw. ihr Vorschlagsrecht annullieren und widersprüche den Rechten, welche alle weltlichen Fakultäten ausüben.

Gegen die erneute Ablegung der Professio fidei ist nicht viel einzuwenden, da sie dem alten Kirchenrecht entspricht. Sie war aber in ganz Deutschland in Deconsuetudo verfallen, und zwar nicht mit Unrecht, da jeder Priester beim Empfang seiner Weihe diese Professio fidei schon ablegt. Der Grund, weshalb jetzt wieder auf der Ablegung des Glaubensbekenntnisses bestanden wird, ist offenbar darin zu suchen, daß die alte tridentinische Formel nach dem Jahr 1870 eine Erweiterung mit Einrückung der vatikanischen Beschlüsse erfahren hat. Mehrfache Rücksichten lassen es angezeigt erscheinen, daß die Staatsregierungen diesem Gegenstand *nicht* nähertreten, sondern die Angelegenheit der Ablegung der Professio fidei dem privaten Verhältnisse des anzustellenden Lehrers zu dem Ordinarius loci überlassen.

Zu Art. 4/5. Dem Bischof steht gewiß das Recht und die Pflicht zu, darüber zu wachen, daß der Lehrvortrag der Fakultät sich auf dem Boden des Dogmas bewege. Dagegen ist eine Berechtigung zu fortwährender Inspektion, die auch durch Delegierte auszuüben wäre, sowie das Recht zu Vorschriften über die dem Vortrag zugrundezulegenden Lehrbücher u. s. f. nicht zuzugestehen. Die betr. §§ der preußischen Statuten, auf welche sich Art. 4 Note 2 beruft, sind an den süddeutschen Fakultäten nie angenommen worden, und sie zeigten sich, wie schon oben bemerkt wurde, auch in Preußen als undurchführbar und mit der Würde und Lehrfreiheit der akademischen Lehrer so wenig vereinbar, daß sie tatsächlich ein toter Buchstabe geblieben sind. Sie verdienten nichts Besseres; denn ihre Durchführung würde den theologischen Fakultäten alles Ansehen in dem Organismus unserer Hochschulen rauben und jede freudige Tätigkeit aufheben.

Über Art. 5, welcher die eigentliche Essenz des Entwurfes bildet, ist das Nötige gesagt worden. Es erübrigt nur noch eine Bemerkung betr. der diesem angeschlossenen ‚Note confidentielle'. Die in der Anmerkung zu dieser ausgesprochenen Absicht, den Inhalt dieser ‚Note' geheimzuhalten, ist durchaus bezeichnend: Sie beweist, daß man von der Unvereinbarkeit derselben mit den Staatsgesetzen und mit den Fundamentalgesetzen unserer Hochschulen genau unterrichtet ist.

Gegen die Errichtung eines Lehrstuhls für Geschichte und Philosophie, welcher in der philosophischen Fakultät von Katholiken einzunehmen wäre, läßt sich vom praktischen Standpunkt nichts einwenden. Man könnte vom theoretisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus manches gegen jede Berücksichtigung des konfessionellen Interesses hinsichtlich dieses Gegenstandes sagen. Aber da unsere Hochschulen in erster Linie für Staat und Kirche geeignete Beamte und Diener zu bilden haben, haben die prakti-

schen Gesichtspunkte ihre volle Geltung, und der Widerspruch, welchen die philosophischen Fakultäten gegen die Ernennung von katholischen Geschichts- und Philosophieprofessoren erheben, erledigt sich durch die Betrachtung, daß diese Fakultäten zum großen Teil seit Jahrzehnten Katholiken systematisch von ihren Berufungen ausgeschlossen und die Dozenten gläubiger Richtung konsequent zurückgesetzt haben, ganz abgesehen von der Rücksichtslosigkeit, mit der manche Vertreter der historischen und philosophischen Disziplinen die zur Anhörung ihrer Vorlesungen durch das Gesetz verpflichteten Theologen verletzt haben.

Dagegen ist ganz unmöglich und unerträglich, daß dem Bischof, wie diese ‚Note confidentielle' verlangt, ein Vorschlagsrecht zu den Berufungen solcher Professoren der philosophischen Fakultät eingeräumt werden soll und daß derselbe auch hier ein Recht haben solle, eine Neubesetzung des Lehrstuhls zu fordern, wenn dessen Inhaber ihm oder der ihn beherrschenden Partei nicht mehr gefällt. (Das letztere ist in der ‚Note confidentielle' nicht ausdrücklich gefordert; es ist aber eine selbstverständliche Konsequenz aus dem in dem Absatz ‚Conjointement' verlangten Vorschlagsrecht der Bischöfe zur Besetzung solcher Professuren.)

Daß bei Besetzung solcher Lehrstellen vertrauliche Rücksprache mit dem Ordinarius loci genommen werde, ist nicht auszuschließen und kann unter Umständen nur nützlich sein. Dagegen steht das in der ‚Note confidentielle' Verlangte im Gegensatz zu dem Fundamentalgesetz all unserer Hochschulen, welches keiner fremden Macht eine Einwirkung auf die Besetzung ihrer Lehrstellen in den weltlichen Fakultäten einräumt und einräumen kann; ein unter solchen Bedingungen ernannter Professor könnte sich in keiner philosophischen Fakultät halten. Ebensowenig aber könnte der Staat, wie es der ‚Entwurf' insinuiert, die Lehrfreiheit eines solchen Professors beschränken und ihn nötigen, sich den Velleitäten der Kurie in seinem Lehrvortrag anzubequemen. Aus den Beobachtungen der letzten Jahre ließe sich ein recht unerquickliches Bild dessen zusammentragen, was solchen Professoren schon jetzt, unter den tatsächlich bestehenden Verhältnissen zugemutet wird: Man kann sich ausmalen, wie die Zukunft sich gestalten würde, wenn solche Professoren gesetzlich oder statutengemäß gehalten wären, nur eine in usum delphini zugerichtete, von den bischöflichen Kanzleien überwachte und gemaßregelte ‚Geschichte' und ‚Philosophie' zu dozieren.

Der vorgelegte Entwurf ist demnach m. E. in fast all seinen Forderungen unannehmbar. Ich bin aber auch der Überzeugung, daß man in Rom auf ihm beharren wird. Daß man zur Zeit, wo man in Rom nur mit feindlichen Elementen zu verhandeln hat, und in Straßburg in dem bischöflichen Ordinariat keinerlei Unterstützung finden kann, diese ganze Frage anschnitt, habe ich stets für einen großen Mißgriff gehalten. Ich würde es für einen ebenso großen Fehler halten, wenn man jetzt, wo die Dispositionen der rö-

mischen Kurie und deren Unvereinbarkeit mit den deutschen Interessen und der Organisation unserer Hochschulen klar vorliegen und wo die völlige Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit des leider mit dieser Angelegenheit betrauten Unterhändlers ebenso einleuchtend ist, die Verhandlungen fortsetzen wollte. Für eine irgendwie befriedigende Fortsetzung derselben ist, wie mir scheint, jedenfalls ein anderes Pontifikat und eine entsprechende Neubesetzung des Straßburger Bischofssitzes abzuwarten."

Kraus hat dieses Gutachten später noch einmal unterstrichen und seine Sorge vor negativen Auswirkungen der geplanten Abmachung auf die theologischen Fakultäten im Altreich zum Ausdruck gebracht, denen dadurch „das Lebenslicht ausgeblasen" werde[89]. Unter den von der Kurie geforderten Bedingungen werde man allenfalls „lüderliche ultramontane Größen" gewinnen können. Kraus erwartete von einem künftigen Pontifikat – er rechnete mit der Wahl Vannutellis – ú. a. „eine ganz andere Behandlung der deutschen theologischen Wissenschaft, Zurückdrängung des jesuitischen Einflusses, volle und ehrliche Anerkennung der durch die Jahre 1866 und 1870 geschaffenen politischen Situation".

10. Die Errichtung von Weltanschauungsprofessuren

Gleichzeitig mit dieser Konsultation der Hochschullehrer, deren Ergebnis Althoff glänzend bestätigte, führte der „Fall Spahn", der eng mit dem Straßburger Fakultätsprojekt verzahnt war, zu einem heftigen Konflikt zwischen der Staatsverwaltung und der liberalen Gelehrtenwelt. Er hat auch die Position Althoffs und damit die Straßburger Fakultätsgründung vorübergehend gefährdet. Da Chr. Weber dem Fall jüngst eine ausführliche Darstellung gewidmet hat[90], die den Konflikt in den größeren kirchen- und wissenschaftspolitischen Zusammenhang sowie insbesondere auch in das Ringen zwischen integralen und liberalen Katholiken einordnet, erübrigt sich eine Wiederholung. Althoff hatte erwogen, angesichts der katholischen Unterrepräsentation im Lehrkörper der Universität wie in Breslau und Bonn Weltanschauungsprofessuren für Philosophie und Geschichte innerhalb der philosophischen Fakultät zu errichten und mit Katholiken zu besetzen. Obwohl die Verhandlungen über die Fakultätsgründung bis dahin noch nicht zu einem Erfolg geführt hatten, setzte die elsaß-lothringische Landesregierung für das Jahr 1901 vorsorglich Etatmittel für die geplanten Professuren ein[91], während Rotenhan und Richthofen von Vorleistungen vor dem Abschluß der Verhandlungen über die Fakultät abrieten[92]. Den-

---

[89] 24.10.1901 Kraus an Althoff; V.
[90] *Weber* (Anm. 1).
[91] 28.2.1901 Hohenlohe-L. an Bülow; IV.
[92] 4.3.1901 Rotenhan an Auswärtiges Amt und 6.3.1901 Richthofen an Bülow; IV.

noch setzte Althoff, als durch die Versetzung des Historikers Konrad Varrentrapp von Straßburg nach Marburg der entsprechende Lehrstuhl vakant wurde, durch, daß neben dem von der philosophischen Fakultät gewünschten Friedrich Meinecke zugleich der erst 26jährige Katholik Martin Spahn berufen wurde, den Althoff als Historiker schätzte. Nachdem die Fakultät gegen diese Doppelbesetzung beim Kaiser protestiert hatte, ernannte dieser nach einem Vortrag Althoffs Spahn am 17.10.1901 ausdrücklich im Interesse der paritätischen Behandlung der Katholiken. Als nach diesem erneuten Eingriff in die Selbstverwaltung der Universität Theodor Mommsen, durch den Münchner Philosophen Luijo Brentano veranlaßt, am 15. November 1901 einen Protest im Namen der „voraussetzungslosen Forschung" veröffentlichte, erhielt er in Kürze Zustimmungsadressen von Professoren fast aller deutschen und österreichischen Hochschulen. Althoff, der angesichts dieses Entrüstungssturmes um seine Position fürchten mußte, gelang es, eine publizistische Gegenkampagne zu inszenieren und sich dadurch erneut den kaiserlichen Rückhalt zu verschaffen.

11. Neufassung der staatlichen Wünsche

Nach dem Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen fand am 6. Dezember 1901 im Auswärtigen Amt jene Konferenz statt, auf die Hertling im Frühjahr nach seiner Rückkehr aus Rom gedrängt hatte[93]. An ihr nahmen seitens des Auswärtigen Amtes Staatssekretär von Richthofen und der Geheime Legationsrat Klehnert, seitens des Kultusministeriums Ministerialdirektor Althoff, seitens der elsaß-lothringischen Landesverwaltung deren Kommissar im Bundesrat, der Geheime Oberregierungsrat Halley, ferner Hertling teil[94]. Angesichts der Unnachgiebigkeit der Kurie schlug Althoff vor: „a) Das Grand Séminaire in Straßburg bleibt als theologische Lehranstalt bestehen. b) Daneben wird eine katholisch-theologische Fakultät errichtet, bei welcher das Verhältnis von Staat und Kirche ganz nach preußischem Muster (Bonn und Breslau) statuiert wird. Zur Begründung wird angeführt, der von der Kurie eingenommene Standpunkt in der Frage der Professoren sei für die Regierung unannehmbar. Auf der bisherigen Grundlage der Verhandlungen sei eine Verständigung nicht zu erwarten. Vielmehr müsse auf neuer Grundlage eine Gegenkonzession angeboten werden. Die unter a) vorgeschlagene sei sachlich unbedenklich und komme den Wünschen der Elsässer auf Erhaltung des Grand Séminaire entgegen. Die Teilung der Aufgaben des Grand Séminaire und der theologischen Fa-

93 12.6.1901 Hertling an Bülow; V.
94 6.12.1901 Protokollauszug; V.

kultät sei darin zu suchen, daß letztere die Elite der Theologiestudierenden, speziell die künftigen Seminarprofessoren, erstere das Gros des Klerus heranbilde. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müsse die Fakultät mit Kräften ersten Ranges besetzt werden. Das werde zugleich zur Folge haben, daß das Grand Séminaire im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung verlieren und schließlich als theologische Lehranstalt überhaupt eingehen werde." Hertling meinte, daß die Kurie diesem Kompromiß zustimmen werde, „vorausgesetzt, daß die Regierung in der Frage der Ernennung der Professoren die bisher gemachten, über die Bestimmungen in Preußen hinausgehenden, aber der preußischen Praxis entsprechenden Zugeständnisse nicht zurückzöge". Halley zweifelte dagegen an der Richtigkeit dieses Modells, da sein Erfolg zu sehr vom Kurs des jeweiligen Bischofs in der Frage der Klerusbildung abhänge. Außerdem bilde es einen Rückschritt gegenüber dem schon Erreichten. „Politisch müsse seiner Ansicht nach seine Regierung Wert darauf legen, gerade die Heranbildung des Gros des Klerus mehr in die Hand zu bekommen, und finanziell stehe das Bedenken entgegen, daß bei der geringen Zahl Einheimischer, für die die Fakultät bestimmt sei, das Interesse des Landes an einer solchen Einrichtung in keinem Verhältnis stehe zu den Opfern, die sie erforderte. Der Landesausschuß werde deshalb das Projekt sicherlich ablehnen." Er schlug vor, auf der bisherigen Grundlage weiterzuverhandeln, „die Gegenvorschläge der Regierung, welche die Kurie erwarte, so zu formulieren, daß sie sachlich den bisher von der Regierung eingenommenen Standpunkt aufrechterhielten, gleichzeitig aber durch Änderung der Fassung der beanstandeten Stellen dem Abbruche der Verhandlungen vorbeugten". Althoff hielt diesen Vorschlag zwar für aussichtslos, war dann aber doch mit einer Neufassung der Vorschläge einverstanden. Deren Endfassung lautete folgendermaßen[95]:

„1. Die wissenschaftliche Ausbildung der angehenden Kleriker der Diözese Straßburg wird durch die katholisch-theologische Fakultät erfolgen, welche an der dortigen Kaiser-Wilhelm-Universität zu errichten ist. Gleichzeitig wird das bischöfliche große Seminar fortbestehen und in Tätigkeit bleiben in bezug auf die praktische Erziehung der genannten Kleriker, welche dort die erforderliche Unterweisung auf allen Gebieten erhalten, die sich auf die Ausübung des priesterlichen Amtes beziehen.

2. In der Fakultät werden namentlich folgende Fächer vertreten sein: 1. Philosophisch-theologische Propädeutik, 2. Dogmatik, 3. Moral, 4. Apologetik, 5. Kirchengeschichte, 6. Exegese des Alten Testaments, 7. Exegese des Neuen Testaments, 8. Kanonisches Recht, 9. Pastoraltheologie, 10. Kirchliche Archäologie.

3. Die Ernennung der Professoren erfolgt nach vorherigem Einvernehmen mit dem Bischof. Die Professoren haben, bevor sie in Funktion treten,

---

95 VI.

die professio fidei den Formen und Regeln der Kirche entsprechend in die Hand des Dekans abzulegen.

4. Für das Verhältnis der Fakultät und ihrer Mitglieder zu der Kirche und den kirchlichen Autoritäten sind die Bestimmungen maßgebend, welche für die katholisch-theologische Fakultät in Bonn und deren Mitglieder gelten.

5. Wird der Nachweis erbracht, daß ein Professor wegen mangelnder Rechtgläubigkeit oder wegen gröblicher Verstöße gegen die Erfordernisse priesterlichen Wandels zur weiteren Ausübung seines Lehramtes als unfähig anzusehen ist, so wird die Regierung für einen alsbaldigen Ersatz sorgen und zugleich darauf hinwirken, daß seine Beteiligung an den Geschäften der Fakultät aufhört."

Ein Vergleich dieser mit der Fassung vom März 1900[96] ergibt, daß materiell tatsächlich keine gravierenden Änderungen vorlagen. Art. 1 war nie umstritten gewesen und daher unverändert beibehalten worden. In Art. 2 war der Fächerkanon entsprechend den Vorschlägen von Kraus[97] und Frz. X. Heiner[98] um Apologetik, Pastoraltheologie und Kirchliche (!) Archäologie erweitert worden. Dazu hieß es in den dem Entwurf beigefügten „Bemerkungen"[99]: „Soll die katholisch-theologische Fakultät der Aufgabe, die ihr durch Art. 1 angewiesen ist, gerecht werden, so werden an ihr auch Vorlesungen über alle Disziplinen, die der Wissenschaft der katholischen Theologie angehören, gehalten werden müssen. Dem erleuchteten Sinne des Papstes Leo XIII., dem die Wissenschaft so vielfache Förderung verdankt, wird es durchaus entsprechen, daß die Fakultät sogleich bei ihrer Gründung zu einer Hochschule für die gesamte Wissenschaft der katholischen Theologie ausgestaltet wird. Nur dann wird an ihr die wissenschaftliche Ausbildung der Kleriker in dem Umfange und in der Weise, wie sie die Kirche fordern muß, erfolgen können. Nur dann wird es der Fakultät möglich werden, der Zentralpunkt für das wissenschaftliche Studium der katholischen Theologie in den Reichslanden zu werden. In dem Kreise der Vorlesungen der Fakultät dürfen deshalb Apologetik, Pastoraltheologie und kirchliche Archäologie nicht fehlen. Seitdem durch den großen römischen Gelehrten Giov. Batt. de Rossi die Wissenschaft der kirchlichen Archäologie ihre festen Grundlagen erhalten hat, ist ihr namentlich von dem Klerus des Reichslandes ein reges wissenschaftliches Interesse entgegengebracht worden. Auch an der künftigen Fakultät wird sie eine Pflegestätte finden müssen. – In Würdigung der Bedürfnisse der Studierenden der katholisch-theologischen Fakultät wird es die kaiserliche Regierung als ihre selbstver-

96 Vgl. o. S. 102 f.
97 Gutachten vom 21.9.1901; V. Vgl. o. S. 116–20.
98 Gutachten vom 5.9.1901; V.
99 VI.

ständliche Aufgabe betrachten, dafür Sorge zu tragen, daß in der philosophischen Fakultät der Universität Straßburg ein Professor der Geschichte und ein Professor der Philosophie, die der katholischen Kirche angehören, angestellt werden."

Wichtigere Modifikationen wies Art. 3 auf, in dem auf die Regelung für Breslau und Bonn zurückgegriffen wurde. Dazu führten die „Bemerkungen" aus: „Da die Fakultät ein Glied der Universität ist, so müssen ihre Professoren, wie die der anderen Fakultäten, von dem Staate ernannt werden. Dabei ist aber dem Bischofe, da sein Einverständnis die Voraussetzung der Ernennung bilden soll, eine über das in anderen deutschen Staaten übliche Maß weit hinausgehende Mitwirkung zugestanden... Ob und in welcher Form der Fakultät selbst eine Mitwirkung bei der Besetzung der Professuren in einem Vorschlagsrecht einzuräumen sei, wird durch die Fakultätsstatuten zu bestimmen sein. Es ist dies ein Internum der Verwaltung, dessen Regelung die kaiserliche Regierung nach Maßgabe des gemeinen deutschen Universitätsrechtes sich vorbehalten muß. Dem Bischof soll die Möglichkeit, die kaiserliche Regierung in jedem Stadium der Verhandlungen auf geeignete Personen aufmerksam zu machen, nicht benommen werden. Andererseits wird die kaiserliche Regierung auch ihrerseits nicht säumen, dem Bischof die Namen derjenigen, die sie für die geeignetsten erachtet, mitzuteilen, um sein Einverständnis zu der Ernennung eines Professors einzuholen. Ein bestimmtes Verfahren für alle Fälle in dieser Vereinbarung vorzuschreiben, würde um so unzweckmäßiger sein, als dadurch in der Praxis die Durchführung des leitenden Gesichtspunktes, auf freundschaftliche und loyale Weise eine Verständigung herbeizuführen, nur erschwert werden würde."

Auch Art. 4 folgte nun der Breslauer und Bonner Regelung. Art. 5 war substantiell unverändert und Art. 6, betr. die eventuelle Rückverlegung der Theologenausbildung an das Seminar, ganz entfallen. Dazu sagten die Bemerkungen:

„Denn indem dieser Artikel der kirchlichen Autorität vorbehält, bei Nichterfüllung der Vereinbarung zu dem früheren Zustand zurückzukehren, sagte er etwas Selbstverständliches und ist um so überflüssiger, als die bestehende Gesetzgebung ohnehin dem Bischofe die Möglichkeit, in jedem Falle die Ausbildung der angehenden Kleriker wieder in das große Seminar zu verlegen, garantiert. Andererseits aber würde die ausdrückliche Festsetzung dieser selbstverständlichen Dinge in der Vertragsurkunde gegen die Würde des Staates verstoßen, weil darin der Fall als möglich behandelt wird, daß die kaiserliche Regierung Verpflichtungen nicht hält, die sie eingehen zu wollen erklärt."

Statthalter Hohenlohe hatte sich zwar gegen eine Fortsetzung der Verhandlungen durch Hertling ausgesprochen, und Rotenhan selbst hatte sich bei Klehnert über seine nicht ausreichende Information durch das Auswär-

tige Amt beklagt, die ihn gegenüber der Kurie in eine mißliche Lage bringe[100]. Daß er die Entsendung eines Sondergesandten, wie sie auch schon bei anderen Gelegenheiten erfolgt war[101], nur ungern sah, versteht sich von selbst. Rotenhan glaubte „unter dem jetzigen Regime im Vatikan" ohnehin nicht an ein für das Reich annehmbares Übereinkommen. Aber er konnte auch ein anderes gewichtiges Argument gegen die Entsendung von Sondergesandten nennen: „Die Verhandlungen mit Outsiders, wie die Obengenannten, denen die hiesigen verwickelten Verhältnisse und Personen nicht so bekannt sind, werden sich jedenfalls lange hinziehen, was ja vielleicht unsererseits beabsichtigt wird. Als Beschäftigung des Zentrums sind sie ja nützlich, wenn H. Althoff verschlossen bleibt. Gefährlich ist aber die Sehnsucht nach der Heimat und die Ungeduld, die schließlich unsere Delegierten weich und nachgiebig stimmt und die von der Kurie gerne ausgenützt wird, ich glaube, auch bei Hertling."

12. Letzte Romreise Hertlings und Abschluß der Verhandlungen (Sommer 1902)

Bülow konnte den wichtigen Zentrumspolitiker jedoch schon aus innenpolitischen Rücksichten von den Verhandlungen nicht mehr ausschließen. So reiste Hertling ein letztes Mal in der Angelegenheit der Straßburger Fakultät nach Rom. Er hielt sich dort vom 8. Mai bis in die ersten Augusttage 1902 auf und konnte die Verhandlungen nunmehr zum Abschluß bringen.

Als Hertling dem Kardinalstaatssekretär am 12. Mai den neuen Vorschlag der Regierung zusammen mit der amtlichen Interpretation („Bemerkungen") übergab, zeigte dieser sich enttäuscht[102], doch Unterstaatssekretär Giacomo della Chiesa beurteilte den Neuentwurf schon wenige Tage später als „sehr verbessert"[103].

Am 19. Juni fand die entscheidende Sitzung der Kardinalskommission statt, an der außer Rampolla die Kardinäle Gotti, Vannutelli, Ferrata und Steinhuber, ferner als Sekretär Pietro Gasparri teilnahmen[104]. Sie strich lediglich in Art. 2 die Pastoraltheologie aus dem Fächerkanon und nahm in Art. 5 eine kleine redaktionelle Änderung vor. Der bis dahin so heiß umstrittene Art. 3 wurde dagegen unverändert angenommen. Die Kardinäle bestanden allerdings darauf, dem eigentlichen Vertragstext ihrerseits eine Note explicative hinzuzufügen, die einen integrierenden Teil der Vereinba-

---

100 1.4.1902 Rotenhan an Klehnert; VI.

101 Vgl. auch: *E. Gatz*, Katholische deutsche Auslandsarbeit und deutsche Weltpolitik unter Wilhelm II., in: RQ 73 (1978) 23–46.

102 13.5.1902 Rotenhan an Bülow; VI.

103 5.6.1902 Hertling an Bülow; VI.

104 22.6.1902 Hertling an Bülow; VI.

rung bilden sollte, zunächst aber nicht für die Veröffentlichung bestimmt war. Diese sollte nur erfolgen, falls die Kurie sich tatsächlich gegen den von Rampolla erwarteten Vorwurf zu verteidigen habe, sie habe wesentliche Positionen der Kirche preisgegeben. Am 25. Juni erhielt Hertling die schriftliche Antwort der Kurie nebst der angekündigten Note explicative. Diese folgte weitgehend den von der Regierung vorgelegten „Bemerkungen" zum Vertragsentwurf, so daß Hertling, um das Projekt nicht mehr zu gefährden, dringend für die Annahme plädierte[105]. Diesen Vorschlag wiederholte er wenige Tage später noch einmal[106]. Im Gegensatz zu Hertling, der während der vierjährigen Verhandlungen trotz gelegentlicher Verstimmungen stets zuversichtlich bzgl. des Zustandekommens gewesen war, war Rotenhan vom Entgegenkommen der Kurie nunmehr ganz überrascht, was auf seinen schlechten Informationsstand schließen läßt.

Hertling wartete nun in Rom, „von Einsamkeit und Hitze angegriffen"[107], auf weitere Instruktionen, doch diese konnten erst nach der Stellungnahme des Kultusministers und des Statthalters erfolgen. Diese stimmten den neuen Entwürfen im wesentlichen zu, wünschten jedoch noch einige Korrekturen an der Note explicative[108]. Nachdem die Kurie diese anstandslos angenommen hatte, konnte Hertling am 4. August Rom verlassen[109]. Am Tag zuvor hatte er dem Reichskanzler über die Schlußverhandlungen berichtet[110]: „Der Königlich Preußische Gesandte, Freiherr von Rotenhan, hatte die Güte, mir noch am Abend des 30. Juli Kenntnis von der ihm zugegangenen Instruktion zu geben, nach welcher die Kaiserliche Regierung das Projekt d'accord in der Fassung der Kurie nicht beanstandet, dagegen an bestimmten Punkten der Note explicative eine Abänderung für notwendig erachtet. Da Kardinal Rampolla in der ganzen Zeit, während welcher ich die Ehre hatte, die Straßburger Angelegenheit hier zu vertreten, sich niemals auf eine eingehende mündliche Besprechung von Einzelheiten eingelassen hatte, sah ich mich genötigt, auch jetzt wieder ein kurzes Memoire aufzusetzen, in welchem ich die Abänderungsvorschläge zum Vortrage brachte. Um mich versichert halten zu können, daß ich darin die Absichten der kaiserlichen Regierung richtig wiedergegeben hatte, unterließ ich nicht, das Memoire zur Kenntnis des Freiherrn von Rotenhan zu bringen. Am 31. v. M. ließ ich dasselbe dem Kardinalstaatssekretär, den ich nicht selbst antraf, durch Monsignor della Chiesa übergeben. Am gleichen Tage suchte ich Monsignor Gasparri auf, um mit ihm die Abänderungsvorschläge durchzugehen und den Standpunkt der Kaiserlichen Regierung

---

105 26.6.1902 Hertling an Bülow nebst it. Promemoria und Note explicative; VI.
106 2.7.1902 Hertling an Bülow; VI.
107 11.7.1902 Rotenhan an Auswärtiges Amt; VI.
108 17.7.1902 Studt an Bülow; Hohenlohe-L. an Bülow; VI.
109 4.8.1902 Flotow an Bülow; VI.
110 3.8.1902 Hertling an Bülow; VI.

darzulegen. Auch diesmal traf ich bei dem Sekretär der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, wie ich gerne hervorhebe, einsichtsvolles Verständnis und bereitwilliges Entgegenkommen.

Gestern abend begab ich mich zu Kardinal Rampolla. Zu meiner Überraschung betrat Monsignor Gasparri, der mich erwartete und die Schriftstücke bei sich führte, gleichzeitig mit mir das Zimmer. Zum ersten Male in den vier Jahren kam es in Gegenwart und unter Beteiligung des Kardinals zu einer eigentlichen Verhandlung, bei welcher Monsignor Gasparri als Referent fungierte. Das Resultat war ein überaus befriedigendes. Die sämtlichen, auf den Wortlaut der Note explicative bezüglichen Punkte wurden in einer den Wünschen der Kaiserlichen Regierung entsprechenden Weise erledigt. Die einzige Schwierigkeit, welche noch zurückbleibt, betrifft die Veröffentlichung. Hier wünscht der Heilige Stuhl eine andere Fassung; er will sich das Recht der Veröffentlichung wahren, indem er sich zugleich verpflichtet, nur aus wichtigen Gründen und nur nach vorhergängiger Mitteilung von diesem Rechte Gebrauch zu machen. In der Praxis dürfte sich hiernach kaum ein Unterschied gegenüber der von der Kaiserlichen Regierung vorgeschlagenen Fassung ergeben, zumal die Kurie, wie Kardinal Rampolla auf eine Anregung von meiner Seite bereitwillig zugab, sich hüten wird, ohne Not die guten Beziehungen zu der Kaiserlichen Regierung in Frage zu stellen. Dies ist aber um so wichtiger, als die von der Kurie – meines Erachtens ohne Grund – gefürchteten Angriffe von seiten der Elsässer in der nächsten Zeit zu erwarten sein würden, nicht aber in einer näheren oder entfernteren Zukunft, wenn die Fakultät tatsächlich errichtet ist und, wie zu hoffen steht, zu allgemeiner Befriedigung funktioniert. – Eine schriftlich formulierte Antwort wurde mir für Montag in Aussicht gestellt.

Bei dieser Sachlage und mit Rücksicht darauf, daß bei der Lösung der allein noch zurückgebliebenen Schwierigkeit technische Gesichtspunkte nicht mehr in Betracht kommen, glaube ich meine hiesige Tätigkeit als beendet ansehen zu dürfen...".

Am Tag seiner Abreise, dem 4. August 1902, erhielt Hertling die schriftliche Antwort der Kurie, die aus einem an ihn gerichteten Schreiben Rampollas sowie den nun als „Convention" bezeichneten fünf Artikeln und der „Note explicative" bestand[111]. Die in die Note eingefügten Modifikationen waren nach Hertling unbedeutend. Lediglich über die eventuelle Publikation der Note bestand noch kein Einvernehmen. Hertling bat dennoch um einen raschen Abschluß[112]. „Ich glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich annehme, daß die Entwicklung der Dinge in Frankreich sehr wesentlich auf das Entgegenkommen eingewirkt hat, welches ich diesmal bei Kardinal Rampolla gefunden habe. Derselbe hat mehrfach den dringenden Wunsch

111 7.8.1902 Hertling an Bülow nebst Anlagen; VI.
112 9.8.1902 Hertling an Bülow; VI.

ausgesprochen, daß die Straßburger Angelegenheit nunmehr zu einem raschen Abschlusse gebracht werde. Man wird daraus schließen, daß er Wert darauf legt, gerade in dem jetzigen Momente einen Schritt zu tun, welcher vor der Öffentlichkeit eine Hinwendung zu Deutschland dokumentiert, und es scheint mir im deutschen Interesse zu liegen, ihn darin zu unterstützen. Sollte, was wohl nicht ausgeschlossen ist, die antiklerikale Politik der französischen Regierung demnächst eine Abschwächung erfahren, so würde zwar bei der loyalen Gesinnung der Kurie nicht zu befürchten sein, daß sie jetzt in der Straßburger Sache gemachte Zugeständnisse wieder zurücknähme, aber die notgedrungene Einhaltung derselben könnte alsdann möglicherweise verstimmend wirken, während umgekehrt der in diesem Augenblicke herbeigeführte Abschluß, weil von der Kurie selbst gewünscht, die freundlichen Gesinnungen für Deutschland und die Kaiserliche Regierung wesentlich verstärken würde. Unter diesen Umständen möchte ich meinerseits dringend wünschen, daß durch die kleine Differenz bezüglich der Veröffentlichung eine Verzögerung nicht herbeigeführt und der formelle Abschluß möglichst bald vorgenommen würde."

Nachdem der Statthalter und Kultusminister Studt der Neufassung zugestimmt hatten[113], kreisten die Verhandlungen der folgenden Monate lediglich noch um materiell unbedeutende redaktionelle Verbesserungen, ferner um den Umfang und die Modalitäten der Veröffentlichung. Während der Heilige Stuhl eine Publikation der Convention zusammen mit der Note explicative befürwortete, sprach die Reichsregierung sich lediglich für eine Veröffentlichung der Convention aus. Am 5. Dezember 1902 erfolgte der Austausch der amtlichen Texte zwischen Rampolla und Rotenhan, und am 20. Dezember wurde die Convention gleichzeitig im Osservatore Romano und im Reichs- und Staatsanzeiger – nicht jedoch im Reichsgesetzblatt! – veröffentlicht[114]. Da ihr Wortlaut bis auf die Streichung der Pastoraltheologie in Artikel 2 und einer kleinen redaktionellen Änderung in Artikel 5 der bereits oben[115] mitgeteilten Fassung entsprach, muß sie hier nicht noch einmal wiedergegeben werden.

Die an den Verhandlungen Beteiligten erhielten hohe preußische bzw. päpstliche Orden, Rotenhan den Rothen Adlerorden I. Klasse mit Eichenlaub, Althoff die Brillanten zum Rothen Adlerorden II. Klasse mir dem Stern und mit Eichenlaub, Erzbischof Gasparri den Königlichen Kronen-Orden I. Klasse und Hertling den Königlichen Kronen-Orden II. Klasse. Von päpstlicher Seite erhielt Hertling das Großkreuz des Gregoriusordens.

Obwohl die Verhandlungen bis zu ihrem Abschluß streng vertraulich geblieben waren, hatte die Presse seit der Rückkehr Hertlings von seiner

---

113 22.8.1902 Hohenlohe-L. an Auswärtiges Amt; 22.8.1902 Studt an Bülow; VI.
114 Original in: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes I E 73.
115 Vgl. o. S. 122 f. (49).

letzten Mission häufig und ausgiebig Stellung zur Fakultätsfrage genommen. Die „Tägliche Rundschau" hatte am 3. September 1902 berichtet, die Fakultät scheine tatsächlich „durch die krankhafte Nachgiebigkeit unserer Regierung gegen Rom" zustandezukommen. Manche Organe, wie die „Magdeburger Zeitung", die den Standpunkt des Evangelischen Bundes wiedergab, blieben scharf ablehnend. Althoff ließ dagegen in dem ihm zugänglichen Teil der Presse um Verständnis für die Straßburger Gründung werben, wobei er besonders den nationalpolitischen Wert der neugeordneten Priesterbildung hervorheben ließ. Die Zentrumspresse betonte dagegen die Verbesserung der Ausbildungsqualität. Dazu schrieb die Germania am Tag nach der Veröffentlichung der Convention: „Jeder wahre Freund der Kirche wird dringend wünschen müssen, daß namentlich im 20. Jh., zumal gegenüber den mannigfachen Angriffen auf die Kirche, ihre Lehre und Einrichtungen, die Geistlichkeit mit den scharfen Waffen der Wissenschaft ausgerüstet werde, um nicht bloß positiv den Schatz der geoffenbarten Wahrheit zu verkündigen, sondern denselben auch wissenschaftlich zu begründen und zu verteidigen. Nach allem, was man aus dem Elsasse hörte, hat das bisherige Priesterseminar diese durchaus notwendigen Anforderungen nicht erfüllt"[116].

Über die Eröffnung der Fakultät im Jahre 1903 und ihre bald weit über das Elsaß hinaus wachsende Bedeutung ist bereits an anderer Stelle ausführlich berichtet worden[117]. Ihre Entwicklung zum internationalen Studien- und Forschungszentrum sowie ihre Beständigkeit über die verschiedenen politischen Umbrüche der Folgezeit hinweg haben jedenfalls die Tragfähigkeit des so mühsam zustande gekommenen Kompromisses von 1902 glänzend bestätigt.

---

116 21. 12. 1902 Germania; dieser und zahlreiche andere Presseausschnitte in: VII.

117 *C. Vogel*, La faculté de théologie catholique de 1902 à 1918 in: RevScR 43 (1969) 240–63. – *Favrot* (Anm. 10) 221–28.

Rezensionen

MARIO BONFIOLI: *Tre arcate marmoree protobizantine a Lison di Portogruaro* (= Ricuperi bizantini in Italia 1). – Rom: De Luca 1979. 95 S., 52 Ill.

Die Autorin untersucht drei Bogen in der Kirche S. Maria in Lison bei Portogruaro (Region Venezia), die als obere Einfassung von drei aus dem 16. Jh. stammenden Gemälden dienen. Sie weisen sich bei genauer Analyse der Inschriften und Dekoration der Bogenplatten als Überreste eines frühbyzantinischen Altarziboriums. Inhalt, Stil, Paläographie und insbesondere ein am Anfang der Inschrift auf Bogen A stehendes Kreuz legen eine Datierung zu Anfang des 6. Jh.s nahe. Die Dekoration, mit Vögeln belebte Weinranken, ein die Bogen nach oben bekränzender Fries, zwei Säulchen mit sog. Leierkapitellen, die zwei der Bogen auf einer Seite abschließen, stellen die Bogen in eine Reihe mit Werken der byzantinischen Kunst zu Ende des 5./Anfang des 6. Jh.s. Eine Prüfung der Herkunft der Platten weist schließlich nach allem, was über marmorverarbeitende Werkstätten im 5./6. Jh. bekannt ist, auf Werkstätten in Konstantinopel oder Umgebung hin. Mit diesen Ergebnissen werden die bisherigen Theorien zu Datum und Herkunft der Bogen korrigiert und gleichzeitig gezeigt, daß der Export von in oder um Konstantinopel verarbeitetem Marmor um die Wende des 5./6. Jh.s noch immer rege war. Victor Saxer

ELENA CONDE GUERRI: *Los ‚fossores' de Roma paleocristiana. Estudio iconografico, epigrafico y social* (= Studi di antichità cristiana 33). – Città del Vaticano: Pont. Ist. di Arch. Christ. 1979. 212 S., 22 Tafeln, 2 Karten.

Die vorliegende Publikation über die Figur des Fossors im frühchristlichen Rom ist die Doktorarbeit der Verfasserin, die nunmehr die ein wenig mysteriöse Gestalt des Fossors in klareres Licht stellt. Ob der Fossor symbolisch oder realistisch dargestellt wird, es handelt sich immer um den Totengräber, den Schachtmeister oder den Maler, denen die Galerien, die Grabplätze *(loculi)* oder Grabkammern *(cubiculi)* im unterirdischen Rom der ersten Jahrhunderte zu verdanken sind. In einem ersten Teil werden die ikonographischen Darstellungen des Fossors nach topographischen, chronologischen und stilistischen Kriterien untersucht und als Genius loci, Nachahmer des biblischen Tobias und Symbol des Widerspruchs zwischen Tod und Leben gedeutet. Der zweite Teil untersucht das epigraphische Material unter den Fragestellungen: Was bedeutet der Fossor in den Inschriften? Von welchen Fossoren kennen wir die Namen? Welche soziale Position nahmen sie in der christlichen Gemeinde ein? Wie waren sie pro-

fessionell organisiert? Auf all diese Fragen wird aufgrund der epigraphischen, aber auch der literarischen und juristischen Quellen eine Antwort versucht. Das so gewonnene Bild des Fossors bereichert die Forschung wesentlich.

Aus den liturgischen Quellen seien jedoch noch einige Ergänzungen erlaubt. Die Fossores haben anscheinend eine Zeitlang in einigen Kirchen der Hierarchie nahegestanden. In der pseudo-hieronymianischen Schrift *De septem ordinibus ecclesiae* (PL 30, 152 ff.), die wohl aus Gallien Anfang des 5. Jh.s stammt, steht der Fossor an unterster Stelle der Kleriker, Tobias soll sein Vorbild sein. Auch im *Chronicon Palatinum* (A. Mai, Spicilegium Romanum 9, 133) ist der Fossor erwähnt, und zwar vor dem Ostiarier. Christus selbst soll sein Vorbild sein. In späteren liturgischen Urkunden wird der Fossor nicht mehr genannt, so fehlt er z. B. in den südgallischen *Statuta ecclesiae antiqua.* Wie ist diese Wandlung zu erklären? Man nimmt allgemein an, daß sich die gallischen Weiheliturgien schon früh an die römischen Bräuche angelehnt haben, so daß in *De septem ordinibus ecclesiae* und dem *Chronicon Palatinum* sich die römische hierarchische Stufung des frühen 4. Jh.s spiegelt, während die *Statuta ecclesiae antiqua* aus dem letzten Viertel des 5. Jh.s eine spätere Situation in Rom präsentieren. Diese letzte Ordnung, die den Fossor nicht mehr enthält, bleibt jedenfalls für die folgende Zeit gültig. Vgl. zu diesem Thema DACL 5, 2069 f.; A. Faivre, Naissance d'une hiérarchie (= Théologie historique 40) (Paris 1977) 192, 194, 396 f.; J. Decreaux, Le sacramentaire de Marmoutier (in Vorbereitung für die „Studi di antichità cristiana"). Victor Saxer

NANCY GAUTHIER: *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Age (IIIe-VIIIe siècles).* – Paris: E. de Boccard 1980. XXXIII u. 502 S., 5 Karten, Ill. im Text.

Die Verfasserin, Schülerin des verstorbenen Henri-Irénée Marrou, ist bereits durch wissenschaftliche Publikationen im sog. neuen Le Blant, Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule, und der Edition der christlichen Inschriften der römischen Provinz *Prima Belgica*, d. h. der heutigen Mosellande, hervorgetreten. Auch ist sie an den Vorbereitungen einer „Topographie chrétienne des cités de la Gaule" beteiligt, ist also keineswegs mehr eine Anfängerin auf dem Gebiet der historischen Forschung.

Ihr hier vorliegendes Buch beschäftigt sich mit der Christianisierung der Mosellande. Es zieht dafür nicht nur die monumentalen Quellen heran, sondern auch die Texte aus römischer und merowingischer Zeit, profaner wie kirchlicher Autoren, die mit Umsicht und Kritik gehandhabt werden. Die anschauliche Bibliographie zu Anfang des Buches (S. III–XXXIII) bietet ein Gesamtbild der benutzten Quellen und Arbeiten. So liegt das Material bereit, aufgrund dessen weniger eine Kirchengeschichte der Mosellande vom 3. bis 8. Jh. geschrieben werden soll, als vielmehr eine Geschichte

der Männer und Völker, die zu dieser Zeit in diesem Gebiet zum christlichen Denken und Handeln erzogen wurden. Zugleich wird so die Geschichte zweier Kulturen beschrieben, der römischen und der germanischen, die sich eine Zeitlang fremd, ja feindlich gegenüberstanden, bevor sie sich in merowingischer Zeit zu verschmelzen begannen und in karolingischer Zeit ganz verschmolzen schon als mittelalterliche, christliche und abendländische Weltanschauung dastanden. Dieses Programm wird methodisch durchgeführt, wie bereits an der Kapitelgliederung des Buches zu sehen ist, auf dessen Einzelheiten ich hier nicht näher eingehen will. Besonders hervorgehoben zu werden verdient jedoch, daß die Darlegung des Stoffes mittels einer sorgfältigen Quellenkritik erfolgt; man vergleiche z. B. im Anhang die Abhandlung über das Konzil von Köln aus dem Jahre 346 (S. 447–453), die als Fälschung des 8. Jh.s erwiesen wird. Das Buch schließt mit einem Stammbaum der merowingischen Könige (S. 455), den Bischofslisten der Moselstädte (S. 457–461) und einem Personen- und Ortsregister (S. 463–496). Das Werk empfiehlt sich dem Leser durch seine klare Exposition, seine reiche Dokumentierung und seine kluge Kritik.

Victor Saxer

THEODOR KLAUSER: *Franz Joseph Dölger, 1879–1940. Sein Leben und Forschungsprogramm „Antike und Christentum"* (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 7). – Münster: Aschendorff 1980. VI u. 161 S., 4 Tafeln.

Abgesehen vom Vorwort, der Inhaltsangabe am Anfang (S. I–VI) und dem Register am Ende (S. 152–161) gliedert sich die Studie über Dölgers Leben und Werk in acht Sektionen, deren fünf erste eine Bio-Bibliographie, die sechste deren kritische Würdigung darstellen. Die zwei letzten sind Dölgers Buchvignetten und Publikationslisten gewidmet.

Das Buch ist vom Verfasser als Gegenstück zu seiner analogen Studie über Henri Leclercqs Leben und Werk gedacht (Henri Leclercq, 1869–1945. Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils [= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 5] [Münster 1977]; vgl. RQ 75 [1980] 116 f.). Das Prinzip der *Vitae parallelae* ist jedoch so angewandt worden, daß der Vergleich zwischen beiden Forschern dem Leser selbst überlassen wird (S. III und 111). Sie gleichen sich nur insofern, als sie Zeitgenossen, hervorragend begabt und Autoren eines Riesenwerkes waren; alles übrige trennte sie. Der Franzose war Autodidakt und Kompilator, der Deutsche ein auf der Universität geschulter und amtierender Forscher. Beider Werke haben natürlicherweise ihre Größen und Schwächen. Theodor Klauser war als Nachfolger Dölgers auf dem Bonner Lehrstuhl, als Gründer des „Jahrbuchs für Antike und Christentum" und des Franz-Joseph-Dölger-Instituts an der Bonner Universität der wohl am besten vorbereitete Gelehrte für eine Arbeit über den Pionier, dessen Lebenswerk es gewesen war, die Auseinandersetzung zwischen der antiken heidnischen Kultur und

dem alten Christentum zu studieren und so zu erfassen, wie die moderne christliche Kultur entstanden ist.

Ausgehend von den Äußerungen dreier Kritiker Dölgers, eines Theologen (Werner Schöllgen), eines Historikers (Michael Rostovtzeff) und eines Religionshistorikers (André Jean Festugière), zeigt Klauser, inwiefern es Dölger gelungen ist, sein Forschungsprogramm auszufüllen. Der erste vermißt ein Verständnis für die Grundfragen der christlichen Frühgeschichte, als „die junge Gemeinde Christi im Ringen mit dem Auftrag und den Gedanken ihres Stifters und mit der jüdischen und hellenistischen Umwelt allmählich feste Gestalt gewann" (S. 109). Der zweite Kritiker spricht ihm historischen Sinn ab und charakterisiert ihn als bloßen Antiquar (S. 110). Diese Wertung ist insofern richtig, als Dölger immer zuerst das einzelne in seinem jeweiligen Zustand in den Blick nimmt. Darüber hinaus ordnete er aber immer all diese Einzelheiten in den geschichtlichen Prozeß ein, aus dem die abendländische Kultur erwachsen ist. Was ihm allerdings fehlte, war die Gabe, die Einzelergebnisse am Ende seiner Untersuchungen zu einem Gesamtbild in geschichtlicher Perspektive zusammenzufassen. Das vermißt man besonders am Schluß seiner Bücher über den „ΙΧΘΥΣ". Der dritte Kritiker hingegen lobt Dölgers gründliche Kenntnis der heidnischen und christlichen Religionen, seine sichere Methodik, verwandte Texte und Denkmäler zu vergleichen und sie streng philologisch und archäologisch zu interpretieren, sowie seine Art, aus ihnen die einfachsten Lösungen zu finden. Nur vermißt man bei diesem Urteil, daß sich Festugière mit der Hauptfrage des Dölgerschen Programms, d. h. mit der Auseinandersetzung (und nicht nur mit den Beziehungen) zwischen Antike und Christentum nicht befaßt hat.

Wer sich in Zukunft mit Dölgers Leben und Werk befassen will und sichere Nachrichten und Orientierungen darüber finden will, wird an Klausers Buch nicht vorübergehen können. Victor Saxer

Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, hrsg. von ERNST DASSMANN und KARL SUSO FRANK (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8). – Münster: Aschendorff 1980. XIII u. 593 S., 29 Tafeln, mit einer Photographie des Jubilars.

Das Vorwort des Bandes erläutert den Sinn des Titels: Thema ist die *Pietas erga deos,* welche die Christen in *Pietas erga Deum* umgedeutet haben. Auch wenn der zweite Sinn der *pietas, Pietas erga homines,* dabei nicht behandelt wird, stellt doch die Festschrift selbst ein schönes Zeugnis der *Pietas erga hominem,* d. h. Kötting gegenüber, dar in den Themen, die ihm in seiner wissenschaftlichen Forschung am wichtigsten waren. Es versteht sich, daß die Mitarbeiter der Festschrift zumeist Schüler und Kollegen des ehemaligen Münsteraner Professors sind, jedoch fehlt es auch nicht an Beiträgen aus Holland, Belgien, der Schweiz und Österreich. Es ist nicht mög-

lich, hier im einzelnen die Namen der 42 Autoren aufzuzählen, die Forschungsgebiete, die ihre Aufsätze behandeln, sollen jedoch genannt werden: Philosophie, Patristik, Hagiographie, Liturgik, Archäologie, Religionswissenschaft. Diese Disziplinen werden mit gutgewählten Tafeln trefflich illustriert. Der reiche und mannigfaltige Inhalt der Festschrift ehrt nicht nur den verdienten Jubilar, er macht auch aus dem Band ein Werk, in dem man viele gute Einsichten in die Antike und die frühchristliche Welt finden kann. Victor Saxer

Atti del convegno „Il paleocristiano nella Tuscia". Viterbo, Palazzo dei Papi, 16–17 giugno 1979 (= Biblioteca di studi viterbesi 5). – Viterbo: Consorzio per la gestione delle Biblioteche comunale degli Ardenti e provinciale „Anselmo Anselmi" 1981. 139 S., Ill. im Text.

Auf Anregung von Prof. Antonio Quacquarelli und unter Mitwirkung des „Consorzio per la gestione delle Biblioteche di Viterbo" wurde 1979 ein wissenschaftliches Treffen organisiert, das sich mit verschiedenen Aspekten des frühen Christentums in Tuscien befaßte. Seine Akten wurden 1981 publiziert. Die Tuscia ist der nördliche Teil der heutigen Region Lazio, deren geographisches Zentrum ungefähr Viterbo ist und deren Landschaft eine typisch etruskische Prägung erhalten hat. Die sieben Autoren der „Atti" beschäftigen sich vornehmlich mit archäologischen und hagiographischen Fragen, die sich aufgrund der Zeugnisse der frühen Christianisierung dieser Gegend dem Forscher stellen.

Der inzwischen verstorbene Prof. M. Cagiano de Azevedo geht den Anfängen der Diözese Bagnoregio in Urkunden und Monumenten aus der Zeit Gregors des Großen nach (S. 11–21). Dr. Carmelo Curti widmet seine Aufmerksamkeit der Vita S. Sensiae, eines Priesters und Mönches, der in Blera verehrt wird und dessen historisches Wirken als Missionar der Stadt und Umgebung im Kampf mit einem Drachen versinnbildlicht und in einer zweiten, unhistorischen Persönlichkeit eines hl. Mamilianus verdoppelt wurde (S. 23–43). Dr. Vincenzo Fiocchi Nicolai referiert über den Stand seiner Forschungen zur christlichen Topographie des Ager Capenate und illustriert sie am Beispiel unterirdischer Cömeterien, die ab dem 4. Jh. längs der Via Flaminia gegraben wurden (S. 43–67). Prof. Aldo Nestori kommt nochmals auf die ländliche Kirche St. Eusebio in Ronciglione zu sprechen, die er bereits in seinem Buch „Monumentum Fl. Eusebii fatto Ecclesia S. Eusebii presso Ronciglione" (= Studi di antichità cristiana 34) (Città del Vaticano 1979) gründlich studiert hatte (vgl. RQ 75 [1980] 120–124) und in der neue Nachforschungen angestellt worden waren, die hier ihren Niederschlag finden (S. 69–75). Frau Prof. Letizia Pani Ermini greift eine ältere Arbeit über den Kult des hl. Juvenal in Zentralitalien auf, beschränkt sich allerdings hier darauf, seinen Kult in der Tuscia zu schildern, und bereichert die Dokumentation mit etlichen anderen Denkmälern (Narni, Rieti,

Orte, Magliano-Sabina, S. Giovenale bei Corchiano, das Hypogäum S. Giovenale in Sutri, der Komplex S. Giovenale in Blera, die Kirche S. Giovenale in Orvieto). Die monumentalen Zeugnisse werden mit der Verbreitung der Reliquien des Heiligen in Verbindung gesetzt (S. 77–99). Dr. Joselita Raspi Serra erläutert weniger die religiösen als die topographischen Probleme der Kontinuität und Diskontinuität in den Niederlassungen des Gebietes in der Zeit zwischen römischer und langobardischer Herrschaft (S. 101–106). Prof. Manlio Simonetti setzt sich wieder mit einem hagiographischen Problem auseinander, nämlich der *Passio S. Reguli,* der in Populonia verehrt wird und dessen Vita er kritisch ediert. Er äußert sich über die Vermengung dieser Vita mit der des hl. Cerbonius und lokalisiert den Kompositionsort der ersten in Bobbio in der 2. Hälfte des 7. Jh.s Er ist sich dabei der Schwierigkeit bewußt, daß Kap. 14 der *Passio S. Reguli* sich anscheinend an Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* II 1 anlehnt. Plausibler scheint ihm jedoch, daß beide Passus von einer gemeinsamen Quelle abzuleiten sind, nämlich von dem leider verschollenen Werk des Secundus von Trient, den Paulus Diaconus als Gewährsmann nennt (S. 101–130).

Die Ergebnisse all dieser Arbeiten zeigen, daß allem Anschein nach außerhalb der großen konsularischen Straßen (Cassia, Flaminia), wo man schon im 4. Jh. christliche Zeugnisse findet, sich das Christentum in Tuscien erst spät verbreitet hat. Victor Saxer

ANTONIO FERRUA: *Nuove correzioni alla silloge del Diehl: Inscriptiones Latinae Christianae veteres* (= Sussidi allo studio delle antichità cristiane 7). – Città del Vaticano: Pont. Ist. di Arch. Crist. 1981. 239 S., 33 Tafeln.

Die lateinischen frühchristlichen Inschriften, hrsg. von Ernst Diehl, stellen noch immer ein Werk dar, das man wegen seines reichen Inhalts, seiner bequemen Disposition und seiner verschiedenen Register ständig zur Hand haben muß, wenn man sich über irgendein Thema der frühchristlichen Kirchen-, Rechts- oder Alltagsgeschichte unterrichten will. Natürlich haben sich in dieses, wie in jedes andere menschliche Werk, Unterlassungen und Fehler eingeschlichen, so daß mehrere *Addenda et corrigenda* nötig wurden. Als dann das gesamte Werk nach dem Zweiten Weltkrieg unverändert nachgedruckt wurde, kam 1947 aus der Hand von J. Moreau und H.-I. Marrou als 4. Band noch ein *Supplementum* hinzu, dessen größter Teil aus *Emendationes* bestand. Diese Verbesserungen wiederholten die vorherigen nicht, sondern vervollständigten sie. Jedoch auch sie waren selbst nicht fehlerfrei.

Deshalb kam P. Ferrua auf den Gedanken, seinerseits zur Verbesserung des Werkes mit „Neuen Korrekturen an Diehls Sammelwerk" beizutragen. Sie nehmen fast das ganze Buch ein (S. 9–215). Hinzu kommen zwei Konkordanztafeln zu Diehl mit den „Carmina epigraphica" Büchelers (S. 216–225) und der Inschriftenpublikation Silvagnis (S. 226–237). Eines Tages wird man sie durch eine gleiche Konkordanz zu Ferruas Werk er-

gänzen müssen. Das Buch Ferruas ist die Frucht einer lebenslangen Tätigkeit, nicht nur in der Benutzung des Buches von Diehl, sondern durch die Herausgabe Tausender römischer Inschriften. Deshalb darf man seinem eigenen Buch wünschen, was er zu dem Diehls beigetragen hat, daß es, soweit möglich von Fehlern frei, seinen Benutzern die gewünschten Dienste leistet. Victor Saxer

ERICH DINKLER, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der Polychromen Platten im Museo nazionale romano* (= Sitzungsber. Heidelberger Akademie d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1980, 2). – Heidelberg: C. Winter 1980. 40 S., 20 Taf.

Wenn auf den Polychromen Platten Christi Haupt jenem von Zeus oder, wie Verf. meint, in noch stärkerem Maße dem des Asklepios ähnelt, so dürften nicht diese Götter selbst als Vorbild gedient haben, sondern der generelle Typus des gereiften würdigen Mannes, der am häufigsten im Rhetor und im Philosophen verwirklicht wurde. Daher ist es auch kein Zufall, daß z. B. Johannes der Täufer auf Sarkophagen des 3. Jh.s (Repertorium 306 f. Nr. 747 Taf. 117: Sarkophag von S. Maria Antiqua; Repertorium 324 f. Nr. 777 Taf. 124: Sarkophag von der Via Lungara) eben in diesem Typus dargestellt worden ist, also ebenfalls dem des Zeus oder des Asklepios ähnelt, die aber sicherlich nicht als Vorbilder für den Täufer auf diesen Sarkophagen gedient haben.

Die Ähnlichkeit des Christus der Polychromen Platten mit den Göttern ist immer wieder beobachtet worden, da ja die Platten schon lange bekannt sind. Bereits J. Sauer hat die Abhängigkeit abgelehnt, als er ältere Arbeiten über das Thema kritisch beleuchtete (Strena Buliciana [1924] 329 u. a.). Von einer solchen Abhängigkeit hielt ebenfalls nichts J. Kollwitz (RAC. 3, 4 s. v. Christusbild).

Verf. geht nun weit über diese älteren Ansichten hinaus und kommt zu schwerwiegenden Folgerungen (S. 24): „es entspricht dies [d. h. der Bildzusammenhang der dargestellten Heilungswunder] der funktionalen Angleichung von Asklepios und Christus durch den Titel σωτήρ = Heiland und ἰατρός = Arzt . . . Für unser Relief heißt das: Christus als Heiland der Welt verkündet die Ankunft der Gottesherrschaft und führt sie herbei . . . Er trägt die physiognomische Typik des Asklepios, von ihm unterschieden in der Gestik der erhobenen Rechten und durch die halbgeöffnete Schriftrolle in der Linken."

All das wäre ja doch einer Gleichsetzung Christi mit der heidnischen Gottheit gleichgekommen. Eine solche Hypothese erscheint jedoch historisch nicht möglich, denn sie widerspricht der Einstellung der spätantiken Christen zu den heidnischen Gottheiten grundsätzlich, wie man auch aus vielen Stellen in der zeitgenössischen Literatur entnehmen kann. Wohl wurde Christus als Heiler mit Asklepios verglichen, d. h. seine unvergleichliche

Überlegenheit über den Götzen gemessen: Das aber konnte niemals dazu führen, daß man Christus und sein Wirken mit Asklepios gleichsam nebeneinander gestellt hätte.

Wenn S. 32 f. davon berichtet wird, daß in Gerasa auf dem Boden einer Kirche ein Kopf des Asklepios gefunden worden sei, der „in der Kirche als Christusbild Verwendung gefunden habe", so verwundert es nicht, daß (wie Verf. Anm. 80 bemerkt) „überraschenderweise" bei C. H. Kraeling, Gerasa (1938) 67 ff. „hierüber keinerlei Notizen zu finden" sind: natürlich deshalb, weil der Kopf gar nicht in einer frühchristlichen Kirche (S. 33) gefunden worden sein wird, sondern wie Verf. richtig daraus folgert, ein „Streufund" sei, es sich bei der vermeintlichen Nachricht in einer Kirche um einen Irrtum handeln muß: Das Beispiel fällt damit gänzlich weg. Es hätte sich ja auch um das erste und einzige Beispiel eines Götterkopfes überhaupt, insbesondere aber vom Typus Zeus–Asklepios gehandelt, den man in frühchristlicher Zeit als Christus umgedeutet hätte. Und das würde auch allen schriftlichen Überlieferungen und dem Gesamtbild, das sich in ihnen bietet, gänzlich widersprochen haben: Um 300 wußte man, daß so etwas einen heidnischen Gott darstellt, und zwar den Asklepios, es also ein Götzenkopf war – die Einstellung dazu, vor allem im Osten, ist hinreichend bekannt.

Daß sich nun der Haß der frühen Christen besonders gegen Asklepios richtete, hat J. M. Spieser für Griechenland offensichtlich richtig beobachtet: In Korinth hat man das Asklepiosheiligtum in der 2. Hälfte des 4. Jh.s gründlich zerstört, „cet acharnement devrait ainsi être mis au compte des chrétiens, particulièrement hostiles, peut-être, à Asklepois, dieu sauveur". So hat man auch an der Stelle des Tempels in Korinth in der nächsten Zeit keine Kirche erbaut und bei der Anlage der in der Nähe befindlichen Gräber sorgfältig den Platz des Tempels vermieden. Es liegt nahe, aus diesem Sachverhalt zu schließen, daß man den Tempelplatz weiter als unrein und den üblichen Exorzismus als ungenügend ansah, den Ort zu reinigen. In Athen haben die Christen Reliefs des Asklepieion verstümmelt (Spieser, La christianisation des sanctuaires païens en Grèce, in: Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern [Tübingen 1977] 312 f. mit Anm. 14).

Die Rolle, die Christus auf der Platte mit der Darstellung der sog. Bergpredigt in der Linken hält, deutet Verf. als das Alte Testament und zieht daraus gewichtige Folgerungen für die Bedeutung der Darstellung. Konsequenterweise müßte man dann auch später, aber noch im 4. Jh., auf den Sarkophagen mit der Gesetzesübergabe Christus Petrus das Alte Testament als *lex* übergeben, da es sich auch dort stets um eine Rolle handelt. Und auch die Apostel, vor allem Petrus und Paulus, die immer die Rolle halten, würden also das Alte Testament vorweisen. Geht das aber ohne Erklärungsschwierigkeiten auf? Es ist dagegen viel wahrscheinlicher, daß gerade bei den bärtigen Christusbildern der Polychromen Platten die Rolle zusam-

men mit dem Philosophentypus übernommen wurde, denn die Philosophen, wie man sich auf den entsprechenden Sarkophagen des 3. Jh.s leicht überzeugen kann, sind immer mit der Rolle in der Hand dargestellt. So dürfte dieser Rolle des Christus der Polychromen Platten keine spezielle Bedeutung als Altes oder Neues Testament zukommen: Sie gehört zum „Typus". Andererseits fragt es sich überhaupt, ob die später zweifellos in der Mehrzahl der Darstellungen eingehaltene Unterscheidung von Rolle = Altes Testament und Codex = Neues Testament schon zum Beginn des 4. Jh.s scharf ausgeprägt war und demnach strikt eingehalten wurde.

Verf. deutet die Heilungsszenen auf der zweiten Platte nicht als Christusszenen, sondern, gestützt auf Acta 2, 43, als Apostel-Heilungswunder. Doch ginge es dabei nicht um die Herausstellung dieses oder jenes Apostels (S. 27), es könne sich auch um „mit der ἐξουσία des ἅγιον πνεῦμα ausgestattete Christen der zweiten und späteren Generation" handeln (Anm. 60). Diese ganz neue Hypothese bedürfte wohl eines weiteren Überdenkens.

Verf. fordert eine weitere Untersuchung über die Herkunft des bartlosen gelockten Christustypus und meint dazu (S. 36 Anm. 92): „Unser Epitheton ‚apollinisch' schließt die Möglichkeit des bartlosen Dionysos als Vorbild nicht aus, zumal auch dieser als ‚Weltheiland' konzipiert sein kann." Die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Sachverhaltes, ja seine Unmöglichkeit, ergibt sich bereits aus dem in bezug auf die Hypothese eines Christusbildes nach dem Modell des Asklepios festgestellten: Sie wird jedoch gänzlich unannehmbar, wenn man an die den frühen Christen überall begegnende, *ganze* Gestalt des Gottes denkt, wie sie auf den späten heidnischen Sarkophagen im orgiastischen Thiasos, den sinnlichen Freuden im Taumel hingegeben, erscheint. F. W. Deichmann

VICTOR SAXER, *Morts Martyrs Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine* (Théologie historique 55). – Paris 1980. XXX u. 340 S.

Victor Saxer, Professor am Istituto di Archeologia Cristiana in Rom, Erforscher des Kultes der hl. Maria Magdalena und exzellenter Kenner der frühchristlichen Kultgeschichte, legt hier ein aus der Diskussion auf dem 9. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie 1975 hervorgegangenes Werk zum frühchristlichen Heiligen- und Reliquienkult in Nordafrika vor. Zurückgreifend auf manche seiner Studien stellt er die Aussagen Tertullians, Cyprians und Augustins zum Totenkult, zur Märtyrer-und Reliquienverehrung den archäologischen Funden in Nordafrika gegenüber. In subtilen philologischen Untersuchungen schließt Saxer die Texte der drei afrikanischen Väter hinsichtlich des Themas auf.

Bereits zu Zeiten Tertullians gibt es in Afrika einen Märtyrerkult mit der Verlesung der Passio des Heiligen und einer Eucharistiefeier am Jah-

restag des Todes. Cyprian kennt schon vor 250 einen Kalender, nach welchem die „commemorationes" der Märtyrer begangen wurden. 295 ist die erste Bestattung „ad sanctos", nämlich am Grabe Cyprians, bezeugt. Saxer kann für diese Zeit zwar noch kein „système de lectures funéraires et martyrologiques" (S. 110) wahrscheinlich machen, zumindest aber biblische Lesungen. Die Entwicklung des christlichen Begräbnis-, Märtyrer- und Totenkults im 3. Jahrhundert faßt er wie folgt zusammen: Es herrscht ein „Konservatismus" des liturgischen Formulars vor, während heidnische Formen und Gebräuche des Totenkults den Christen verboten bleiben. Dagegen zeigt sich eine Entwicklung beim Märtyrerkult, den Tertullian noch nicht kannte, wohl aber Cyprian (Eucharistiefeier am Jahrestag mit Lektüre hagiographischer Texte im Kreis der Gemeinde, Begräbnis *ad sanctos* seit dem Ende des 3. Jahrhunderts). Dieses mit philologischen Methoden erzielte Ergebnis wird durch archäologische Befunde der Inschriften von Cherchel und des Gräberfeldes von Tipasa erhärtet.

Den zweiten Teil seines Buches widmet Saxer der „klassischen" Periode des 4. und 5. Jahrhunderts, wobei das Werk Augustins im Mittelpunkt steht. Eine besonders typische Entwicklung vom archaischen Rigorismus hin zur Adaptation heidnischer Bräuche zeigt die Geschichte der „banquets funéraires". Während noch Tertullian ihr Verbot bei den Christen bezeugt, werden sie in Rom und vielleicht auch in Spanien übernommen. Im 4. Jahrhundert ist dann die Praxis der Totenbankette bei Klerikern und Laien aller Provinzen verbreitet. Erst 385 in Mailand und zwischen 392 und 401 in Afrika werden sie untersagt, jedoch in Rom weiter praktiziert. Totenbankette zu Ehren von Märtyrern sind im 4. Jahrhundert in Afrika üblich. Augustinus erklärt sie als eine Konzession an die in großer Zahl nach 313 in die Kirche eingetretenen Heiden.

Besonders auffallend ist auch der Mentalitätswandel beim Reliquienkult. Im Laufe des 4. Jahrhunderts lassen sich bei den Gläubigen Afrikas „donatistische" Praktiken des Reliquienkults auch gegen das Verbot katholischer Autoritäten nachweisen (so etwa Reliquien als „Talisman" bei Lucilla). Obwohl die Kaiser noch Ende des 4. Jahrhunderts verbieten, Tote in der Stadt „ad martyres" zu bestatten und Verstorbene zu transferieren, wird dieses offenbar sowohl in Italien wie in Afrika beinahe täglich praktiziert. Zugleich blüht ein schwunghafter Reliquienhandel, und der Glaube an Wunder an Märtyrergräbern nimmt sprunghaft zu. Eine besondere Rolle spielt dabei die Entdeckung der Gebeine der Heiligen Gervasius und Protasius durch Ambrosius in Mailand im Jahre 386, wie Saxer zeigt: „Dieses Ereignis rief ein dauerhaftes Echo in Italien und in der gesamten Christenheit hervor" (S. 241). Selbst Augustinus, der den „miracles contemporains" anfangs kritisch „wie ein Bollandist" gegenüberstand, hat etwa ab 400 den Wunderglauben nicht mehr abgelehnt. Im Gegenteil.

Ein entscheidender Schritt in diese Richtung ist die Entdeckung und

Verbreitung der Reliquien des heiligen Stephanus in den Jahren 415 bis 430. Ein Teil davon kommt nach Uzali in der *provincia Africa proconsularis,* und die Reliquien bewirken dort zahlreiche Mirakel. Saxer unterzieht die Wunderberichte ebenso wie die Texte aus dem Werk Augustins, die sich auf Stephanus und die durch seine Reliquien bewirkten Wunder beziehen, einer gründlichen Untersuchung (De civitate Dei XXII, 8 und die Sermones zwischen 425 und 430). Im Jahre 424/425 sind Reliquien des Erzmärtyrers auch nach Hippo gelangt. Augustin fordert jetzt „libelli miraculorum" als Mittel der Publizierung der Wunder. Ein „libellus" über die Heilung des Paulus ist erhalten (er ist dem Sermo 322 beigefügt).

Wie erklärt sich dieser Mentalitätswandel? Die Kirche muß sich – notgedrungen – nach der konstantinischen Wende den Gewohnheiten und der Mentalität der vielen neugewonnenen Gläubigen anpassen. Da es nicht gelingt, den heidnischen Totenkult auszurotten, versucht man die Totenbankette in Agapen „umzufunktionieren", ein „exemple de la ‚condescendance' pastorale" (S. 282). Ähnliches gilt für die Grabmäler, die im Laufe des 4. Jahrunderts zur christlichen Memoria werden. Die Märtyrer werden bereits im 3. Jahrhundert zu Mittlern zwischen den Gläubigen und Gott, ihr Kult im 4. Jahrhundert vom Ort ihres Begräbnisses gelöst: Ein eigentlicher Reliquienkult mit Mirakeln entsteht. Nach einer ersten Periode des Kults zwischen 305 und 313 im Anschluß an die Christenverfolgung von 304, welche eine katholisch-donatistische Kontroverse auslöst, übernimmt die afrikanische Kirche unter Augustin in den Jahren 420 bis 430 den bis dahin abgelehnten Reliquienkult (Saxer verwendet das Wort „récupérer"). In Mailand war es zuvor in der arianischen Krise 386 und 415 in Jerusalem zu den ersten erfolgreichen und folgenreichen Elevationen von Reliquien gekommen (Saxer läßt die Frage offen, ob beide Ereignisse „arrangiert" waren). Bei Augustin bewirken sie eine Wandlung seiner Einstellung zu Mirakeln und Reliquien, die nach Saxers überzeugender Darstellung in der Entdeckung und Respektierung der „religion populaire", also in pastoralen Gründen wurzelt.

Besonders frappierend ist die Übereinstimmung der archäologischen Zeugnisse mit Saxers Ergebnissen aufgrund literarischer Quellen: Die „monumentalisation" (S. 301) des Märtyrerkults in Afrika durch Memoria, Basilika und Mensa, der Nachweis des Fortbestehens der Totenbankette bei den afrikanischen Christen neben dem kirchlichen Totenkult (Anniversarfeier, hagiographische und biblische Lesungen, eucharistische Liturgie, Diptycha-Eintragungen). Obwohl Saxer sich mit seiner Arbeit von den Quellen her ganz auf die nordafrikanische Kirche beschränkt und vergleichbare Studien für andere Provinzen des orbis christianus fordert, ist ihm darüber hinaus ein wesentliches Kapitel christlicher Kultgeschichte und eine Untersuchung des Wandels religiöser Mentalität im 4. und 5. Jahrhundert gelungen. Man kann dem gelehrten Autor zu dieser emiment interdis-

ziplinären Studie nur gratulieren! Nur schade, daß die Quellentexte in diesem durch mehrere Indices bequem erschlossenen Buch nicht in der Originalsprache wiedergegeben sind. Traut man ihre Kenntnis den Lesern der Théologie historique nicht mehr zu? Ludwig Schmugge

ROSALBA ZUCCARO, *Gli affreschi nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano. Studi sulla pittura medioevale campana II. Consiglio Nazionale delle Ricerche.* – Roma: De Luca 1977. XII u. 318 S., davon 31 mit Karten, Skizzen, Grund- und Aufrissen. 243 Abb., 4 Farbtaf.

In der längere Zeit in Vergessenheit geratenen Grotte von Olevano sul Tusciano, etwa 30 km südöstlich von Salerno, sind im frühen Mittelalter mehrere Kapellen errichtet worden, von denen die dem Eingang am nächsten liegende Cappella dell'Angelo (Michael) wegen ihres Freskenzyklus die wichtigste ist. – Die Grotte mit sieben Altären wird schon in einem Pilgerbericht des 9. Jh.s erwähnt; der Konvent, der sich hier gebildet hatte, wird im mittelalterlichen Schrifttum des öfteren genannt. Im 17. Jh. haben noch Pastoralvisitationen stattgefunden (S. 39–56). Zu wiederholten Malen – zuerst wohl 1934 – wurde auf den schlechten und restaurierungsbedürftigen Zustand der Fresken hingewiesen (S. 92 Anm. 4). Die Untersuchungen der Verfasserin wurden ohne vorherige Reinigung der Malereien vorgenommen, diese sind teilweise von Schmutzschichten bedeckt, einige Malflächen scheinen auch noch übertüncht zu sein. Die Aufgabe der Verf. war nicht nur aus diesen Gründen eine recht schwierige: Vorhergehende Forschungen über den Freskenzyklus ergaben stark voneinander abweichende Resultate, besonders hinsichtlich der Datierung, die zwischen dem 9. Jh. und der Zeit um 1100 schwankt.

Die einschiffige Kapelle mit ihren drei Apsiden war ursprünglich ganz ausgemalt, erhalten sind die Fresken der Apsiden (mit Stirnwänden), wo wohl die besten Künstler tätig waren, sowie ein Teil der Zyklen an den Seitenwänden; an der Südwand sind die Verluste besonders groß. Das Dekorationsprogramm ist völlig ungewöhnlich und uneinheitlich, Anregungen verschiedenster Art und Herkunft scheinen dafür maßgebend gewesen zu sein. Während Mittelapsis und rechte Apsis eine herkömmliche Themenwahl zeigen (thronende Gottesmutter mit Kind; Heilige), bringt die linke Apsis eine wohl einzigartige Zusammenziehung zweier Themen (S. 79): eine traditio legis et clavium, bei der Christus über Löwe und Basilisk steht, es wurde also Wert darauf gelegt, die beiden der frühchristlichen Kunst vertrauten Szenen abzubilden. Von Interesse ist auch die Dekoration der Stirnwände (Fig. 12–13): links der Evangelist Johannes mit dem Adler, der sich zur Inspiration seinem Ohr nähert, rechts die wieder auf frühchristliche Tradition zurückgehende Darstellung von Engeln mit Christus-Medaillon. In den Malereien der Seitenwände sieht man einesteils die Bemühung, Bildern aus dem Leben Christi Raum zu gewähren, aber andernteils auch Hei-

lige und Heiligenleben wiederzugeben; bei der Bewältigung dieser Programme gerieten die Künstler sichtlich in Schwierigkeiten. So zeigt die Nordwand in der oberen Reihe Verkündigung, Heimsuchung, Geburt Christi mit Hirtenverkündigung sowie die Darbringung im Tempel in der Art und Reihenfolge, wie sie bei byzantinischen Festzyklen üblich ist; einen Hinweis hierauf vermissen wir [1]. Es folgen Heiligenfiguren und Szenen aus dem Leben Petri und in der Zone darunter die Magier vor Herodes, die Anbetung der Könige, Josefs Traum und die Flucht nach Ägypten. An der Südwand finden sich wiederum Heilige und ein Martyrium (Vitus?) und anschließend in ungewöhnlicher Nebeneinanderstellung die Taufe Christi und die Kreuzigung, also nochmals Szenen, die Teile des byzantinischen Festzyklus sind. Für die Fläche daneben könnte man u. a. eine Darstellung der Anastasis annehmen. – Die Nordwand zeigt außen über einem Eingang das Stifterbild (Fig. 15 u. 187–189), dessen schlechter Erhaltungszustand besonders zu beklagen ist. Während der thronende Christus zur Hälfte erhalten ist, sind von dem Engel (wohl Michael) und dem Stifter nur mehr die Köpfe zu sehen.

Die Hindernisse, die einer chronologischen Einordnung der Fresken entgegenstehen, sind beträchtlich. Dekorationen, die derjenigen von Olevano sehr nahestehen, fehlen. Die Denkmäler der Wandmalerei, die Ähnlichkeiten mit Olevano bieten, sind in ihrer Datierung nicht völlig gesichert. – Verf. zieht zum Vergleich besonders zwei illustrierte rotuli der Biblioteca Casanatense in Rom [2] heran (S. 102–104 Anm. 33 u. 35), vor allem den zweiten, die „Benedictio fontis"; sie werden der Mitte bzw. der zweiten Hälfte des 10. Jh.s zugeschrieben [3]. Verf. zählt eine Reihe von Übereinstimmungen mit Olevano auf, die sich auf kleine stilistische Details beziehen. Aber man müßte auch damit rechnen, daß dies Formeln sind, die sich im provinziellen Bereich lang gehalten haben können. In den Darstellungen der Taufe Christi in der Benedictio fontis und in Olevano sieht Verf. (S. 103) ikonographische Ähnlichkeiten, aber wenn wir sie näher prüfen, bleiben – außer dem Kompositionsschema, das sich bei zahllosen anderen Darstellungen wiederfindet – nur wenige Elemente übrig, die sich nahestehen; vor allem ist in dem rotulus die abendländische Komponente nicht zu übersehen, während das Fresko weitgehend der byzantinischen Darstellungsweise verpflichtet ist; man vergleiche etwa die in dem rotulus wiedergegebenen Gewänder mit Halsausschnitt und Ärmeln und die im ostchristlichen Bereich üblichen von den Engeln bereitgehaltenen Tücher in der Malerei von Olevano [4]. Die Fische und die Flußpersonifikationen (zwei Knaben mit Krügen anstelle des sonst üblichen Jordan) zeigen auch östlichen Charakter [5]. Verf. zieht (S. 105–110) noch eine Reihe von kampanischen Fresken heran, die von H. Belting mit Olevano in Verbindung gebracht worden waren, wobei sie dessen Ausführungen in der Hauptsache ablehnend gegenübersteht [6]. Die Verwandtschaft mit der Gruppe II der Malereien von Calvi

Vecchia, nördlich von Capua (Belting S. 110), besteht nach Meinung der Verf. nur in „alcuni manierismi". Sie gelangt mit gewissen Vorbehalten – Ergebnisse neuer Untersuchungen der kampanischen Wandmalerei, Resultate einer Reinigung der Fresken von Olevano – zu dem Ergebnis, daß die Fresken der Kapelle zu Ende des 10. Jh.s oder spätestens zu Anfang des 11. Jh.s entstanden seien (S. 110)[7].

Die genannten Fresken der Grotta dei Santi in Calvi Vecchia, insbesondere diejenigen, die Belting (S. 108 f.) zur Gruppe II zusammengefaßt und zeitlich um das Ende des 11. Jh.s angesetzt hat, bieten in Stil und Malweise zweifelsohne mehrere Ähnlichkeiten mit einem Teil der Fresken von Olevano. Die sehr dünnen, hellen Pinselstriche – entweder parallel laufend oder fächerartig ausstrahlend –, die man in Calvi an den Figuren des Evangelisten Johannes (Fig. 228), der Barbara, des Castrenius und des Engels mit der Seelenwaage sieht, kehren an der Gewandung mehrerer Figuren in Olevano wieder. Belting[8] charakterisiert sie als „engmaschige Lichterschraffuren" und „feine Gespinste". In Olevano sind sie z. B. an den Gewändern der Frauen bei der Heimsuchung, an den Figuren des Paulus (Gesetzesübergabe) und des Simeon (Darbringung) zu sehen, ferner an dem rechten Engel bei der Taufe Christi, an der Maria der Kreuzigung und an einem der Engel über dem Kreuz[9]. Die Figur des Johannes bei der Kreuzigung in Calvi (Fig. 226; Belting Abb. 122) läßt sich in der Art der Faltengebung (z. B. Saum des Mantels) mit einem Heiligen der rechten Apsis von Olevano vergleichen. Bei beiden Figuren treten auch die erwähnten Strichelungen bzw. Schraffuren auf, hier in dunklen Tönen, z. B. entlang des linken Oberschenkels (Fig. 142; Belting Abb. 136). Auch sonst sind verschiedene Einzelheiten zu vergleichen, z. B. die Art, den Mund darzustellen: strichartige Oberlippe und kleine dicke Unterlippe, vgl. die Gesichter des Simon in Calvi und des Petrus in Olevano oder auch der Barbara in Calvi und eines Engels in Olevano (Belting Abb. 120; Zuccaro Fig. 108, 175). Hier liegen Zusammenhänge vor, die nicht zu übersehen sind und die bei einer weiteren Erörterung der chronologischen Probleme beider Freskenzyklen ins Gewicht fallen dürften (vgl. Belting S. 102). Die christologischen Szenen, die zum Teil einem byzantinischen Festzyklus entnommen sind, setzen die Kenntnisse der mittelbyzantinischen Dekorationsprogramme voraus. In der Ikonographie der oben erwähnten Festbilder tritt der byzantinische Einfluß klar zutage, man vergleiche u. a. die Darbringung im Tempel mit der gleichen Szene auf byzantinischen Elfenbeinen des 11. Jh.s[10]. Ob man in Kampanien um das Ende des 10. Jh.s mit dem mittelbyzantinischen Ausschmückungssystem so vertraut war, um Teile davon in einem entlegenen Ort wie Olevano zur Anwendung zu bringen, ist mehr als fraglich. Der östliche Einfluß beginnt sich in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s auszubreiten, d. h. nach der Berufung byzantinischer Künstler nach Montecassino[11]. Man wird daher die Entstehung der Fresken mit mehr Wahr-

scheinlichkeit einem späteren Zeitpunkt zuweisen als dem von der Verf. vorgeschlagenen Ende des 10. Jh.s. Daß weitere Forschungen notwendig sind, ist von der Verf. selbst und von anderen Seiten hervorgehoben worden[12].

Zweifelsohne ist man der Verf. zu großem Dank verpflichtet, daß sie trotz schwieriger Vorbedingungen die Mühe genauer Untersuchungen nicht gescheut und die Erörterung des ganzen Fragenkomplexes auf sich genommen hat, so daß die Publikation dieses in verschiedener Hinsicht einzigartigen Zyklus nun in Gänze vorliegt. Ebenso ist G. de Francovich zu danken, auf dessen Initiative das Erscheinen der „Studi sulla pittura medioevale campana" zurückgeht, und dem Consiglio Nazionale delle Ricerche, der es ermöglichte, daß das Buch in vorzüglichem Druck und reich illustriert herauskommen konnte. – Es sei noch darauf hingewiesen, daß knapp vor Erscheinen des Werkes von Zuccaro eine Publikation über die Kultstätten (ohne Einbeziehung der Fresken) der Grotte von Olevano herausgekommen ist, die der Verf. noch nicht bekannt war: A. Carucci, Gli antichi „martyria" di Olevano sul Tusciano (Salerno 1976). E. Lucchesi Palli

[1] Vgl. z. B. den Zyklus eines Elfenbeinreliefs vom Ende des 10. oder Anfang des 11. Jh.s in Leningrad; *A. Goldschmidt – K. Weitzmann*, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des 10.–13. Jh.s II. (Berlin 1934) Nr. 122.

[2] Ms 724 BI 13. I und II.

[3] Für eine Datierung ins 9. Jh.s ist *F. de'Maffei*, in: Commentari 24 (1973) 258 f.

[4] Vgl. das Mosaik mit der Taufe Christi in Daphni, um 1100; *E. Diez – O. Demus*, Byzantine Mosaics in Greece . . . (Cambridge USA 1931) Taf. XI.

[5] Eine jugendlich-unbärtige Flußpersonifikation zeigt das Mosaik der Taufe Christi der Nea Moni auf Chios, aus der Mitte des 11. Jh.s; *G. Matthiae*, I mosaici della Nea Moni a Chios (Roma 1964) Taf. IV u. VI.

[6] *H. Belting*, Studien zur beneventanischen Malerei (Wiesbaden 1963).

[7] Abweichend die Datierungen von *Belting* (Anm. 6) 122: um 1100 und von *F. de'Maffei*, in: Commentari 28 (1977) 112: Mitte des 10. Jh.s; *M. D'Onofrio* und *V. Pace*, La Campania (= Italia Romanica Bd. 4) (Milano 1981) 345 neigen zur Spätdatierung, betonen aber, daß weitere Untersuchungen kampanischer Fresken, besonders derer von Calvi Vecchia, zur Lösung der Frage nötig wären. Weitere Lit. zum Thema bei *Zuccaro* 91–93.

[8] *Belting* (Anm. 6) 109–110 Abb. 114, 117, 120, 121.

[9] Fig. 100, 130, 131, 173, 177, 181.

[10] *Goldschmidt – Weitzmann* (Anm. 1) Nr. 207 und 214.

[11] Zum Thema: *H. Bloch*, Montecassino, Byzantium and the West, in: DOP 3 (1946) 193 f. *Belting* (Anm. 6) 123 bezweifelt mit Recht, „ . . . daß die Tätigkeit der fremden Künstler mit einem Mal für ganz Kampanien wirksam geworden" sein könnte.

[12] Die Reinigung der Fresken und die Freilegung noch übertünchter Flächen haben bis jetzt (Februar 1982) nicht stattgefunden. – Durch das Erdbeben von 1980 sollen neue Schäden entstanden sein.

Vorwort

Das Vatikanische Archiv hat 1981 die 100jährige Wiederkehr seiner offiziellen Öffnung für die gelehrte Forschung mit einer Reihe festlicher und gelehrter Veranstaltungen begangen, über die ein vom Archiv herausgegebener Band berichtet[1]. Festschriften zu dem Anlaß sind darüber hinaus nicht erschienen. Lediglich die Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte bereitet die Veröffentlichung jener Vorträge vor, die im Juni 1981 auf einem von ihr veranstalteten Kongreß anläßlich des Jubiläums gehalten wurden. Die vielleicht bemerkenswerteste Veröffentlichung zum Archivjubiläum bildet ein Aufsatz G. Martinas, in dem er die Öffnung des Archivs im zeitgenössischen Rahmen würdigt[2]. Unter den Benutzern des Archivs waren schon vor seiner offiziellen Öffnung Mitglieder des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico. Darüber habe ich an anderer Stelle ausführlich berichtet[3]. Auch die Gründung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft erfolgte im Zusammenhang mit der Archivöffnung. Beide Institutionen widmen daher dieses Doppelheft dem Archivjubiläum.

Erwin Gatz

---

[1] Il libro del centenario. L'Archivio Segreto Vaticano a un secolo dalla sua apertura. 1880/81–1980/81 (Vatikanstadt 1981).

[2] *G. Martina*, L'apertura dell'Archivio Vaticano: Il significato di un centenario, in: Archivum Historiae Pontificiae 19 (1981) 239–307.

[3] *E. Gatz*, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (= RQ.Suppl. 38) (Freiburg 1980).

Das Vatikanische Archiv seit 1950

Von HERMANN HOBERG

Die folgenden Mitteilungen wollen das als ganzes immer noch unübertroffene Werk von *Karl August Fink*, Das Vatikanische Archiv, Einführung in die Bestände und ihre Erforschung, dessen 2. Auflage 1951[1] erschien, vor allem hinsichtlich der seither eingetretenen Veränderungen ergänzen.

In einer „allgemeinen Einführung" spricht Fink u. a. von der Leitung des Vatikanischen Archivs (6f.) und nennt als derzeitigen Bibliotecario ed Archivista die Santa Romana Chiesa Kardinal Giovanni Mercati. Dieser starb am 22. August 1957 nach 21jähriger Amtszeit im Alter von 91 Jahren[2].

Zu seinem Nachfolger ernannte Pius XII. mit Breve vom 14. September 1957 den 73jährigen Dekan des Hl. Kollegiums und Präfekten der Orientalischen Kongregation, Eugène Tisserant[3]. Mit Breve vom 27. März 1971 wurde Tisserant von Paul VI. mit dem Titel eines Bibliotecario ed Archivista Emerito di S. Romana Chiesa ausgezeichnet (insignito)[4].

Das Amt des Bibliothekars und das des Archivars der Hl. Römischen Kirche blieben danach fast drei Jahre vakant. Erst mit Breve vom 25. Januar 1974 verlieh Paul VI. beide Ämter dem früheren Präfekten der Sakramentenkongregation Antonio Samorè (geb. 4. Dezember 1905)[5].

Der von Fink als Präfekt des Vatikanischen Archivs genannte Angelo Mercati (Bruder des Kardinals Giovanni Mercati) starb am 3. Oktober 1955 nach 30jähriger Amtszeit im Alter von 85 Jahren[6].

Zu seinem Nachfolger ernannte Pius XII. mit biglietto des Kardinalstaatssekretärs vom 4. Januar 1956 den bisherigen Vizepräfekten (seit 1949) Martino Giusti (geb. 15. Oktober 1905)[7].

Als zeitliche Grenze für die Benutzung der Archivalien des Vatikanischen Archivs nennt Fink das Jahr 1846 (11). Genauer gesagt war es der

---

1 Die 2. Auflage erschien bei W. Regenberg, Rom. Sie ist jetzt zu beziehen durch die Vatikanische Bibliothek. Siehe Pubblicazioni della Biblioteca Apostolica Vaticana, Catalogo di vendita n. 51 (1982) 35.

2 L'attività della Santa Sede nel 1957 (Città del Vaticano o.J.) 292.

3 Acta Apostolicae Sedis 49 (1957) 178.

4 Ebd. 63 (1971) 332. Tisserant starb am 21. Februar 1972. Ebd. 64 (1972) 256.

5 Ebd. 66 (1974) 47.

6 L'attività della Santa Sede nel 1955 (Città del Vaticano o.J) 270.

7 Ebd. 48 (1956) 103.

1. Juni 1846 (Todestag Gregors XVI.)[8]. Die Grenze wurde seither zweimal um je ein Pontifikat verschoben.

Paul VI. gab am 8. Dezember 1966 bekannt, daß er angeordnet habe, die Archivalien der Zeit Pius IX. (16. Juni 1846–7. Februar 1878) der Forschung zugänglich zu machen, eine Verfügung, die mit dem Beginn des Jahres 1967 in Kraft trat[9].

Am 22. Juni 1979 besuchte Johannes Paul II. das Archiv und gab bei dieser Gelegenheit den Pontifikat Leos XIII. (20. Februar 1878–20. Juli 1903) frei in Ausführung einer Ankündigung, die er bereits am 22. Dezember 1978 in seiner Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium gemacht hatte[10].

In seiner Einführung nennt Fink auch die wichtigsten Publikationen über das Vatikanische Archiv. Inzwischen sind zwei Werke erschienen, die zwar nicht wie das Buch von Fink das ganze Vatikanische Archiv betreffen, aber doch einen großen Teil seiner Bestände:

L. Pásztor, Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (Guida delle fonti per la storia delle nazioni. A. America Latina, X, Santa Sede) (Città del Vaticano 1970) Wenn ich im folgenden Pásztor ohne Zusatz zitiere, ist dieses Werk gemeint[11].

L. E. Boyle, A survey of the Vatican Archives and of its medieval holdings (Pontifical Institute of mediaeval studies, Subsidia mediaevalia 1) (Toronto 1972).

Die Neuerscheinungen, die über einzelne Bestände informieren, werde ich nennen, wenn von den betreffenden Beständen die Rede ist.

Die Archivalien des Vatikanischen Archivs haben sich seit 1950 beträchtlich vermehrt, und zwar, wie sich von selbst versteht, vor allem durch Abgaben der kurialen Behörden, indem entweder bereits vertretene Behör-

---

[8] Als Leo XIII. 1880 das Vatikanische Archiv der Forschung öffnete, betraf das die Zeit bis zum Jahre 1800. Zu einem bisher nicht ermittelten Zeitpunkt wurde die Grenze auf das Jahr 1815 verschoben. Pius XI. (1923–1939) machte zu einem ebenfalls nicht bekannten Zeitpunkt die Archivalien der folgenden Zeit bis zum Tode Gregors XVI. (6. Juni 1846) zugänglich.

[9] L'attività della Santa Sede nel 1967 (Città del Vaticano o. J.) 1505. Der Papst kam auf die genannte Anordnung zurück in seiner Weihnachtsansprache an die Kardinäle vom 23. Dezember 1966. AAS 59 (1967) 52. Er sagte u. a.: Sagge considerazioni, sorgenti dalla natura peculiare e delicata del governo spirituale della Chiesa e derivanti dalle relazioni che quel periodo di storia passata ha tuttora con la storia presente, hanno fatto differire fino a questo momento l'accesso a tale documentazione; e se ancora per sé quelle considerazioni sono in parte valide, Noi confidiamo nella serietà e nella serenità degli studiosi, i quali sapranno darvi nelle loro esplorazioni e nelle loro pubblicazioni la dovuta comprensione, pur sempre al servizio della verità e della cultura.

[10] L'attività della Santa Sede nel 1979 (Città del Vaticano 1980) 1280. AAS 71 (1979) 54.

[11] Pásztor berücksichtigt nur die Bestände, in denen sich Quellen für die Geschichte Lateinamerikas finden. Diese beschreibt er aber gewöhnlich ausführlicher als Fink. Vor allem gehen seine behördengeschichtlichen Mitteilungen über das von Fink Gebotene hinaus.

den weiteres Schriftgut abgaben, oder andere Behörden dem Vatikanischen Archiv erstmals Archivalien zuführten.

Durch neue Abgaben vermehrt wurden vor allem die Archivalien des Staatssekretariats und die Selig- und Heiligsprechungsprozesse.

Die Nuntiaturakten wuchsen sowohl dadurch, daß im Vatikanischen Archiv bereits vertretene Nuntiaturen weitere Archivalien ablieferten, als auch besonders dadurch, daß viele Nuntiaturen, die bisher nichts abgegeben hatten, das nun auf eine Anordnung des Staatssekretariats hin taten, wobei es sich vor allem um die außerhalb Europas errichteten Nuntiaturen und Delegaturen handelt[12].

Zu den zentralen Behörden, die erst nach 1950 Archivalien an das Vatikanische Archiv abgaben, gehören vor allem die Sakramentenkongregation und die Verwaltung des Vermögens des Hl. Stuhls.

Ganze Archive fielen dem Vatikanischen Archiv infolge der 1975 erfolgten Auflösung zweier päpstlicher Garden zu (Nobel- und Palatingarde).

Für weitere Einzelheiten verweise ich auf die jährlich bei der Libreria Editrice Vaticana unter dem Titel L'attività della Santa Sede erscheinenden Bände, in denen die einzelnen kurialen Ämter über ihre Tätigkeit berichten. Das dem Vatikanischen Archiv gewidmete Kapitel informiert jeweils auch über die Neuzugänge.

Fink nennt für die einzelnen Bestände die von ihm vorgefundenen einschlägigen Inventare. Die seither dazugekommenen Archivbehelfe führe ich im folgenden in der Reihenfolge an, in der Fink die Bestände behandelt. Bemerkt sei, daß die Inventare, für die Fink angibt, sie seien „beim Archivpräfekten", jetzt im Indexraum stehen.

Fink 32: Arm. 38 (Originalbreven, 1503–1846). Es gibt jetzt ein Zetteleinventar für die lose in Mappen aufbewahrten (nicht für die gebundenen) Breven.

Fink 33: Arm. 61 (Parma, Piacenza usw.) Ein Inventar veröffentlichte *A. Samorè* unter dem Titel Lo Stato Landi in documenti dell' Archivio Segreto Vaticano, in: *E. Gatz* (Hrsg.), Römische Kurie, Kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, Bd. 1. (= Miscellanea Historiae Pontificiae 45) (Rome 1979), 1–35.

Fink 34–37: Die Vatikanregister (Johann VIII., Gregor VII., Innozenz III. – Pius II.) Auf langjährigen Forschungen beruht *M. Giusti,* Inventario dei Registri Vaticani (= Collectanea Archivi Vaticani 8) (Città del Vaticano 1981). Alphabetische Findbücher (nach den Namen der Diözesen) gibt

12 Vgl. *T. Natalini,* „Libri del Registro della Spedizione" della Nunziatura in Portogallo, in: *Gatz* (wie oben zu *Fink* 33) 553–95, wo 553 Anm. 2 die päpstlichen Vertretungen aufgezählt werden, die in den letzten Jahren Archivalien ans Vatikanische Archiv ablieferten. Ein Regolamento per gli Archivi delle Rappresentanze Pontificie von 1969 schreibt vor, daß die Ablieferungen alle 25 Jahre zu erfolgen haben.

es für Reg. Vat. 1454–1684 (Paul III., 1534–49) und Reg. Vat. 1724–82 (Julius III., 1550–55): Indice 1037 und Indice 1038.

Fink 37: Die Avignonesischen Register (1316–1417). Eine Gesamtübersicht bei *M. Giusti,* Studi sui registri di bolle papali (= Collectanea Archivi Vaticani 1) (Città del Vaticano 1968) 149–151. Eine Übersicht über Reg. Aven. 205–372 (Klemens VII. – Benedikt XIII.) mit Hinweisen auf die Klassifizierung des Inhalts bei *H. Diener,* Die großen Registerserien im Vatikanischen Archiv (1378–1523), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 51 (1972) 305–68 bes. 315–21. Tabellen nach 368.

Fink 39: Die Lateranregister (1389–1897). Übersicht bei *Giusti,* Studi (wie zu *Fink* 37) 152/59.

Fink 51 f.: Arm. 29–30 (Diversa Cameralia, 1389–1572). Das nach Fink in Vorbereitung befindliche chronologisch geordnete Zettelinventar von P. Sella wurde inzwischen fertiggestellt.

Fink 55: Annate: Übersicht und alphabetisches Findbuch nach Diözesen von P. Burchi: Indice 1043.

Fink 66: Kardinalsnachlässe (Spogli di Cardinali). Die beiden Fonds, von denen Fink spricht, wurden zu einem einzigen vereinigt. Er enthält nicht nur Nachlässe von Kardinälen, sondern auch solche anderer Personen aus dem Umkreis der Kurie. Alle im Vatikanischen Archiv vorhandenen Nachlässe sind inventarisiert. Übersicht: Indice 1143. Ein ausführlicheres, von G. Isoli angefertigtes Inventar steht im Vorzimmer des Kardinalarchivars und kann auf Wunsch eingesehen werden.

Fink 76: Das Brevensekretariat. Das bis in die Zeit Gregors XVI. reichende Inventar von P. Guidi wurde von C. Natali durch ein genaueres, alle Bände einzeln aufzählendes Inventar ersetzt und bis zum Tode Pius IX. fortgeführt: Indice 1098–1099. Natali fertigte außerdem ein ebenfalls bis zum Tode Pius IX. reichendes Verzeichnis der im Brevensekretariat angefertigten, erst vor einigen Jahren ins Vatikanische Archiv gekommenen Indices an: Indice 1100.

Im Indexraum stehen jetzt auch zwei Reihen von im Brevensekretariat in alphabetischer Ordnung angelegten Brevenverzeichnissen. Die Verzeichnisse der einen Reihe gehen von den Namen der Personen aus und betreffen die Jahre 1834–1908, die der andern Reihe von den Namen der Diözesen oder Orden und betreffen die Jahre 1869–1903.

Fink 79: Das Sekretariat der Fürstenbreven. Inventar der Positiones und Minutae (1823–1969) von L. Nanni: Indice 1148. Für die Register gibt es außer dem von Fink genannten summarischen Inventar von A. Mercati (Indice 1069) ein analytisches Inventar für Nr. 83–107 (1700–1767) von G. Garampi: Indice 185.

Fink 79 f.: Das Sekretariat der lateinischen Briefe: Inventar von L. Nan-

ni: Indice 1148, fol 5–10: Registri delle Lettere Latine (1823–1897); fol. 11–22: Positiones e minutae delle Lettere Latine (1823–1958).

Fink 82/92: Die Nuntiaturen und Legationen.

Die Signaturen lauten jetzt nicht mehr Nunziatura di Germania, Nunziatura di Francia, Legazione di Avignone usw., sondern Segreteria di Stato, Germania; Segreteria di Stato, Francia; Segreteria di Stato, Avignone, usw.

Neue Inventare:

Fink 90: S. S., Germania. Inventar von P. Savio: Indice 1027.

Ebd.: S. S., Colonia. Inventar von demselben im gleichen Indice.

Fink 91: S. S., Svizzera. Inventar von P. Krieg: Indice 1028.

Für die Abteilungen Baviera und Inghilterra ist noch auf Indice 134 zurückzugreifen. Abschrift der betreffenden Seiten in Indice 1071 mit Berichtigungen zu Baviera von J. Steinrück.

Fink 92–94: Die Archive der Nuntiaturen. Inventare gibt es außer den von Fink genannten für folgende Nuntiaturarchive:

Bruxelles: *A. Simon*, Inventaire d'Archives, II, Archives de la nonciature de Bruxelles, in: Centre Interuniversitaire d'Histoire Contemporaine, Cahiers 3 (Louvain-Paris 1957) 23–36.

Firenze: (17.–19. Jh.). Übersicht: Indice 1084.

Lisbona: Die in der Nuntiatur selbst angefertigten, die Zeit von 1800–1858 betreffenden Inventare stehen jetzt im Indexraum. Vgl. *Pásztor* 248–68. *Natalini* (wie Anm. 9).

Madrid: Inventar der Bände 1–300 (1623–1834) von Bonaventura da Carrocera: Indice 1090 I. Z. T. überholt durch *J. M. Marques*, Indices del archivo de la nunciatura de Madrid I: Vols 1–102 (1664 -1754), in: Anthologica Annua 22–23 (1975–1976) 691–853. Übersicht über die Schachteln 301–404 (1847–1876) von mir: Indice 1090 II. Überholt durch das Inventar von *V. Cárcel Orti*, das die Schachteln 229–486 (1803–1877) betrifft und in mehreren Fortsetzungen in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurde: Escritos del Vedet 6 (1976) 266–300, 9 (1979) 303–20; Archivum Historiae Pontificiae 13 (1975) 311–400; 14 (1979) 289–355; Scriptorium Victoriense 26 (1979) 338–52; 27 (1980) 2–10, 17–51.

Monaco di Baviera. Inventar der Nummern 1–77 (1818–48) von R. Hacker, der Nummern 78–139 (1847–77) und der Protocolli e indici 1–19 (1785–1877) (dabei auch Briefregister) von mir. Alles in Indice 1096.

Napoli (1818–1860). Übersicht: Indice 1085.

Parigi: Übersicht für die Nummern 1–82 (1819–50) von mir: Indice 1086.

Torino (1561–1867). Inventar von G. Isoli: Indice 1141.

Varsavia (1754–1796). Inventar: *V. Meysztowicz*, De archivo nuntiaturae Varsaviensis (= Studia Teologiczne 12) (Città del Vaticano 1944).

Vienna (17.–19. Jh.). Inventar für die Nummern 1–210A (17.–18. Jh.): *W. Wagner,* Die Bestände des Archivio della Nunziatura Vienna bis 1792, in: Römische Historische Mitteilungen 2 (1959) 82–203. Das Inventar berücksichtigt nur die gebundenen Archivalien, nicht die gebündelten.

Nicht erwähnt hat Fink das Archiv der Nuntiatur in Den Haag (1802–99). Inventar von Nr. 1–57 (Schachteln 1–22): *I. P. De Valk,* Het Archief van De Haagen Nuntiatuur (1812–1879), in: Jaarbock katholik documentatie centrum 1977, 119–53. Eine Übersicht über die Schachteln 23–29 (1879–1899) von mir in Indice 1081.

Fink 94–97: Lettere. Die Signaturen heißen jetzt nicht mehr: Lettere di cardinali, Lettere di vescovi e prelati usw. sondern Segreteria di Stato, Cardinali, SS. Vescovi, usw. Die modernen (von Fink genannten) Inventare betreffen nur den Einlauf. Eine Übersicht über die Auslaufregister stellte ich zusammen aus Indice 134 in Indice 1071.

Fink 97–99: Miscellanea. Zu dem von Fink als „ganz neu" bezeichneten Inventar von G. Gulotta (Indice 1029 I) gibt es jetzt ein ebenfalls von Gulotta angefertigtes alphabetisches Inhaltsverzeichnis: Indice 1029 II. Von den alten Indices hat Fink nicht genannt Indice 110 für Miscell. Arm. II (varia politicorum) und Indice 218 für Arm. III, 31–47 (Kardinal Ceva). Für Arm. IV–V, 1–36 (bandi) gibt es jetzt ein aus 13 blocchetti bestehendes Zettelinventar. Die in Arm. IV und VII befindlichen, Rom betreffenden Visitationsakten (hauptsächlich des 17. Jahrhunderts) sind näher beschrieben bei *S. Pagano,* Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI–XIX, in: Ricerche per la storia religiosa di Roma 4 (1980) 317–464, bes. 328–50.

Fink 103: Epoca Napoleonica. Übersicht über die Abteilungen Baviera, Francia und Italia: Indice 1135. Übersicht über die Abteilung Biglietti: Indice 1125.

Fink 112 f.: Das Staatssekretariat. Die Protokolle stehen jetzt bis zu denen des Jahres 1903 im Indexraum. Für die Archivalien der Zeit von 1833–47 vgl. *L. Pásztor,* L'archivio della Segreteria di Stato tra il 1833 e il 1847, in: Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma 10 (1970) 104–48. *Ders.,* La classificazione delle carte della Segreteria di Stato tra il 1833 e il 1847, in: Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti (Torino 1973) 639–54.

Fink 113 f.: Die Archivalien des Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa (bis 1967 S. Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari) werden nicht mehr wie bis vor kurzem nach eingeholter Genehmigung des Sekretärs des genannten Consiglio in den Lesesaal des Vatikanischen Archivs gebracht, sondern den Interessenten in einem Raum des Staatssekretariats vorgelegt. Dort können auch die in den letzten Jahren unter Anleitung von Angelo Martini S. J. von zwei spanischen Schwestern analytisch angelegten Inventare eingesehen werden.

Fink 115: Die aus noch bestehenden Kongregationen stammenden Archivalien sind der Forschung jetzt ohne Sondererlaubnis von seiten der betreffenden Kongregation zugänglich.

Fink 116–119: Nicht mehr bestehende Kongregationen.

Fink 117: Congregazione dei Vescovi e Regolari. Die Protokolle (1839–1903) und die Rubricelle (1590–1608, 1814–1903) stehen jetzt im Indexraum. Dort gibt es außerdem Inventare für die Posizioni (1573–1908): Indice 1104 I/II, und für die Auslaufregister (1583–1908): Indice 1102, sowie ein Verzeichnis der Rubricelle: Indice 1103. Die Indici 1103 und 1104 I–II sind von C. Burns, der Indice 1102 von mir.

Fink 118: Congregazione di Avignone. Inventar: *F. Benoît*, Les Archives de la Sacrée Congregation d'Avignon au Vatican (1693–1790), in: Mémoires de l'académie de Vaucluse, 2e série, t. 23 (1923) 105–30; bes. 119–23.

Fink ebd.: Congregazione Economica. Betrifft fast nur das erste Viertel des 19. Jahrhunderts. Zettelinventar ohne Signatur.

Von den nicht mehr bestehenden Kongregationen, von denen sich Archivalien im Vatikanischen Archiv befinden, hat Fink folgende nicht genannt.

S. Congregazione del Buon Governo. Es handelt sich um 73 versprengte Bände aus der Zeit von 1672–1830, von denen die ersten 30 mit dem Archiv der Rota ins Vatikanische Archiv kamen. Inventar von mir: Indice 1076. Im übrigen befindet sich das Archiv dieser Kongregation im Römischen Staatsarchiv, wohin es 1919 aus dem Vatikan (nicht aus dem Vatikanischen Archiv) kam. Vgl. *E. Lodolini*, L'Archivio della S. Congregazione del Buon Governo (1592–1847), Inventario (= Pubblicazioni degli Archivi di Stato 20) (Roma 1956).

S. Congregazione dei Confini. Inventar: Indice 686. Der Fonds enthält viele Landkarten und Vermessungspläne, die auch, und zwar genauer, in dem von G. Gulotta angefertigten Inventario delle piante e delle carte geografiche (Indice 1059) verzeichnet sind.

S. Congregazione delle Indulgenze e SS. Reliquie. Inventar: Indice 1116. Den Hauptbestandteil dieses Fonds bilden die Rescripta, die in 293 Bänden und Bündeln von 1712–1907 reichen.

Unter der Überschrift „Kleinere Fonds und Deposita" finden wir bei *Fink* 144: „Visita Apostolica. Seit 1943 im Vatikanischen Archiv." Es handelt sich um das Archiv der S. Congregazione della Visita Apostolica (di Roma) (1564–1903). Inventar von S. Pagano: Indice 1145. Verzeichnis der Petitiones cum rescriptis (1800–1866, 1881–1903) von R. Ceccopieri-Maruffi: Indice 1117, fol. 1–359. Vgl. *Pagano* (wie zu *Fink* 97–99).

Fink 119: Die Konzilkongregation. Sie heißt seit 1968 S. Congregazione pro Clericis. Aus dem Archiv dieser Kongregation wurden bisher folgende Serien in das Vatikanische Archiv überführt: Positiones (1564–1911),

Relationes diocesium (1590–1908), Visitationes Apostolicae (1562 – ca. 1803) und das Archivum Secretum (17.–19. Jh.). Bei der Kongregation blieben die Auslaufregister, die Concilia Provincialia, die Regesta residentiae episcoporum und alle in der Kongregation angefertigten Findbücher. Vgl. *Pásztor* 149–155. Ein Inventar der ersten (bis ins 17. Jahrhundert hineinreichenden) Positiones wurde im Auftrag der Kleruskongregation von Don Domenico Troiani F. D. P. angefertigt: Im Indexraum ohne Signatur. Übersicht über die Relationes diocesium (Visitationes ad limina): Indice 1140.

Fink 120: Die Ritenkongregation. An ihre Stelle traten 1969 zwei neue Kongregationen: die S. Congregatio pro Cultu Divino und die S. Congregatio pro Causis Sanctorum. Die S. Congregatio pro Cultu Divino wurde 1975 mit der S. Congregatio pro disciplina Sacramentorum zur S. Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino vereinigt. Ins Vatikanische Archiv gekommen sind aus der Ritenkongregation, bzw. aus der Kongregation für die Heiligsprechungen die Prozeßakten von Sancti, Beati und Venerabiles sowie von solchen Servi Dei, deren Prozeß seit über 50 Jahren ruht. Das von Fink genannte, von G. Gulotta angefertigte Inventar (Indice 1047), das die Bände 1–4255 betrifft, wurde neuerdings ergänzt durch ein von Y. Beaudouin, dem Archivar der Heiligsprechungskongregation, hergestelltes Inventar: Indice 1147. Es verzeichnet außer den bereits von Gulotta erfaßten Bänden (1–4255) die seither hinzugekommenen Prozesse (4256–7007)[13] und gibt für alle einzelnen Bände (auch für 1–4255) die Art des Inhalts (super virtutibus, fama sanctitatis, miraculis usw.), an (was Gulottes Inventar nicht tut). Gulotta bleibt wertvoll wegen der (bei Beaudouin fehlenden) alphabetischen Verzeichnisse der Orte und Orden. Von den von Fink genannten Serien Posizioni und Decreti ist nichts im Vatikanischen Archiv.

Fink 122. Die Rota Romana. Der „Protocollo delle cause ventilate in Sacra Rota dal 1800 a tutto il mese di Settembre 1870" (Indice 701) bezieht sich nicht, wie Fink annimmt, auf Archivalien des Römischen Staatsarchivs, sondern ist ein offenbar in der Rota angefertigtes Findbuch der heute im Vatikanischen Archiv befindlichen Positiones des 19. Jahrhunderts.

Die einzelnen Serien des Rotaarchivs wurden von mir in folgenden Inventaren erfaßt:

Appendix (1622–1903): Indice 1138.
Commissiones (1480–1792): Indice 1109.
Decisiones (1511–1860): Indice 1095.
Diaria (1566–1870): Indice 1073.
Informationes (1626–1669): Indice 1109.
Iura diversa (1512–1812): Indice 1097.
Manualia (1464–1800): Indice 1057.
Miscellanea (1395–1889): Summarisches Inventar: Indice 1138; analytisches Inventar der Bände 1–28: Indice 1108.

Positiones (1627–1870): Summarisches Inventar: Indice 1092; analytisches Inventar der Bände 1–268 (1627–59): Indice 1072.

Processus actorum (1500–1798): Summarisches Inventar: Indice 1094; analytisches Inventar der Bündel 1–100 (1500–1644): Indice 1106.

Processus in admissione auditorum (1492–1908): Inventar: Indice 1109.

Sententiae (1474–1803): Inventar: Indice 1109.

Vgl. *H. Hoberg*, Die Protokollbücher der Rotanotare von 1464 bis 1517, in: ZSavRGKan 39 (1953) 177–227. *Ders.*, Die Diarien der Rotarichter, in: RQ 50 (1955) 44–68.

Ein Teil der dem 19. Jahrhundert angehörenden Archivalien der Rota befindet sich im römischen Staatsarchiv, insbesondere Iura diversa (1802–69), Manualia (1800–69) und Sententiae (1800–70). *A. Lodolini*, L'Archivio di Stato di Roma e l'Archivio del Regno d'Italia (= Bibliothèque des „Annales Institutorum" 2) (Rom 1932) 141.

Fink 125: Abbazia Tre Fontane. Ein 1922 angefertigtes und offenbar mit dem Fonds ins Vatikanische Archiv gekommenes Inventar: Indice 1129.

Fink 126: Arciconfraternità della dottrina cristiana. Ebd.: Archivio della Basilica di S. Lorenzo in Damaso. Beide Archive sind jetzt im Archiv des Vicariato di Roma.

Fink 127: Bolle e Bandi, Serien I und II: Inventar: Indice 1075.

Fink 129: Archivio Boncompagni (nicht Buoncompagni). Mit dem Archiv, das auch die Familie Ottoboni betrifft, kamen zwei alphabetische Repertorien, das eine in der Form von Zetteln, das andere in Buchform: Indice 730.

Fink 131: Commissariato delle Armi. Ein mit 1902 datiertes Inventar ist mit P. W. signiert und somit Pietro Wenzel, damals primo custode des Vatikanischen Archivs, zuzuschreiben.

Fink 132: Confraternità degli agonizzanti. Befindet sich jetzt im Archiv des Vicariato di Roma.

Bei Fink fehlt die Confraternità di S. Maria della Pietà dei Carcerati in S. Giovanni della Pigna. Das Findbuch vom Jahre 1880 ist offenbar mit dem Archiv in den Vatikan gekommen: Indice 703.

Fink 134: Fabbrica di S. Pietro. Ihr Archiv befindet sich in der Basilica.

Ebd.: Feudi Pontifici del Piemonte. Sind ein Bestandteil des Archivs der Turiner Nuntiatur. Siehe oben zu *Fink* 92.

Fink 137. Carte Macchi. Inventar: *O. Cavalleri*, Le carte Macchi dell'Archivio Segreto Vaticano (= Collectanea Archivi Vaticani 7) (Città del Vaticano 1979).

Ebd. Missioni orientali. Heißt jetzt Missioni. Inventar für Nr. 1–168 von mir: Indice 1087. Später hinzugefügt wurden Nr. 169–234. Für sie gibt es noch kein Inventar. Vgl. *H. Hoberg*, Der Fonds Missioni des Vatikanischen Archivs, in: Euntes docentes 21 (1968) 97–127. Betrifft die Nr. 1–163.

Fink 139: Ospizio Santa Galla (16.–19. Jh.). Übersicht: Indice 1130.

Fink ebd.: Sacri Palazzi Apostolici. Inventar von P. Guidi: Indice 1063, und ein weiteres von R. Volpini (ohne Signatur).

Fink ebd.: Carte Pasolini-Zanelli. Betreffen die diplomatische Tätigkeit Annibale Della Gengas (des späteren Leos XII.) in Deutschland (1789–1809). Inventar: Indice 1088.

Fink ebd.: Archivio Patrizi Montori. Mit dem Archiv kamen vier Findbücher: Indice 732–726.

Fink 140: Fondo Pio IX.

Es gibt ein Archivio particolare Pio IX und einen Fondo particolare Pio IX. Das Archiv enthält die private Korrespondenz des Papstes und „Oggetti vari". Inventar der Korrespondenz: Indice 1131. Findbuch der „Oggetti vari": Indice 1132. Der Fonds betrifft auch die dem Pontifikat vorausgehenden Jahre. Inventar: Indice 1133.

Fink 144: Archivio del Vicariato. Wurde 1964 aus dem Vatikan (Braccio di Carlo Magno) in ein nahe dem Palazzo Lateranense dafür errichtetes Gebäude überführt und 1969 dem Vicariato di Roma unterstellt.

Fink ebd.: Visita Apostolica. Siehe oben zu *Fink* 118.

Fink 145: Das Archiv des Hauses Caetani ist inzwischen aus der Vatikanischen Bibliothek in den Palazzo Caetani zurückgekehrt.

Fink 146–148: Das Archiv der Engelsburg (364–1825). Für die Armaria I–XVIII gibt es jetzt eine von C. Burns, O. Cavalleri und G. Gualdo erstellte Konkordanz der alten und neuen Signaturen: Indice 1074, und ein chronologisches Zettelrepertorium. Um die Benutzung des mehrbändigen Inventars der Arm. I–XVIII zu erleichtern, wurden die Indices der einzelnen Bände (für Namen, Sachen und Daten) photokopiert und die Photokopien zu einem Gesamtindex zusammengestellt: Indice 1012 A–1012 D.

Fink 151: Basiliani. Inventar: *J. T. Minisci*, Il fondo „Basiliani" nell'Archivio segreto vaticano, in: Bolletino della Badia greca di Grottaferrata 6 (1952) 65–85. Ebd.: Dominicani (sec. XVI–XVIII). Inventar: Indice 1149.

Für die übrigen von Fink auf der gleichen Seite genannten Fonds gibt es Zettelinventare, die aber nur die Pergamenturkunden betreffen.

Nicht erwähnt hat Fink folgende 1950 schon vorhandene Fonds:

Carte Caleppi. Betreffen die Tätigkeit Lorenzos Caleppis als Nuntius in Portugal (1801–1808) und in Brasilien (1808–1817). Vgl. *Pásztor* 216f.

Archivio dello studio Belli (c. 1780–1884). Vgl. *Pásztor* 238f.

Luoghi Pii (1790–1803). Betrifft den censimento dei beni der luoghi pii des Kirchenstaates, mit dem Pius VII. 1801 die Congregazione Economica beauftragte. Inventar von S. Pagano: Indice 1142.

Carte Mazio (1803–1828). Raffaele Mazzio († 1832) war Mitarbeiter des Staatssekretariats. Der Fonds betrifft zu einem beträchtlichen Teil Deutschland. Inventar von S. Pagano: Indice 1137.

Tesoriere Generale (1654–1784). Inventar: Indice 1122.

Visita Ospedali di Roma (1824–1829). Inventar von S. Pagano: Indice 1078. Vgl. *Pagano* (wie zu Fink 97) 419–26.

Seit 1968 gibt das Vatikanische Archiv eine eigene Publikationsreihe heraus: Collectanea Archivi Vaticani, von der bisher 9 Bände erschienen sind.

Zum 100. Jahrestag der Öffnung des Vatikanischen Archivs erschien Il Libro del Centenario (Città del Vaticano 1982).

Die dem Vatikanischen Archiv angeschlossene Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica eröffnete 1980 mit einem Doppelband die Reihe Littera Antiqua.

Bemerkt sei noch, daß das Vatikanische Archiv 1964 einen eigenen (von der Vatikanischen Bibliothek unabhängigen) Eingang erhielt, was leider zur Folge hatte, daß die vom Archiv in die Bibliothek führende Tür für die Archivbenutzer geschlossen wurde.

Über das neue unter dem Cortile della Pigna angelegte, 1980 eingeweihte Archivmagazin berichtete ich in: Der Archivar 34 (1981) 422–24.

Kardinalseinkünfte und Kirchenreform

Von WOLFGANG REINHARD

Wenn sich die Diskussionen des 15. und 16. Jh.s über die Kirchenreform der römischen Kurie zuwenden, ist naturgemäß das Kardinalskollegium eines der wichtigsten Themen. Reform des Kardinalskollegiums, das bedeutet Sicherstellung der Würdigkeit seiner Mitglieder u. a. durch ein angemessenes Alter und Empfang der Weihen, das bedeutet Sicherstellung größtmöglicher Unabhängigkeit seiner Mitglieder von außerkirchlichen Instanzen, insbesondere im Hinblick auf den Einfluß der Fürsten auf die Papstwahlen, das bedeutet in engem Zusammenhang mit beiden anderen Gesichtspunkten aber auch Regulierung der Einkünfte der Kardinäle. Dabei kommen aber sofort Interessensgegensätze ins Spiel, in denen sich z. T. allgemeine historische Entwicklungstendenzen niedergeschlagen haben. Unabhängigkeit der Kardinäle von finanzieller Dotierung durch ihre heimatlichen Fürsten muß infolge der längst bestehenden päpstlichen Benefizienhoheit automatisch zu gesteigerter Abhängigkeit vom Papst führen; ein Zustand, der sich zwar durchgesetzt hat, der aber den zunächst innerhalb und außerhalb des Kardinalskollegiums weitverbreiteten aus dem konziliaren Zeitalter überkommenen Vorstellungen von einer quasi-kollegialen, aristokratischen Kirchenregierung durch Papst und Kardinalskollegium schroff widerspricht. Und was die Höhe der Bezüge angeht, so neigt das Kollegium eher dazu, eine nicht gerade knapp bemessene Untergrenze für die Einkünfte eines Kardinals festzusetzen – die Vorschläge des frühen 16. Jh.s bewegen sich zwischen 3000 und 12000 Dukaten[1]. Reformer hingegen interessieren sich je länger desto mehr eher für die Obergrenze eines Kardinalseinkommens, vor allem seit das Konzil von Trient allen Kirchenfürsten einen bescheidenen Lebensstil zur Pflicht gemacht und den üblichen aufwendigen Nepotismus der Prälaten untersagt hat[2]. Diese Bestimmungen bleiben bezeichnenderweise zunächst jedoch recht unscharf; erst in finanziell bedrängter Lage im 17. Jh. wird im Zusammenhang der formellen „Abschaffung" des päpstlichen Nepotismus 1692 die einstige Untergrenze von 12000 zur Obergrenze eines Kardinalseinkommens[3].

---

[1] Vgl. *D. S. Chambers,* The Economic Predicament of Renaissance Cardinals, in: Studies in Medieval and Renaissance History 3 (1966) 289–313, hier 294.

[2] Sessio XXIV de ref. 1, Sessio XXV de ref. 17. Vgl. *J. Birkner,* Das Konzil von Trient und die Reform des Kardinalskollegiums unter Pius IV., in: HJ 52 (1932) 340–355.

[3] Vgl. *W. Reinhard,* Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstante, in: ZKG 86 (1975) 145–185, hier 178.

Wer freilich vorschnell den Wunsch der Kardinäle nach einem gesicherten und nicht allzu knapp bemessenen Mindesteinkommen als *Avaritia* deklariert, wird trotz Verwendung der zeitgenössischen Terminologie[4] dem historischen Sachverhalt nicht voll gerecht. Dahinter steht nämlich nur in Ausnahmefällen das „bourgeoise" Interesse an Kapitalakkumulation und auch nicht ausschließlich das typisch frühneuzeitliche Interesse an der Ausstattung und dem Aufstieg der eigenen Familie, es spielen vielmehr dabei zusätzliche Gesichtspunkte eine Rolle, die auch aus kirchlicher Sicht Anspruch auf Legitimität erheben dürfen. Zum einen brachte die Übernahme der Rolle eines Kardinals die Verpflichtung zu erheblichen Aufwendungen mit sich. Auch persönliche Anspruchslosigkeit konnte davon nicht befreien. In einem Zeitalter, dem liberalitas und magnanimitas als Fürstentugenden galten, konnte sich ein „Fürst" oder auch nur „Senator" der Kirche nicht der Verpflichtung entziehen, einen standesgemäßen Aufwand zu treiben und dadurch, etwa durch Unterhalt eines Palastes und eines umfangreichen Hofstaates, zahlreichen Menschen, nicht zuletzt Künstlern und Wissenschaftlern, Arbeit und Brot zu geben[5]. Zum anderen aber entsprach die finanzielle Ausstattung von Neupromovierten, die nicht bereits über ein großes Privatvermögen oder reiche Pfründen verfügten, derartigen Anforderungen bisweilen ganz und gar nicht. Die krassen Einkommensunterschiede innerhalb des Kardinalskollegiums können durchaus als Skandal empfunden werden. Es ist also berechtigt, wenn Kardinäle sich von ihrem „Auftraggeber" Abhilfe erwarten. Eine Untersuchung der Kardinalseinkünfte, die den Gesichtspunkt der Kirchenreform im Auge behalten möchte, kann sich daher nicht nur auf die Herkunft und Höhe dieser Einkünfte beschränken, sondern muß auch nach der Entwicklung der Einkommensunterschiede im Kollegium der Kardinäle fragen.

Daß die Übereinstimmung von Reformtheorie und Kurienwirklichkeit in diesem Bereich bisher kaum geprüft wurde, liegt aber nicht nur an der Scheu vor den Ergebnissen, die angesichts des Lebensstils im barocken Rom zu erwarten sind, sondern auch an der äußerst unbefriedigenden Quellenlage. Da die Bestandteile eines Kardinalseinkommens völlig verschiedener Herkunft sein können, sind sie durch die Erschließung bestimmter Quellenbestände nicht vollständig für alle Kardinäle zu erfassen, von der Lückenhaftigkeit derartiger Quellenbestände einmal ganz abgesehen[6]. Und wenn wir einmal vollständiges Material über die Finanzen eines Kardi-

4 Wie sie uns etwa bei dem humanistischen Reformkardinal Jacopo Sadoleto (1477–1547) begegnet, vgl. *W. Reinhard,* Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoleto, Paolo Sadoleto, Jacopo Sacrati und Francesco Sadoleto 1517–1596 (Münster 1966) 20 f.

5 *Chambers* (Anm. 1) 290–294, nicht zuletzt nach *Gregorio Cortese,* De Cardinalatu (1510).

6 *Chambers* (Anm. 1) passim.

nals besitzen, handelt es sich nicht nur um einen besonderen Glücksfall, sondern außerdem noch um einen atypischen Fall, dessen Untersuchung zu keinen verallgemeinerungsfähigen Ergebnissen führt[7]. Für das gesamte Kollegium bleiben wir einstweilen noch auf Zufallsfunde angewiesen, die freilich das Dunkel bisweilen doch etwas zu erhellen vermögen.

Einige Informationen verdanken wir der Gewohnheit der Päpste, in besonders kritischen Situationen die Kardinäle zur Kasse zu bitten. So hat Alexander VI. im Jahre 1500 zur Finanzierung einer Türkenflotte der Kurie eine zehnprozentige Sonderabgabe auferlegt. In diesem Zusammenhang entstand eine Aufstellung der Einkünfte der Kardinäle, die uns erhalten blieb und bereits von Pastor[8] und Delumeau[9] herangezogen wurde. Pius V. schlug 1571 in seinem Türkenkrieg denselben Weg ein. Das entsprechende Dokument wurde von Hewelt entdeckt[10] und ebenfalls von Delumeau ausgewertet[11]. Auf beide Quellen werden wir noch zurückkommen. Zunächst aber soll ein entsprechendes Dokument von 1606 behandelt werden. Als in diesem Jahr eine kriegerische Auseinandersetzung mit Venedig unvermeidbar schien[12], entschloß sich Papst Paul V., bei genuesischen Finanziers eine Anleihe von 3 Millionen scudi aufzunehmen. Das war faktisch nur noch möglich durch Schaffung neuer Staatsschuldentitel, der sog. Luoghi di Monti, für diesen Betrag, die dem Finanzkonsortium zur Weiterveräußerung und als erste Sicherheit zu übergeben waren. Die Luoghi der päpstlichen Monti waren damals eine beliebte Geldanlage; dennoch war für hinreichend raschen Absatz von 30 000 Stück eine Verzinsung zu mindestens 7 % erforderlich. Ferner wurden zum Anlaufen der Tilgung weitere 40 000 scudi benötigt, zusammen also 250 000 scudi im Jahr, die vom Papst aufzubringen waren. Die Verschuldung des Papsttums hatte aber längst ein solches Ausmaß erreicht, daß weder Kammer noch Datarie diese Summe zusätzlich aufbringen konnten. So blieb nur die Möglichkeit, die Verzinsung und Tilgung dieser Riesenanleihe durch neue Steuern in Kirche und Kirchenstaat zu sichern[13]. In diesem Zusammenhang wurden die Kardinäle veranlaßt, den zehnten Teil ihrer kirchlichen Einkünfte zu diesem Zweck zur Verfügung zu stellen. Eine solche Besteuerung von Pfründen hatte aber

---

7 So die Untersuchung der Finanzen des Kardinalnepoten Scipione Borghese 1605–33 durch den Verfasser und neuerdings erheblich gründlicher durch Volker Reinhardt.

8 *L. von Pastor,* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 3 (Freiburg [11]1955) 551 f.

9 *J. Delumeau,* Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle, 2 Bde. (Paris 1957–59) Bd. 1, 450 f.

10 *A. E. Hewelt,* An Assessment of Italian Benefices Held by the Cardinals for the Turkish War of 1571, in: English Historical Review (1915) 488–499.

11 *Delumeau* (Anm. 9) Bd., 2, 453 f.

12 Vgl. *Pastor* (Anm. 8) Bd. 12, 82–130.

13 Vgl. *W. Reinhard,* Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621), 2. Bde. (Suttgart 1974) Bd. 1, 13 f.

denselben Nachteil wie eine neue Steuer im Kirchenstaat: Das Geld kam nicht rasch genug herein. Daher wurde der geschickte Weg gewählt, daß die Kardinäle zur „Vorfinanzierung" ihrer „Steuerschuld" dem Papst ihren Anteil an den in Rom fälligen gemeinsamen Einkünften des Kardinalskollegiums, die sogenannte distribuzione del cappello, im wesentlichen wohl den Anteil der Kardinäle an den Servitien, abtraten und dazu für eventuell erforderliche Ergänzungszahlungen gutsagten. Die Kardinäle hatten einzeln entsprechende schriftliche Verpflichtungserklärungen abzugeben, die nicht im Original, wohl aber in einem sehr sorgfältig angefertigten Register im Fondo Borghese des Vatikanischen Archivs erhalten sind[14]. Da alle 37 Kardinäle, die eine solche Erklärung abgegeben haben, mit Ausnahme Lorenzo Bianchettis die Summe ihrer kirchlichen Einkünfte als Berechnungsgrundlage des Zehnten erwähnen und eine ganze Reihe darüber hinaus ihre sämtlichen Pfründen und Pensionen mit dem jeweiligen Ertrag einzeln aufzählen, ergibt sich ein ziemlich guter Einblick in die Bezüge der Mitglieder des Kollegiums.

Außerdem ist der Text deswegen von Interesse (und wird daher im Anhang ediert), weil es sich um individuelle Äußerungen handelt, die zum Bild der Personen beizutragen vermögen. Eine Reihe von Kardinälen legt trokken und genau regelrechte „Steuererklärungen" vor, besonders Pinelli, Giustiniani, Cinzio Aldobrandini, Borghese, Montelparo und Toschi. Andere begnügen sich mit globaler Angabe des als Zehnten fälligen Betrags und der Zahlungsverpflichtung, wie z. B. die beiden Peretti-Kardinäle, während die meisten anderen, die so summarisch vorgehen, nicht nur die Gesamtsumme der Einkünfte ausdrücklich nennen, sondern darüber hinaus bestimmte Benefizien oder Pensionen als Sicherheit für den zu leistenden Betrag angeben; so z. B. Visconti, Sauli oder Conti. Verschuldung wird im eigenen Interesse zur Sprache gebracht von Cesi, Sforza und anscheinend auch Cinzio Aldobrandini. Reichlich summarische Erklärungen wie diejenige Colonnas oder unklare wie bei Paravicini sind m. E. nicht als Versuch zur Verschleierung der Einkommensverhältnisse zu werten, denn Konfusion begegnet uns auch in jenen interessanten Fällen, wo Kardinäle sich nicht nur bereit erklären, Gut und Blut für den Heiligen Stuhl zu opfern, sondern konkret weitere Zahlungen zu leisten, wie Bellarmin und Baronius, oder wo bereits freiwillig mehr als das vorgesehene Zehntel geleistet wird wie von Zapata, Sfondrato und anscheinend auch Bianchetti. Vermutlich dürfen wir diese Gruppe mit den zelanti identifizieren. Widerstand ist in dem Dokument nur schwer festzustellen; vielleicht noch am ehesten dort, wo von Bandino, Pio und Deti die Zahlungsbereitschaft ausdrücklich auf das Folgejahr 1607 eingeschränkt wird. Dieser Vorbehalt brauchte aber

14 Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borghese I 537; s. Anhang.

nicht zum Problem zu werden, denn mit der Versöhnung mit Venedig im Frühjahr 1607 konnte die Operation rückgängig gemacht werden.

Diesem Dokument aus den Anfängen Pauls V. können wir eine Quelle aus den letzten Jahren des Ponifikats gegenüberstellen, die sich unter persönlichen Papieren dieses Papstes gefunden hat[15]. Zwischen Oktober 1616[16] und Oktober 1618[17] ließ er sich eine Aufstellung anfertigen, die zeigt, welche Benefizien und Pensionen von ihm an Kardinäle verliehen worden sind. Teilweise eigenhändig hat er diese Liste bis 1620 fortgeführt und vervollständigt. Da es sich in erster Linie um von Paul V. selbst kreierte Kardinäle handelt, kann in den meisten Fällen die Möglichkeit eines bereits vorhandenen Pfründenbesitzes vernachlässigt werden. 1606 hatte es nur wenige Neukreationen im Kollegium gegeben, nach 1616 dominieren sie. Doch obwohl aus diesem Grund nur wenige Personen in beiden Listen auftauchen, gibt es doch einige interessante Überschneidungen, die den parallelen Ausdruck der beiden Verzeichnisse in der folgenden Tabelle rechtfertigen.

Tabelle 1

Die kirchlichen Einkünfte von Kardinälen in den Jahren 1606 und 1618–1620

Legende:

A. = Abtei oder anderes Kloster als Kommende
Be., Ben. = einfaches Benefizium, einfache Benefizien
Pe. = Pension auf ein Bistum, ein Kloster, eine Pfarrei, einfache Benefizien oder unspezifizierte kirchliche Einkünfte Spaniens
Pi. = Pieve = Pfarrei
Pr. = Priorat, Präzeptorei, Propstei (wobei nicht festgestellt wurde, ob es sich um monastische oder säkulare, um selbständige oder um abhängige Stellen in einem Verband handelt)

Ortsnamen bzw. der jeweils letzte Ortsname beziehen sich auf die betreffende Diözese.
Ortsnamen ohne Zusatz bezeichnen Bistümer, deren Inhaber der betreffende Kardinal ist oder dessen Ertrag ihm reserviert ist.
Die Jahreszahlen beziehen sich auf die Dauer der Mitgliedschaft im Kardinalskollegium.

---

15 Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borghese II 31/32 fol. 264–268.

16 T. p. q. Kardinalskreation vom 19. September 1616.

17 T. a. q. Tod des im Verzeichnis enthaltenen Kardinals Vendramin am 7. Oktober 1618. Da die Kardinäle aber bereits bei Anlage der Aufzeichnung recht gut ausgestattet waren, kann getrost eher 1618 als 1616 oder 1617 als Datum angenommen werden.

1606	1620
Domenico Pinelli 1585–1611	
A. Taglieto	1 500
A. S. Benedetto Bisignano	1 000
Pr. S. Giacomo Colombaro	1 500
Pr. S. Marta	500
Pr. Città di Castello	500
Pe. Trefontane	1 000
	6 000
Benedetto Giustiniani 1586–1621	
A. S. Eufemia Padua	2 000
A. S. Giovanni Città della Pieve	1 000
Pr. S. Maria Savona	1 000
Pe. Mantua	1 000
Pe. Trefontane	1 000
Pe. Nonantula	2 000
A. S. Pancratio Todi	500
	8 500
Cinthio Aldobrandini 1592–1610	
Pe. Trefontane	1 200
Pe. Imola	600
Pe. Spoleto	180
Pe. Padua	2 000
Pe. Viterbo	2 200
Pe. S. Pietro de Vibaldon Mailand	1 500
Pe. Archidiak. Piacenza	240
Pe. Archidiak. Talavera	1 800
Pr. S. Maria Varese	600
Pr. S. Andrea Padua	530
A. Monte delle Croce Padua	300
A. S. Maria Mantua	1 300
A. SS. Pietro e Andrea di Rivalta Turin	1 000
Pr. S. Giovanni Alessandria	1 500
Pönitentiarie	4 000
	20 500 [18]

[18] Die Angaben beziehen sich nur auf Sicherheiten und sind anscheinend nicht vollständig; daher ergibt die Addition eine geringere Summe als die angegebene.

1606		1620
Bartolomeo Cesi 1596–1621		
Pe. S. Benedetto Salerno	500	
u. a.		
	5000	
Scipione Borghese 1605–33		
Pe. Jesi	1200	
A. Ognisanti Cremona	800	
A. Caramagna Piemont	1000	
A. Dolciago	2000	
A. Comignago	1000	
A. Brindisi	1000	
AA. Salerno, Sagittario, Tropeia	1500	
Pe. Subiaco	200	
Pi. Musciano Jesi	200	
Pe. Carpentras	1000	
Pe. Neapel	2000	
Pe. Montefiascone	1000	
Pe. Parenzo	800	
	13700	
Alfonso Visconti 1599–1608	7000	
Mariano Pierbenedetti 1589–1611		
A. Mendola		
Be. S. Natoglia Camerino		
Be. Cingoli Fermo		
u. a.		
	6000	
Antonio Sauli 1587–1623		
Pe. Aleria	1000	
u. a.		
	3000	
Carlo Conti 1604–15		
Ancona	4700	
div. Benefizien	100	
	4800	
Ottavio Paravicini 1591–1611		
Pe. Alessandria	2000	

1606		1620	
Pe. Barletta	2000		
A. Caor	500		
A. Tarent	500		
A. Messina	500		
	5500 [19]		
Pompeo Arigone 1596–1616			
A. S. Giovanni della Rocca			
Benevent			
u. a.			
	5500		
Roberto Bellarmino 1599–1621			
Pr. S. Andrea	1000		
A. S. Benedetto	300		
Pe. Pr. Cremona			
u. a.			
	5200		
Ottavio Bandini 1596–1624			
Pe. Florenz	1000	weitere Pension(en)	1000
u. a.			
	10000		
Innocenzo del Bufalo 1604–10			
Pe.	1000		
A. S. Giovanni Benevent	1000		
Pr. S. Andrea Padua	–		
	2000		
Cesare Baronio 1596–1607			
A. S. Gregorio Rom	1000		
A. Veticano e Aspaia	1000		
Pe. Carpentras	1000		
u. a.			
	4500		
Gregorio Montelparo 1589–1611			
Pe. S. Maria in Cosmedin			
Ravenna	1000		
Pe. Tricarico	1000		

[19] Die durch Multiplikation der Zehntbeträge mit 10 gewonnenen Angaben zum Ertrag sind aufgrund des Textes anfechtbar, vgl. Anhang.

1606

Pe. Toledo	1 000
Pe. Burgos	1 000
Pe. A. S. Pietro Sorrent	200
Pe. Pr. Ciambri	200
	4 400

Carlo Emanuele Pio 1604–41

A. S. Benedetto Bari	900
	900

Giovanni Battista Deti 1599–1630

Pe. Pr. S. Giovanni Alessandria u. a.	
	4 000

Paolo Sfondrato 1590–1618

	19 000

Anselm Marzato 1604–07

Pe. Italien	1 000
Pe. Spanien	1 800
	2 800

Domenico Ginnasi 1604–39

Siponto	900
	900

Marcello Lante 1606–52

	–

Girolamo Bernerio 1586–1611

Pe. Squillace	1 000
u. a.	
	7 000

Orazio Maffei 1606–09

Pe. Pr. della Ghiara Verona	750
Pe. Pi. Lammati Lucca	150
	900

1620

weitere Pension(en)	2 000

Pe. Kanonikat Calgari	750
Pe. Conza	1 000
Ben. Todi	750
Todi	2 000
Pe. Catanzaro	1 380
Pe. Piacenza	1 000
	6 880

1606		1620	
Francesco Maria Tarugi 1596–1608	4 000		
Franceso Maria dal Monte 1588–1627	6 300	weitere Pension(en)	1 000
Domenico Toschi 1599–1620			
Pe. Montefiascone	900		
Pe. Aldobrandini	1 000	weitere Pension(en)	1 000
Tivoli	500		
Pe. Narni	500		
A. S. Maria Bomignago	600		
Pr. S. Antonio	300		
	3 800		
Lorenzo Bianchetti 1596–1612			
Pe. S. Giovanni Alessandria	1 000		
	?[20]		
Geronimo Pamphili 1604–10			
Pe. Taverna	1 000		
Francesco Sforza 1583–1624 A. S. Lorenzo fuori le mura u. a.	7 000		
Odoardo Farnese 1591–1626	30 000		
Alessandro Montalto 1585–1623	100 000		
Andrea Peretti 1596–1629	4 500	weitere Pension(en)	800
Antonio Zapata 1604–35	15 000		

[20] Keine Gesamtsumme angegeben; Rückrechnung nicht möglich, da Bianchetti offensichtlich mehr als 10 % geben möchte.

1620

Flaminio Piatti 1519–1613

Pe. Tortana	400
u. a.	
	5 000

Ascanio Colonna 1586–1608

	30 000 [21]

Serafino Olivier-Razali 1604–09

	2 000

Maffeo Barberini 1606–23

Pe. Cremona	1 000
Pe. Chieti	1 000
Pe. Spoleto	500
A. . . .[22]	1 500
A. Ferentillo	500
Pe. Arezzo	1 000
	5 500

Giovanni Garzia Millino 1606–29

Pe. Pavia	1 000
Pr. S. Pietro Pavia	600
Imola	3 500
A. Capua	700
Pe. Arezzo	500
	6 300

Michelangelo Tonti 1608–22

Pr. Vangadizza und S. Croce	750
A. Padua	1 500
Pe. Padua	1 000
A. Lucca	900
Pr. Mazara	225
A. Tarent	750
A. S. Agatha de'Goti	450
Pe. Canea auf Kreta	500
Cesena	2 000
kleiner Ben und Pen.	900
	7 175

[21] Wahrscheinlicher Betrag.

1620

Fabrizio Verallo 1608–24	
A. S. Pietro Aqui	800
A. S. Nicolò Capaccio	300
Pe. Pavia	300
A. Pavia	600
Pe. Capaccio	1 000
Pe. Avellino	500
Pe. Pesaro	500
5 einfache Ben.	450
Pe. Toledo	750
Pe. A. Ferentino	900
S. Severo	800
	6 900
Giovanni Battista Leni 1608–27	
A. Fermo	800
Pr. Vercelli	750
Pe. Avellino	500
A. Chieti	375
2 einfache Ben. Sora	375
Pe. Isola	1 000
Ferrara	4 000
Pr. Borgo S. Donnino	200
	8 000
Luigi Capponi 1608–59	
Pe. Pavia	1 000
A. S. Pietro Florenz	900
Pr. S. Silvestro Ferrara	1 200
Pe. Pisa	1 000
A. Ferentino	500
Pe. Arezzo	1 000
	5 600
Domenico Rivarola 1611–27	
Pe. Viterbo	800
Pe. A. Sassovivo Foligno	500
A. Rimini	500
A. Amalfi	520
Pe. Pisa	1 000
A. Ferentino	750
Pe. Kanonikat Sevilla	560

1620

Nazareth	1 000
Pi. S. Agatha	700
	6 330

Metello Bichi 1611–19

Pe. A. Sassovivo Foligno	500
3 einfache Ben. Arezzo, Florenz, Pistoia	400
A. S. Crispin Faenza	800
A. Vallombros. Siena	200
A. Roccacontrada	400
A. S. Fortunat Benevent	300
Pe. A. Arezzo	200
Siena	2 500
Pe. Massa	900
Pe. Dekanat Toledo	700
	6 900

Pietro Paolo Crescenzi 1611–45

Pe. Sassovivo Foligno	500
Pe. Viterbo	800
Pr. Buxeto Cremona	700
Pr. Cremona	170
Be. Cremona	500
A. Policastro	260
Pr. S. Severino	150
Pe. Pr. Brescia	500
Rieti	1 500
Pr. S. Antonio Mirandola	300
Be. Neapel	300

Giacomo Serra 1611–23

Pe. Sassovivo Foligno	300
A. Mileto	350
Pe. Ben. Tortosa u. Sevilla	1 500
A. Novara	1 365
Pe. Rossano	500
Loreto	2 300
Pe. A. Otranto	800
Pe. Sakristan Totosa	280
	7 345

1620

Filippo Filonardi 1611–22	
Pe. Larino	600
Pe. Viterbo	500
Pe. Larino	400
A. Mileto	430
Pe. Kanonikat Sevilla	1 300
Be. Remona	450
Pr. S. Antonio Fabriano	300
Pe. Bari	500
Pe. Parma	1 000
A. S. Perpetua Faenza	1 000
	6 230
Orazio Lancellotto 1611–20	
Pe. Viterbo	600
A. Mileto	300
Be. Perugia	430
Pe. Adria	500
Pe. Rossano	500
Pe. Brescia	500
Pe. Parma	1 000
Pe. Nola	1 300
Ben. Teramo	150
Pe. Spanien	500
	5 780
Agostino Galamini 1611–39	
Pe. Tortona	600
A. Tropea	300
A. Chieti	300
Pe. Neapel	1 000
Pe. Parma	1 000
A. Canossa	300
A. Tortona	850
Pe. Bergamo	500
A. Sorrent	200
Pe. Spanien	725
Be. Alatri	300
Pe. Piacenza	500
	7 075

Decio Carafa 1611–26	
A. Neapel	700
A. Salerno	350
A. Anglona	220
Neapel	9000
	10270
Felice Centini 1611–41	
Pe. Adria	1000
Pe. A. . . .[22]	650
Mileto	6000
A. Mileto	500
Macerata	1700
	9850
Tiberio Muti 1615–36	
Be. Mailand	400
Pe. Novara	1000
A. Monza	800
Ben. Aversa	750
A. SS. Simon e Juda Novara	900
Pe. Cuenca	500
Viterbo	1500
Pe. Novara	500
	6350
Giulio Savelli 1615–44	
Ancona	2000
Pe. Novara	1000
Pe. Benevent	1000
A. Ripalta Turin	923
A. Recanati	700
	5623
Alessandro Orsini 1615–26	
A. Siponton	3000
A. Mirabello Avellino	1052
Pe. Piacenza	2000
A. Folina Ceneda	350
	6402

22 Vorlage unleserlich.

Roberto Ubaldini 1615–35	
Pr. Pistoia	1 000
A. Filarete Mileto	1 200
Pr. Humiliat, Mailand	1 150
A. Reggio	700
Montepulciano	1 600
	5 650

Francesco Vendramin 1615–18	
Pr. Padua	1 000
Pe. Be. Treviso	200
Pe. Kanonikat Bergamo	100
Pe. A. Chiaravalle	500
Pe. Malteserpr. Venezien	450
	2 250

Alessandro Ludovisi 1616–21	
Pe. Aiazzo	1 000
Pe. Anglona	675
Ben. Gerace und Lucca	1 020
A. des Cardello	700
Pe. Lipari	200
Pe. Cuenca	500
Bologna (Rest)	2 000
A. Melfi	600
Pe. Anglona	325
	7 020

Ladislao d'Aquino 1616–21	
Pe. Aversa	1 000
Pe. Anglona	675
A. S. Adriano Brindisi	940
Pe. Sarno	400
A. S. Angelo Cornachiano	400
Pe. Anglona	325
A. Roccacontrada	335
A. S. Fortunato Benevent	338
Pe. Novara	500
	4 913

Matteo Priuli 1616–24	
Pe. A. Mandriola	1 200
Gubbio	1 000
Pe. Pr. S. Nazaro Brescia	500
Ben. Nocera, Verona, Padua	1 040
Pr. S. Spirito u. a. Ben.	500
Pe. Corfu	450
Pe. Arcipretato Alfianello Brescia	200
Pr. Verona	150
Pe. Kanonikat Padua	650
Pr. Malteser	...[22]
Pi. S. Fidenzo Padua	...[22]
	7 380

Pietro Campori 1616–43	
Pe. Aiazzo	300
Pe. Lodi	500
Pe. Pr. Barletta	1 650
Be. Borgo S. Donnino	200
Be. Spanien	1 000
Ben. Aqui	400
A. Caramagna	1 050
2 Ben. Spoleto u. ...[22]	550
A. Benevent	300
Pe. Pr. Cremona	600
	6 725

Scipione Cobelluzzi 1616–26	
Pe. Caserta	1 000
Pe. Pr. Barletta	1 000
Pe. Spanien	1 000
A. Larino	250
Ben. Teramo	400
Pe. A. S. Adriano Brindisi	600
Pe. Chiaravalle	300
Be. Squillace	130
Pe. Pi. S. Agatha Faenza	500
Pr. S. Severina	300
Pe. Piacenza	500
	5 980

Da beide Verzeichnisse keineswegs alle Kardinäle umfassen, muß vor der Auswertung geprüft werden, welche Personen fehlen, was die Gründe für deren Nichtberücksichtigung sein könnten und was dies für die Ergebnisse unserer Untersuchung bedeutet.

Im Oktober 1606 gab es nach meiner Berechnung 70 Kardinäle[23], von denen 37 in unserer Liste auftauchten. Von den restlichen 33 waren 12 sogenannte *nazionali*, 6 Franzosen, 2 Spanier, 2 „Deutsche", 1 Pole, 1 Este, die nicht in Rom residierten und schon deswegen nicht ohne weiteres zu dieser Abgabe herangezogen werden konnten, selbst wenn politische Erwägungen keine Rolle gespielt haben sollten. Kardinal Odoardo Farnese allrdings, der von Haus aus auch zu dieser Gruppe zu rechnen wäre, hat sich brieflich freiwillig an der Aktion beteiligt, ein Schritt, der vermutlich mit seinem Bruder, dem Herzog, abgestimmt war. Das Fehlen der übrigen 21 Kardinäle ist höchstwahrscheinlich auf deren Abwesenheit aus Rom zurückzuführen. Von den 1606 Neupromovierten weilte Millino noch als Nuntius in Madrid, Barberini in Paris, Caetani als Legat in Ravenna, von Federico Borromeo und Acquaviva dürfen wir unterstellen, daß sie sich in ihren Bistümern Mailand und Neapel aufhielten. Eine Weiterführung der Aktion hätte vermutlich zur Ergänzung der Aufstellung um die noch Fehlenden geführt. Ob auch Pietro Aldobrandini dabeigewesen wäre, der sich inzwischen als Hauptgegner des Borghese-Papstes profiliert hatte und im Rufe stand, als Erzbischof von Ravenna allzu gute Beziehungen zu Venedig zu unterhalten? Er befand sich damals mit seinem Neffen Kardinal Silvestro Aldobrandini in Ravenna; sein mit ihm verfeindeter Vetter Cinzio und sein römischer Platzhalter Domencio Ginnasi jedenfalls haben ihren Beitrag geleistet. Insgesamt dürfen wir die Aufstellung aber doch infolge ihres Charakters einer „Momentaufnahme" der in Rom Anwesenden als einigermaßen repräsentativ für den Kreis der Kurienkardinäle ohne die nazionali betrachten.

Etwas anders verhält es sich im zweiten Fall. Im Januar 1620 zählte das Kollegium 64 Mitglieder[23], von denen nur 24 von unserer Aufstellung vollständig erfaßt werden. Dazu kommen zwei Kardinäle, die 1618 bzw. 1619 starben: Francesco Vendramin und Metello Bichi. Von fünf weiteren Kardinälen (del Monte, Bandini, Peretti, Tosco, Pio) wird wenigstens der Zugewinn an Einkünften angegeben, so daß wir durch Addition dieses Betrages zu dem 1606 angegebenen mit hoher Wahrscheinlichkeit ihre kirchlichen Einkünfte für 1620 errechnen können. Von den fehlenden 35 sind 17 nazionali: 5 Franzosen, 5 Spanier, 3 Deutsche, je 1 Farnese, Este, Savoyer und Medici. Bei den übrigen 18 handelt es sich um sämtliche überlebende Kardinäle, die von den Vorgängern Pauls V. erhoben worden waren, fer-

23 Nach Hierarchia Catholica Bd. 4 (1592–1667) (Münster 1935).

ner um seinen Neffen Scipione Borghese, einkommensmäßig ein Sonderfall. Vollständig erfaßt wird der Kreis der von Paul kreierten Kurienkardinäle, auch wenn sie inzwischen residierende Bischöfe geworden sein sollten. Die Repräsentativität für das Gesamtkollegium ist also geringer, die Genauigkeit für die Gruppe der Borghese-Kardinäle aber nahezu vollkommen. Wenn sich irgendwo Indizien für eine bewußte Ausstattungspolitik ermitteln lassen, dann hier.

Wir sind also gezwungen, unsere Untersuchung auf den Kreis der Kurienkardinäle einzuschränken und den an und für sich höchst interessanten Kreis der nazionali beiseite zu lassen. Für die Frage, wieweit die Kurie Reformvorstellungen realisiert, ist diese Einschränkung jedoch eher ein Gewinn. Für die weitere Untersuchung ordnen wir die in den Verzeichnissen für 1606 und 1618–20 enthaltenen Kardinäle nach der Höhe ihres kirchlichen Einkommens (Tabellen 4 und 5). Zum Vergleich werden nach Delumeau[24] entsprechende Tabellen für die Jahre 1500 und 1571 angefertigt (Tabellen 2 und 3). Im Interesse der Vergleichbarkeit waren drei Eingriffe in das von Delumeau mitgeteilte Material erforderlich: 1. wurden auch aus diesen Listen die m. E. eindeutig identifizierbaren nazionali ausgeschieden (die riesigen Einkünfte eines Kardinals von Lothringen im Jahre 1571 wären ja geeignet, die Ergebnisse erheblich zu verzerren), 2. wurden die für 1500 in Golddukaten angegebenen Werte mit Hilfe der von Delumeau errechneten Feinsilberwerte zum 1566–1684 gültigen Münzfuß von 2,94 g Feinsilber pro *giulio* in *scudi di moneta* umgerechnet, 3. wurde die Rest-Tabelle für 1571 ebenfalls nach Einkommenshöhe geordnet.

Tabelle 2

Einkünfte von Kardinälen im Jahre 1500

	Golddukaten	*kg Feinsilber*	*scudi moneta*
Ascanio Sforza	30000	1168,170	34344
Giulano della Rovere	20000	778,780	22896
Sansoni	18000	700,902	20607
Zeno	15000	584,085	17172
Sanseverino	13000	506,207	14882

24 *Delumeau* (Anm. 9) Bd. 1, 451–452a.

	Golddukaten	*kg Feinsilber*	*scudi moneta*
Giovanni Michiel	12000	467,268	13738
Geronimo Basso	11000	428,329	12593
Caraffa	10000	389,390	11448
Domenico della Rovere	10000	389,390	11448
Cibo	10000	389,390	11448
Pallavicino	10000	389,390	11448
Juan Borja	10000	389,390	11448
Orsini	10000	389,390	11448
Lopez	10000	389,390	11448
Lodovico Borja	10000	389,390	11448
Piccolomini	9000	350,415	10303
San Giorgio	8000	311,512	9158
Mila	8000	311,512	9158
Grimani	7000	272,583	8014
Medici	6000	233,634	6869
Peraudi	3000	116,817	3434
Francesco Borja	3000	116,817	3434
Vera	3000	116,817	3434
Ferrari	3000	116,817	3434
Colonna	3000	116,817	3434
Farnese	2000	77,878	2290
Cesarini	2000	77,878	2290
Podocataro	2000	77,878	2290
Serra	2000	77,878	2290
De Castro	2000	77,878	2290

Tabelle 3

Einkünfte von Kardinälen im Jahre 1571

	scudi moneta	*kg Feinsilber*
Alessandro Farnese	76750	2256,450
Lorenzo Strozzi	25900	761,460
Mark Sittich von Hohenems	24124	709,245
Alessandro Sforza	21850	642,390
Carlo Borromeo	19430	571,242

	scudi moneta	*kg Feinsilber*
Giovanni Morone	13838	406,387
Michele Bonelli	11000	323,400
Nicolò Caetani	10280	302,232
Gabriele Paleotto	9425	227,095
Marcantonio Colonna	8500	249,900
Fulvio Corneo	7950	233,730
Giacomo Savelli	7500	220,500
Girolamo di Coreggio	7000	205,800
Gian Francesco Gambara	7000	205,800
C. Grassi	6800	201,920
Inigo d'Avalos	6567	193,069
Scipione Rebiba	6500	191,100
Delfino	6000	176,400
Guido Ferreri	5500	161,700
Cornaro	5000	145,200
Alfonso Gesualdo	4800	141,120
P. Burali	4784	140,645
Flavio Orsini	4680	137,592
Giovanni Antonio Serbelloni	3886	113,660
Antonio Caraffa	3863	113,572
Marcantonio Bobba	3795	111,573
Giampaolo Chiesa	3645	107,163
Giovanni Francesco Comendone	3626	106,604
Girolamo Rusticucci	3500	102,900
Giustiniani	3000	88,200
Guglielmo Sirleto	2615	76,881
Girolamo Simoncelli	2600	76,440
Ptolemeo Gallio	2480	72,912
Ricci di Montepulciano	2435	71,589
Marcantonio Maffei	2325	68,355
P. Cesi	2320	68,208
Giovanni Aldobrandini	2200	64,680
Santacroce	2000	58,800
Crivelli	2000	58,800
Monte	2000	58,800
Ugo Boncompagni	1982	58,720
Francesco Alciato	1500	44,100
Giulio Acquaviva	1445	42,483
B. Lomellino	1300	38,220
Marcantonio Amulio	1075	31,605
Felice Peretti	850	24,990
Archangelo dei Bianchi	510	14,994

Tabelle 4

Einkünfte von Kardinälen im Oktober 1606

	scudi moneta	*kg Feinsilber*
Alessandro Montalto	100 000	2 940,00
Odoardo Farnese	30 000	882,00
Ascanio Colonna	30 000	882,00
Cinzio Aldobrandini	20 500	602,70
Paolo Sfondrato	19 000	558,60
Antonio Zapata	15 000	441,00
Scipione Borghese	13 700	402,78
Ottavio Bandini	10 000	294,00
Benedetto Giustiniani	8 500	249,90
Francesco Sforza	7 000	205,80
Geronimo Bernerio	7 000	205,80
Alfonso Visconti	7 000	205,80
Francesco Maria de Monte	6 300	185,22
Domenico Pinelli	6 000	176,40
Mariano Pierbenedetti	6 000	176,40
Ottavio Paravicini	5 500	161,70
Pompeo Arigoni	5 500	161,70
Roberto Bellarmino	5 200	152,88
Flaminio Piatti	5 000	147,00
Bartolomeo Cesi	5 000	147,00
Carlo Conti	4 800	141,12
Cesare Baronio	4 500	132,30
Andrea Peretti	4 500	132,30
Gregorio Montelparo	4 400	129,36
Francesco Maria Tarugi	4 000	117,60
Giovanni Battista Deti	4 000	117,60
Domenico Tosco	3 800	111,72
Antonio Sauli	3 000	88,20
Anselmo Marzato	2 800	82,32
Serafino Olivier-Razali	2 000	58,80
Innocenzo del Bufalo	2 000	58,80
Geronimo Pamphili	1 000	29,40
Domenico Ginnasi	900	26,46
Carlo Emanuele Pio	900	26,46
Orazio Maffei	900	26,46
Marcello Lante	–	–,–

Tabelle 5

Einkünfte von Kardinälen zwischen Oktober 1618 und Januar 1620

	scudi moneta	*kg Feinsilber*
Ottavio Bandini[25]	11 000	323,400
Decio Carafa	10 270	301,938
Felice Centini	9 850	289,590
Giovanni Battista Leni	8 000	235,200
Matteo Priuli	7 380	216,972
Agostino Galamini	7 345	215,943
Francesco Maria de Monte[25]	7 300	214,620
Michelangelo Tonti	7 175	210,945
Filippo Filonardi	7 075	208,005
Alessandro Ludovisi	7 020	206,388
Metello Bichi	6 900	202,860
Fabrizio Verallo	6 900	202,860
Marcello Lante	6 880	202,272
Pietro Paolo Crescenzi	6 780	199,332
Pietro Campori	6 725	197,715
Alessandro Orsini	6 402	188,219
Tiberio Muti	6 350	186,249
Domenico Rivarola	6 330	286,102
Giovanni Garzia Millino	6 300	185,220
Giacomo Serra	6 220	182,868
Scipione Cobelluzzi	5 980	175,815
Orazio Lancellotti	5 780	169,932
Roberto Ubaldini	5 650	166,110
Giulio Savelli	5 623	165,316
Luigi Capponi	5 600	164,640
Maffeo Barberini	5 500	161,700
Andrea Peretti[25]	5 300	155,820
Ladislao d'Aquino	4 913	144,442
Domenico Tosco[25]	4 800	141,120
Carlo Emanuele Pio[25]	2 900	85,260
Francesco Vendramin	2 250	66,150

[25] Betrag durch Addition der bis 1620 verliehenen Pensionen zu dem 1606 angegebenen Wert ermittelt.

Die quantitative Auswertung erbringt folgende Roh-Ergebnisse (in scudi di moneta bzw. Prozent):

Tabelle 6

	1500	1571	1606	1618–20
arithmetisches Mittel	9998	7620	9880	6532
Median	10303/11448	3886	5200	6402
Modus	11448	2000–2900	4000–4900	6000–6900
Standard-abweichung	7100	11773	5378	808
Variations-koeffizient	71 %	65 %	55 %	12 %

Auf den ersten Blick ist zu erkennen, daß die letzte Liste aus dem Rahmen der übrigen fällt: Standardabweichung und Variationskoeffizient sind niedrig, die drei Mittelwerte liegen auffallend nahe beisammen. Man kann ohne weiteres feststellen: Ein Borghese-Kardinal bezieht gegen Ende des Pontifikats ein Standardeinkommen aus Benefizien und Pensionen von ca. 6500 scudi moneta, ein Zustand, der, wie die betr. Quelle zeigt, offensichtlich vom Papst bewußt angestrebt und hergestellt wurde!

In allen drei Fällen zeigen hohen Standardabweichungen und Variationskoeffizienten eine sehr viel ungleichmäßigere Zusammensetzung an. Doch unterscheidet sich die Liste aus dem Jahr 1500 dadurch von den übrigen, daß hier trotzdem die drei Mittelwerte nahe beisammenliegen und höher ausfallen als jemals später. D. h., während später stets eine kleine Gruppe von Spitzeneinkommen (die 1618–20 ausgeklammert bleiben) einer großen Zahl mittlerer und kleinerer Beträge gegenübersteht, bezieht 1500 mehr als die Hälfte (16 von 30) der Kurienkardinäle kirchliche Einkünfte über 10000 scudi moneta, zwei weitere bleiben über 9000, einer über 8000. Nur ein Kardinal ist mit einem „mittleren" Betrag zwischen 6000 und 7000 scudi vertreten, aber 10 Kardinäle liegen mit Beträgen, die nicht einmal 3500 scudi erreichen, unter der „Armutsgrenze". Stichproben[26] zeigen, daß

26 Nach Hierarchia Catholica Bd. 2(1431–1503) (Münster 1914). Eine erschöpfende Auskunft wird durch das Fehlen eines Personenregisters erheblich erschwert.

nicht wenige Spitzeneinkommen durch Kumulation von Bistümern zustande kommen, ein Verfahren, das nach Trient nicht mehr möglich ist.

Die Kirchenreform führt also zunächst zu einem Rückgang der Kardinalseinkünfte, zumindest was das allgemeine Niveau bei den Kurienkardinälen angeht. Päpste wie Paul V. sind aber offensichtlich bemüht, eine gleichmäßige Ausstattung auf einem mittleren Niveau sicherzustellen, so

Tabelle 7

	1606		1618/20	
	scudi moneta	%	scudi moneta	%
Genua Ligurien Korsika	3000	0,90	1300	0,76
Piemont	1000	0,30	2723	1,59
Lombardei	11400	3,40	18085	10,60
Parma-Piacenza Modena Mantua Mirandola	4540	1,30	8000	4,69
Venezien	6380	1,90	11290	6,62
Toscana Lucca Massa	1000	0,30	13500	7,91
Kirchenstaat	21780	6,40	38655	22,66
Neapel	15000	4,40	56095	32,89
Sizilien Sardinien	–	–	1175	0,68
Spanien	5600	1,70	10015	5,87
keine Angaben nicht identifiziert	269050	79,40	9705	5,69
Summe	338750	100,00	170543	100,00

daß ab 1571 ein allmähliches Ansteigen von Median und Modus festzustellen ist. Da sich die kirchlichen Einkünfte eines Kardinals nunmehr aber in der Regel aus kleineren Einheiten zusammensetzen als bisher, braucht es längere Zeit, bis im individuellen Fall ein solches Niveau erreicht wird. Daher das ausgeglichene Bild 1618–20, als seit 1616 keine Promotion von Kurienkardinälen mehr stattgefunden hatte. Lehrreich ist der Fall des Marcello Lante, der 1606 noch als mittellos auftritt, 1620 aber das „Standardeinkommen" erreicht hat, obwohl er inzwischen bei den Borghese in Ungnade gefallen war.

Die Abweichung des arithmetischen Mittels von Median und Modus nach oben in den Jahren 1571 und 1606 kommt wie gesagt durch die 1618–20 ausgeklammerten „Spitzenverdiener" zustande. Wer sind diese Leute in einer Zeit, in der durch Reform und verstärkte päpstliche Kontrolle des Kollegiums eine Tendenz zur Nivellierung der Einkünfte vorherrscht? An der Spitze stehen die päpstlichen Nepoten. Von den 8 Kardinälen, die 1571 mehr als 10.000 scudi beziehen, sind 4 Nepoten eines Papstes (Farnese, Hohenems, Borromeo, Bonelli), 1606 beträgt der Anteil ebenfalls 4 von 8 (Montalto, Cinzio Aldobrandini, Sfondrato, Borghese). Die übrigen Angehörigen dieser Spitzengruppe könnte man versuchsweise als Halb-nazionali bezeichnen, handelt es sich doch durchweg um Angehörige von Familien der Führungsschicht Spaniens (Zapata) oder Italiens (Farnese, Colonna, Caetani, Sforza; Strozzi, Bandini; Morone), denen offenbar der Zugang zu kirchlichen Einkünften leichter fiel als anderen.

Zur geographischen Herkunft der kirchlichen Einkünfte liegen für 1500 und 1571 gar keine, für 1606 nur lückenhafte Angaben vor. Nur für 1618–20 ist sie in fast 95 % der Fälle exakt festzulegen.

Schon 1606 zeigt sich, daß die Lombardei und die oberitalienischen Herzogtümer sowie Venezien auf der einen Seite, der Kirchenstaat und Neapel auf der anderen die wichtigste Rolle spielen, während Genua, Piemont, die Inseln und in diesem Falle auch die Toskana nur einen bescheidenen Beitrag leisten. Von außerhalb Italiens trägt allein Spanien zum Unterhalt der Kurienkardinäle bei. Dieses Bild wird von den genaueren Werten für 1618–20 nur für die Toskana korrigiert, sonst aber bestätigt und differenziert. Wenn wir zur Messung der objektiven Bedeutung der einzelnen Teile Italiens deren ungefähren Anteil an der Gesamtbevölkerung des Landes im Jahre 1600 heranziehen[27], ergibt sich folgende Gegenüberstellung:

[27] Vgl. *J. Beloch*, Bevölkerungsgeschichte Italiens. 3 Bde. (Berlin 1937–61). Bd. 2, 122.

Tabelle 8

	Anteil an der Bevölkerung 1600	Anteil an den Kardinalseinkünften 1618–20
Genua Ligurien Korsika	4,2 %	0,76 %
Piemont	8,6 %	1,59 %
Lombardei	9,3 %	10,60 %
Parma–Piacenza Modena Mantua Mirandola	4,7 %	4,69 %
Venezien	13,6 %	6,62 %
Toskana Lucca Massa	6,9 %	7,91 %
Kirchenstaat	15,0 %	22,66 %
Neapel	25,0 %	32,89 %
Sizilien Sardinien	11,3 %	0,68 %
Summe	98,6 %	88,40 %

Trotz der Verzerrung durch die Beteiligung Spaniens an den Kardinalseinkünften ist auf den ersten Blick zu erkennen, daß die Lombardei und Toskana ungefähr proportional zu ihrer Bevölkerungszahl herangezogen wurden, während die meisten übrigen Gebiete mehr oder weniger kraß unterrepräsentiert sind. Den Löwenanteil der Kardinalseinkünfte (über 55 %) aber liefern der Kirchenstaat und Neapel. Da wir wohl unbesehen davon ausgehen dürfen, daß die von den Kurienkardinälen eingenommenen Gelder in erster Linie in Rom ausgegeben wurden, müssen wir einen Umverteilungsprozeß identifizieren, der primär auf die Kosten des festländischen Süditaliens ging. Rom bleibt bei seiner traditionellen Parasitenrolle!

Für die politischen Machtverhältnisse ist schließlich nicht ohne Interesse, daß 50 % der Kardinalseinkünfte aus dem spanischen Herrschaftsbereich stammen. Da sich aber aus den Erklärungen Montelparos und Marzatos 1606 entnehmen läßt, daß zumindest die Bezüge aus Spanien selbst nicht ohne weiteres gezahlt wurden, erhebt sich die Frage, wieweit die bisher unbedenklich übernommenen Zahlungsangaben der Quellen der Wirklichkeit entsprechen. Wir wissen ja aus der minutiösen Untersuchung des Haushalts des Kardinalnepoten Scipione Borghese durch Volker Rein-

hardt[28], daß die offiziell veranschlagten Beträge für derartige Einkünfte nicht, selten erheblich unterschritten wurden, von der Verzögerung ihrer Entrichtung einmal ganz abgesehen. Deswegen erscheint es durchaus sinnvoll, wenn bisweilen eine Konzentration der Einkünfte eines Kardinals auf sein Heimatland festzustellen ist, am deutlichsten bei den venezianischen Kardinälen Vendramin und Priuli 1618–20, aber tendenziell auch bei den Toskanern Capponi, Bichi und Ubaldini sowie bei dem Neapolitaner d'Aquino zur selben Zeit. Dahinter darf nicht nur bewußte Familienpolitik, sondern auch das Streben nach Sicherung der Einkünfte durch Berücksichtigung des Indigenatsprinzips vermutet werden.

Noch unter zwei weiteren Aspekten bedürfen unsere Ergebnisse der Modifizierung. Zunächst einmal haben wir die Auswirkungen der Inflation zu berücksichtigen. Delumeau gibt für die Nominalpreise von 11 Artikeln für das Jahrzehnt 1610–19 eine Indexziffer von 126,77 mit der Basis 1570–79 an und rechnet für die Zeit von 1500 bis 1609 mit einer globalen Preissteigerung von über 200 %[29]. Wenn also das modale Einkommen eines Kurienkardinals 1618–20 ca. zwei Drittel desjenigen von 1500 beträgt, so trügt der Schein einer nur geringfügigen Veränderung, denn der Kardinal des frühen 17. Jh.s verfügt nur noch über zwei Neuntel der Kaufkraft seines Amtsbruders von 1500. Auch ein Grund für das Ende des Renaissanceglanzes, der Monopolisierung der Barockpracht durch die „Großverdiener"!

Freilich ist damit bei weitem nicht alles gesagt. Die von uns behandelten Einkünfte eines Kardinals haben nämlich nur einen Teil seiner Gesamtbezüge ausgemacht, die sich aus folgenden Bestandteilen zusammensetzen:

1. Einkünfte aus Benefizien und Pensionen,
2. Einkünfte aus dem Kardinalstitel und eventuellen kardinalizischen Ämtern,
3. Anteil an den gemeinsamen Einkünften des Kardinalskollegiums,
4. Ertrag von Einfuhr- oder Ausfuhrprivilegien, die mit der Stellung eines Kardinals verbunden waren[30],
5. direkte finanzielle Unterstützung aus päpstlichen Kassen,
6. Zuwendung von Dritten, insbesondere von Fürsten, etwa anläßlich einer Proposition im Konsistorium (*propina*) – deswegen waren die Nationalprotektorate so beliebt,
7. Familienvermögen.

Nur zu der Unterstützung aus der päpstlichen Kasse läßt sich derzeit etwas Genaueres sagen. Nach Chambers wurde seit 1458 eine monatliche Zahlung von 100, später von 200 Dukaten monatlich an Kardinäle vorgeschlagen, die unterhalb eines bestimmten Mindesteinkommens blieben. Bis

[28] Erscheint demnächst in der Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom.
[29] *Delumeau* (Anm. 9) Bd. 2, 744–750.
[30] Vgl. *Reinhard* (Anm. 13) Bd. 2, 310.

1521 soll aber nichts aus der Sache geworden sein[31]. Mitte des 16. Jh.s hat sich dieses Vorgehen jedoch eingebürgert: Paul III. unterstützt 10 Kardinäle, Julius III. sogar 22, Pius V. 10, Gregor XIII. 9, Sixtus V. 13, Clemens VIII. 18 und Paul V. im Jahre 1619 32, jeweils mit 110 scudi. Zusätzlich erhielten der Kardinalnepot, die Präfekten der drei Signaturen, der Kardinalvikar und bisweilen auch Kongregationspräfekten zu dieser Zeit vom Papst ein „Gehalt", das sich 1619 für Borghese auf 345, für alle anderen auf 109 scudi im Monat belief[32].

Während aber diese und andere Beträge den aus Pfründen und Pensionen bestehenden Grundstock kaum drastisch verändert haben dürften, bleibt das Familienvermögen die große Unbekannte in unserer Rechnung. Es ist ja hinreichend bekannt, wie die Prälatenlaufbahn eines Angehörigen stets als Familienangelegenheit betrachtet und daher auch von der Verwandtschaft finanziert wurde – nicht ohne Hoffnung, daß sich diese Investition einmal auszahlen würde[33]. Für die Tendenzen der päpstlichen „Ausstattungspolitik" spielt dieser Faktor freilich keine sehr markante Rolle – soweit es sich nicht um die eigenen Nepoten handelt. D. h. aber, unsere Ergebnisse werden durch diesen Unsicherheitsfaktor nicht beeinträchtigt. Wir können also einstweilen bei folgenden Feststellungen bleiben:

- Kirchenreform und Inflation miteinander haben den Glanz des Renaissance-Kardinalats ruiniert,
- der relativen „Verarmung" der Kardinäle, die sich zusätzlich zur stets vorhandenen Ungleichheit der Einkünfte bemerkbar machte, suchte das Papsttum durch eine gleichmäßige, aber verhältnismäßig bescheidene Grundausstattung mit Pfründen und Pensionen zu begegnen,
- der Glanz der Barockkultur wurde daher von Papstnepoten und *nazionali* monopolisiert,
- diese Vorgänge gehören in den Prozeß der Ausbildung des päpstlichen Absolutismus hinein und signalisieren wie manches andere das Ende kardinalizisch-aristrokratischer Vorstellungen von der Kirchenregierung[33a].

31 *Chambers* (Anm. 1) 303 f.

32 *Reinhard* (Anm. 13) Bd. 2, 249 f., 323 f.

33 Einschlägige Stichwörter wären „Ämterhandel", „Familienprälatur" und „Nepotimus", Probleme auf die hier nicht eingegangen werden kann. Einige Information darüber bei *Reinhard* (Anm. 3), zu Familienprälatur bei C. *Weber*, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates (1846–1878), 2 Bde. (Stuttgart 1978) Bd. 1, 135–144.

33a Nach Abschluß des Manuskripts entdeckte ich in Fondo Borghese II 139 fol. 202 eine Quelle aus der Frühzeit Urbans VIII., die m. E. bestätigt, daß die Entwicklung im selben Sinn weitergelaufen ist. Die vier Papstnepoten Borghese (160 000 scudi), Ludovisi (100 000), Francesco Barberini (60 000) und Antonio Barberini senior (30 000) bilden die Gruppe der „Spitzenverdiener", die durch eine deutliche Kluft von 8 Kardinälen getrennt ist, die 10 000–15 000 scudi haben. Die Mehrheit, nämlich 18 Personen, bezieht zwischen 5 000–8 000 scudi, davon nicht weniger als 12 jeweils ca. 5 000. Nur einer, Kardinal Scaglia, liegt mit 2 000 scudi unter der Norm. Es handelt sich übrigens ebenfalls um eine Besteuerung der Kardinäle in einer Notlage, oder einen Versuch dazu.

OBLATIONE DEI SIGNORI CARDINALI A PAPA PAOLO V.

ASV Fondo Borghese I 537

fol.2r Noi sottoscritti Cardinali havendo considerato i bisogni imminenti della Sede Apostolica et volendo dal canto nostro dar tutti quelli aiuti con l'esempio e con l'opere che le nostre forze comportano, vogliamo fare un donativo a Nostro Signore et alla Sede Apostolica ogni uno secondo la sua possibilità. Però ci siamo risoluti di dare la decima di tutte le nostre entrate ecclesiastiche per anni per fondarci sopra ufficii o monti vacabili, come parerà a Sua Santità, con le vacanze de quali si liberino l'entrate impegnate. Et perciò ciascheduno i è sottoscritto conforme alle sue entrate tanto di beneficii quanto di pensioni, sopra di che sie doveranno spedire quei brevi e bolle, che saranno necessarie. Riservandosi ancora di far cose maggiori bisognando per servitio della Sede Apostolica e del Signore Iddio, per li quali metteremo l'istesso sangue non che l'entrate ecclesiastiche e patrimoniali. In essecutione delle quali cose ciascun Cardinale nominarà le badie, beneficii o pensioni, sopra li quali assegna la rata, che gli toccherà, et ex tunc tutti assegnano l'entrate del cappello per quella parte e somma che si sono obligati. In fede di che etc. questo di 20 di ottobre 1606 in Roma.

Io Domenico Cardinal Pinello mi obligo di pagare ogn'anno per la decima de i miei redditi ecclesiastici cosi de beneficii come di pensioni scuti seicento di moneta l'anno, quali io assegno sopra la riservatione de i frutti
fol.2v dell'abbatia del Taglieto scuti centocinquanta et parimente sopra la riservatione de i frutti di quelle (!) die Santo Benedetto di Bisignano scuti cento, et parimente per la riservatione de frutti sopra il priorato di San Giacomo di Colombaro scuti centocinquanta, per la riservatione de frutti sopra la prepositura di Santa Marta scuti cinquanta, et per la riservatione de frutti sopra il priorato di Città di Castello scuti cinquanta, et per la pensione quale ho sopra l'abbatia delle Trefontane, havendo traserito quella di Tricarico; scuti cento, et mi obligo di pagarli al depositario deputato da Sua Beatitudine per il sopradetto effetto, et nunc per maggior facilità assegno detta rata de scuti seicento sopra la distributione del Capello, et il soprapiù mi obligo pagarlo la mettà a Santo Giovanni et la mettà a Natale nel banco del detto depsoitario che sarà deputato da Nostro Signore. Questo di 20 di ottobre 1606

Dominicus Cardinalis Pinellus.

Io Bendotto Cardinale Giustiniano mi obligo di pagar ogn'anno la decima de miei beneficii e pensioni quali tutti, compreso ancora l'abbatia di Padova, non arrivano a scudi otto milia cinquencento. E perciò mi obligo a

pagare ogn'anno scudi ottocento cinquanta, quali io assegno ducento sopra l'abbatia di Santa Eufemia di Padova, cento sopra l'abbatia di San Giovanni fol.3r
di Monte Erolo nella terra del Piegai della Città della Pieve, cento sopra il priorato di Santa Maria di Funelli di Savona, cento sopra la pensione che ho sopra Mantova, cento sopra la pensione ho sopra le Trefontane, ducento sopra la pensione che ho sopra Nonantula e cinquanta sopra la mia abbatia di San Pancratio di Collepepe Dioecesi di Todi. Et per questo pagamento assegno la distributione del capello et quello mancarà mi obligo pagarlo in due paghe la mettà a San Giovanni et l'altra mettà a Natale, questo di 21 di Ottobre 1606
Io Benedetto Cardinale Giustiniano.

Io Cinthio Cardinale San Giorgio[34] mi obligo di pagare ogn'anno la decima dell'entrate dei benefitii, delle pensioni et offitii che ruscuoto, la quala sarà di doi mila et cinquanta scudi, essendo l'entrata intorno a ventimila et cinquecento, perche ne detraggo sei mila incirca che rendono l'abbadia di San Benedetto di Salerno et quella di Santa Maria di Ripalta di Puglia che sono obligati al Monte della Fede. Assegno la decima così: sopra la pensione delle Trefontane scudi cento venti, sopra quella del vescovato d'Imola sessanta, sopra quella del vescovato di Spoleti diciotto, sopra quella del vescovato di Padova doicento, sopra quella del vescovato di Viterbo doicento venti, sopra quella della prepositura di San Pietro di Viboldon di Milano scudi cento cinquanta, sopra quella dell'archidiaconato di Placenza ventiquattro, sopra quella dell'archidiaconato di Talavera nella chiesa di Toledo fol.3v
cento ottanta, sopra la prepositura di Santa Maria di Varese sessenta, sopra il priorato di San Andrea di Cortarolo di Padova cinquantatre, sopra l'abbatia del Monte delle Croce pur di Padova trenta, sopra l'abbatia di Santa Maria di Fellonica di Mantova centotrenta, sopra l'abbatia di San Pietro et San Andrea di Rivalta di Turino cento, sopra la prepositura di San Giovanni del Capuccio di Alessandria cento cinquanta, sopra la Penitentiaria quattrocento. Et per questo pagamento d'adesso assegno la distributione del capello, et quello mancherà prometto pagarlo in due paghe la mettà a San Giovanni et l'altra mettà a Natale, questo di 21 di Ottobre 1606
Cinthio Cardinale San Georgio.

Io Bartholomeo Cardinale Cesi prometto pagare la decima dell'abadie, pensioni ecclesiastiche, computate etiam quelle che sono impegnati per debiti, quali tutti ascendono a scudi cinquecento moneta, quali assegno la pensione di scudi cinquecento moneta, quale ho sopra l'abbatia di San Benedetto di Salerno, et l'entrate del capello, della quale si doverà dedurre, et tanto meno si haverà da riscuotere di detta pensione sopradetta, et in tutto fol.4r
conforme all'altri
Bartholomaeus Cardinalis Cesius.

---

34 Cinzio Aldobrandini.

Io Scipione Cardinale Borghese mi obligo di pagare ogn'anno scudi mille trecento settanta di moneta per la decima dell'entrate delle mie abbadie e pensioni che vagliano scudi tredici mila settecento in circa, cioè scudi cento venti sopra li frutti del vescovato de Jesi, de quali detratti scudi 1000 che si pagano al vescovo et altri scudi 1000 che si pagano di pensione al signor Cardinal Baronio mi restano scudi 1200, scudi 80 sopra l'abbatia d'Ognisanti in Cremona di valore di scudi 800 in circa, scudi 100 sopra l'abbatia di Caramagna in Piemonte detrattone scudi 500 di pensione ch'è sopra d'essa in favor del signor Cardinal Bevilacqua et altri scudi 100 che pretende Antonio Cocco, et altri scudi 200 sopra l'abbadia di Dolciago di scudi 2000, et altri scudi 100 sopra l'abbadia di Comignago di 1000, et altri 100 sopra l'abbadia de Brindisi di scudi 1000, et altri scudi 150 sopra tre abbadie una di Salerno, una di Sagittario et l'altra di Tropeia, et altri scudi 20 sopra li scudi 200 riservatomi sopra l'abbadia di Subiaco, et altri scudi 20 sopra una pensione di 200 scudi sopra la pieve di Musciano Diocesi de Jesi, et scudi 100 sopra la pensione di scudi 1000 sopra il vescovato di Carpentras, et altri
fol.4v 200 sopra la pensione di scudi 2000 nel arcivescovato di Napoli, et altri scudi 100 sopra la pensione di scudi 1000 sopra il vescovato di Montefiascone, et scudi 80 per la pensione de scudi 800 sopra il vescovato di Parenzo nel dominio Veneto. Et per il detto pagamento assegno la distributione del capello, et il resto prometto pagarli in doi paghe, la mettà a San Giovanni e l'altra a Natale

Io Scipione Cardinal Borghese.

Io Alphonso Cardinale Visconti per la decima di tutte l'entrate ecclesiastiche computate le pensioni, le quali io possedo, che ascendono alla summa di scudi sette millia di moneta prometto di pagare scudi sette cento simili ogn'anno, li quali assegno sopra l'entrate della mia chiesa di Spoleto et l'entrate del capello, quali si devranno dedurre dalla sudetta somma

Alfonso Cardinale Visconti.

Io Cardinale di Camerino[35] per la decima di tutte le mie entrate de benefitii et pensioni, quali ascendono a scudi sei milia di moneta, prometto pagare scudi seicento di moneta in due paghe, cioè a San Giovanni et Natale trecento la rata, et assegno detti scudi seicento sopra la mia abbatia della
fol.5r Mendola et del benefitio di Santa Natoglia diocese di Camerino et sopra mezzo benefitio in Cingoli diocese di Fermo, et sopra l'entrate del capello, dalle quali benefitii si deve detraere li sei cento in tutto la mia parte compresoce il capello

Mariano Cardinale Camerino.

Io Cardinale Sauli per la decima delle mie entrate ecclesiastiche, che arrivano a scudi tre milia di pensioni l'anno, mi obligo di pagare scudi trecen-

35 Mariano Pierbenedetti.

to di moneta, quali assegno sopra una pensione di mille scudi che ho sopra la chiesa di Aleria in Corsica
Antonio Cardinale Sauli.

Io Carlo Cardinale Conti per la decima del mio vescovato di Ancona, che al più ho affittato scudi cinque milia et cinquecento et ne pago ottocento in circa di pensioni, et per alcuni benefitioli iuspatronati, che vagliono in tutto cento scudi, mi obligo di pagare scudi quattro cento ottanta, ducento sopra l'entrate del capello et ducento ottanta sopra il vescovado de Ancona o tutto sopra il vescovado, se così parerà a Nostro Signore
Io Carlo Cardinale Conti.

Io Ottavio Cardinale Paravicino mi obligo di pagare ogn'anno scudi cinquecento cinquanta di moneta per la decima delli miei benefitii et pensioni, quali non sono più di cinque mila et cinquecento in circa, cioè tre mila et settecento di pensione et mille et ottocento di benefitii, assegnando scudi 200 sopra la pensione di Alessandria, et scudi 200 sopra quella di Barletta, et scudi cinquanta sopra la abatia di Caor, et scudi cinquanta sopra quella di Taranto, et scudi cinquanta sopra quella de·Messina. Et per questo pagamento assegno la distributione del capello, et quello che mancasse mi obligo di pagare in due paghe, cioè a San Giovanni et al Natale, questo di 23 di Ottobre 1606 fol.5v
Ottaviano Cardinale Paravicino.

Io Pompeo Cardinale Arigone mi obligo pagare ogn'anno scudi cinque cento cinquanta di moneta per la decima di tutti li miei benefitii et pensioni, quali insieme non eccedono scudi cinquemila et cinquecento annui, da pagarsi in doi paghe per anno, cioè la metà a San Giovanni et l'altra metà a Natale del prossimo anno 1607, quali gli l'assegno sopra la mia abbatia di San Giovanni della Rocca alias del Gaudio Beneventana diocesis
Pompeo Cardinale Arigone.

Io Roberto Cardinale Bellarmino del titolo di Santa Maria in Via ho quattro milia scudi di pensione manco cento, et mille scudi del priorato di Santo Andrea, et circa trecento scudi poco più o meno della riserva de frutti dell'abbadia di Santo Benedetto, de quali entrate mi obligo volentieri di cuore di pagare le decima per quanti anni la pagaranno gl'altri, assecurandola sopra la pensione che mi paga il Cardinale Deti sopra del priorato di Cremona, e più darrò di buon cuore se più bisognarà, et pagarò in termini che pagano gl'altri fol.6r
Roberto Cardinal Bellarmini.

Io Ottavio Cardinale Bandino mi obligo di pagare ogn'anno scudi mille di moneta per la decima di tutti li miei benefitii e pensioni, quaili insieme dedotti i carichi di pensione che vi ho sopra possono arrivare a scudi dieci mila l'anno. Et prometto di pagarli in doi paghe la metà a San Giovanni et l'altra a Natale 1607, quali assegno sopra la pensione, che ho sopra la chie-

sa metropolitana di Fiorenza di scudi mille di moneta
Ottavio Cardinale Bandino.

Io Innocenzo Cardinale del Bufalo mi obligo di pagare ogn'anno scudi doicento di moneta per la decima di doi mila scudi che ho d'entrata, cioè mille di pensione et mill'altri d'una commenda di San Giovanni da Benevento, che del priorato di San Andrea di Padova ultimamente conferitome da Nostro Signore non ho hauto mail il possesso. Quali doicento scudi l'assegno sopra l'entrata del capello, che si riscuotano a suo tempo
Io Innocenzo Cardinale del Bufalo.

fol.6v Io Cesare Cardinale Baronio Cardinal del titolo de Santi Nereo et Archilleo me ritrovo haver d'intrata quattromila scudi et cinquecento di pensione, mille dell'abbatia di San Gregorio, mille fra l'abbatia di Veticano et Aspaia, della qual somma ne offerisco volentiermente la decima, cioè seicentocinquanta sopra la pensione di Carpentrasso, et di più tanto, quanto Sua Santità recerchi. Con molta prontezza dar'anco tutt'il sangue
Cesare Cardinal Baronio.

Io Frate Gregorio[36] Cardinale Montelparo titolare di Santo Agostino me trovo d'entrata scuti quattromila et quattrocento in questo modo, scudi mille sopra l'abbatia de Ravenna detta Santa Maria in Cosmedin, mille sopra l'vescovato di Tricarico, et mille sopra l'arcivescovato di Toledo della quale non posso rescuoterla, et similmente altri mille sopra il vescovato di Burgos che non se puol rescuotere, doicento sopra l'abbadia di Santo Pietro a Crapolle nella costa d'Sorrento, et doicento sopra il priorato di Ciambri, delli quali offerisco volentieri a Nostro Signore la decima, da pagarsi conforme agl'altri Illustrissimi Signori Cardinali. Et questa decima l'assegno sopra il vescovato di Tricarico per la somma di scudi quattrocento et cosi prometto d'osservare
Io Frate Cardinale Montelparo.

fol.7r Io Carlo Emanuele Cardinal Pio mi obligo di pagare la decima di tutte le mie entrate ecclesiastiche che sono in tutto da scudi novecento al più, chi'io cavo dell'abbadia di San Benedetto di Bari, et assegno li novanta scudi della decima sopra l'entrata del capello da pagarsi in due paghe, cioè a San Giovanni et Natale del 1607. Et mi spiace non haver più per non poter servire meglio alla Sede Apostolica
Carl'Emmanuele Cardinale Pio.

Io Giovanni Battista Cardinal Deti mi obligo di pagare scudi quattro cento di moneta l'anno per la decima de miei benefitii e pensioni, quali importano scudi quattro mila incirca, et prometto pagare in due paghe, cioè dugento a San Giovanni di Giugnio et dugento a Natale del prossimo anno 1607, quali assegni sopra la pensione che ho sopra la prepositura di San

[36] Petrochini de Montelbero oder Montelparo.

Giovanni des Capuccio d'Alessandria
Giovanni Battista Cardinal Deti.

Io Paolo Sfondrato Cardinale di Santa Cecilia, che dedotte le pensioni mi trovo 19 mila scudi d'entrata, del resto pagando le pensioni mi obligo di dare a Nostro Signore scudi 2 mila l'anno, da fondarci sopra monti, et bisognando tutt'il resto con la vita et sangue, così ricercando l'occasione et l'obligo nostro
Paolo Cardinal Santa Cecilia.

Io Frate Anselmo[37] Cardinale di Monopoli mi trovo haver d'entrata scu- fol.7v
di dumilia et ottocento di pensione di moneta, mille in Italia et mille et ottocento in Spagna. Et prometto di dare a Nostro Signore ducento ottanta scudi l'anno, mentre riscoterò dette pensioni, dico così per quella di Spagna. E l'assegno l'emolumento del cappello la metà per San Giovanni e la metà per Natale, e più se più Nostro Signore commandarà
Frate Anselmo Cardinale di Monopoli.

Io Domenico Cardinale Ginnasio mi obligo di dar la decima di tutte l'entrate ecclesiastiche che'io tengo, che sonno mille scudi di moneta di Regno dell'arcivescovato Sipontino ch'io tengo, de quali se ne devono levare cento della provisione del vicario generale. Et così obligo la detta entrata dell'arcivescovato nel modo et forma come fanno l'altri Illustrissimi Signori Cardinali
Domenicus Cardinalis Ginnasius.

Io Marcello Cardinal Lante non havendo entrate ne pensioni ecclesiastiche mi obligo di dare la mia portione della distributione del capello da pagarsi nel modo et termini che pagaranno l'altri Signori Cardinali
Marcello Cardinal Lante.

Io Fra Girolamo[38] da Correggio Cardinale d'Ascoli prometto la decima fol.8r
di tutte le mie entrate di pensioni e redditi ecclesiastici, che sono circa sette milla scuti alla Santità di Nostro Signore, la quale ascenderà a settecento scuti di moneta per il tempo che piacerà alla Santità Sua. Et per questa assegno l'entrata del capello et quel di più sopra la pensione di mille scuti sopra il vescovato di Squillace
Io Fra Girolamo Cardinale d'Ascoli.

Io Horatio Cardinale Maffei mi obligo di dare la decima di seicento ducati di camera di pensione riservatami sopra li frutti della prepositura della Ghiara in Verona, cioè cinquecento ducati et altri cento sopra la pieve di Lammati di Lucca, quali prometto pagare si come fanno li altri Signori Cardinali, et per questa somma li obligo l'entrate del cappello
Io Horatio Cardinale Maffei.

Io Francesco Maria Cardinale di Siena offerisco a Nostro Signore la

37 Marzato.
38 Bernerio.

decima delli benefitii e pensioni ecclesiastiche, quali possedo, ascendenti in tutto alla somma di scudi quattromila, la decima delli quali ascenderà a scudi quattrocento, li quali li pagherò nelli tempi e modi, che pagheranno gl'altri Illustrissimi Signori Cardinali. E per questa somma pro rata l'obligo l'entrate del capello

Francesco Maria Cardinal di Siena.

fol.8v Io Francesco Maria Cardinale dal Monte confesso havere d'entrata ecclesiastica tra benefitii et pensioni, detratte le pensioni ch'io pago, in tutto scudi sei milia et trecento incirca, delli quali prometto di pagare a Nostro Signore scudi settecento ogn'anno, nel modo et termini che li pagaranno gl'altri Signori Cardinali, li quali prometto pagarli dell'entrate del capello. Et quello che mancasse supplire, dechiarando ch'in questa somma vi comprendo la abbatia di Padoa, della quale se bene al presente non ne tiro entrata, voglio con tutto cio pagarne la decima, et se altro bisognerà, offero a Sua Beatitudine tutte le mie facultà

Francesco Maria Cardinale dal Monte.

Io Domenico Cardinal Toschi prometto pagare la decima di tutte le mie entrate ecclesiatiche, che sono la somma di scudi tre millia ottocento, cioè una pensione datami da Nostro Signore Paulo Quinto sopra Monetfiascone, una di scudi mille che mi paga l'Illustrissimo Signor Cardinale Aldobrandino, la riserva delli frutti di Tivoli sopra li mille scudi del vescovo, che dedotte le spese importa scudi 500, una pensione sopra Narni, ch'importa scudi 500, et l'abbatia mia di Santa Maria de Bominago, che dedotte le spe-

fol.9r se importa seicento scudi, in Lombardia sopra la precettoria di Santo Antonio dedotte le spese scudi trecento, la quale decima importa scudi trecento ottanta, la quale assegno sopra il capello pro rata et Nostro Signore ne sia padrone a ogni suo beneplacito molto volentieri nelli tempi et modi che pagaranno l'altri Illustrissimi Signori Cardinali. Et mi rincresce non havere più, che pagarei liberamente ogni maggior somma et anco di questa quanto piace a Sua Santità

Dominicus Cardinalis Tuscus.

Io Lorenzo Cardinal Bianchetti mi obligo di pagar per la contribution o decima richiesta dalli Signori Cardinali scudi cinquecento di moneta non potendo far più per la mia povertà. Et per questo effetto consegno la metà di una pensione di mille scudi che mi paga Monsignor Illustrissimo San Giorgio sopra la prespositura di San Giovanni di Cappuccio Alexandrinae Dioecesis, constituendo procuratore quello sarrà deputato da Nostro Signore per l'essattione di tal decima, il quale possa rescotere la suddetta somma di 500 scudi o in una o due paghe come più li parerà. Vorrei far più, ma la penuria de quest'anno mi ha posto in debito. Di casa questo di 25 ottobre 1606

Io Lorenzo Bianchetti manu propria.

fol.9v Io Geronimo Cardinale Pamphili mi obligo pagare scudi per la decima

di scudi mille di pensione, che solo tengho de beni ecclesiastici, quale pensione me paga il Signor Cardinale Santo Eusebio. Et in fede etc.
Io Geronimo Cardinale Pamphili.

Io Francesco Cardinale Sforza mi obligo a pagare ogn'anno scudi sette cento di moneta per la decima de i beni ecclesiastici che godo, quali insieme, dedotti i carichi che vi sono sopra, possono arrivare a scudi settemilla l'anno in circa, et prometto pagarli nel tempo et modo, che faranno gl'altri Illustrissimi Signori Cardinali et d'adesso gl'assegno l'entrate del capello, et il sopra più sopra l'entrate dell'abbatia di San Lorenzo fuori delle mura, se bene per tre mila scudi sono impegnate per sette anni per gratia di Papa Pauolo Quinto
Il Cardinale Sforza.

Al Molto Magnifico Signor il Signor Pietro Pauolo Ennio, Roma Molto Magnifico Signor

Haverei desiderato d'essere de primi a sottoscrivere all'oblatione della decima dell'entrate ecclesiastiche, come sono de primi in divotione verso Sua Santità. Ma poichè la mia assenza da Roma me ne ha levata l'occasione, ho voluto far questa a Vostra Signoria per dirle che molto prontamente mi obligo alla decima delle mie entrate ecclesiastiche, che sarà di tre mila fol.10r
scudi, poichè tutte le sudette entrate saranno di trenta mila scudi l'anno. Vaglia dunque la presente per la sottoscrittione ch'io farei, se fossi costì alla scrittura del Sacro Collegio, che con offerirmi a Vostra Signoria di cuore le prego vero contento. Di Ronciglione di 28 di ottobre 1606
Tutto di Vostra Signoria
Il Cardinal Farnese.

Io Alessandro Cardinal Montalto vicecancelliero della Santa Romana Chiesa prometto di pagare a Nostro Signore dieci millia scudi di moneta che sono la decima di tutte de mie entrate che godo per mera gratia di questa Santa Sede. E prometto di pagarli in doi paghe, cioè la metà a San Giovanni et l'altra metà a Natale.
Alexander Cardinalis Montaltus Sanctae Romanae Ecclesiae Vicecancellarius.

Io Andrea Cardinal Peretti prometto con la presente pagare ogn'anno a Nostro Signore a chi commandarà Sua Santità scudi quattrocento cinquanta, che è la decima delle mie entrate. Et in fede ho scritto questa di mia mano
Io Andrea Cardinal Peretti.

Io Don Antonio Cardinale Capata per la presente prometto pagar liberamente e senz'eccettione alcuna alla persona, che Nostro Signore Paulo Papa V. ordinarà, doi mila e cinquecento scudi di moneta ogn'anno, cominciando del prossimo a venire 1607 per tutto il tempo che Sua Beatitudine si degnarà riceverli in un termine, cioè di Natale, di San Giovanni in Roma nel banco di Giovanni Henriquez de Herrera et Ottavio Costa. Et degnan- fol.10v

dosi Nostro Signore servirsi della metà della mia intrata, quale ascende alla somma di 15 mila scudi in rendite ecclesiastiche, liberamente gl'l'offero con tutt'il restante et mia propria persona
Antonio Cardinal Capata.

Io Flaminio Cardinale Piatti prometto pagar per la decima delle mie entrate ecclesiastiche scudi cinquecento di moneta ogn'anno, et assegno per l'essattion di detti scudi cinquecento la distribution del capello. Et per il sopra più assegno tanta parte della pension di quattrocento scudi che ho sopra la mensa episcopal di Tortona, et così prometto, questo di delli 4 novembre 1606
Il Cardinale Piatti.

fol.11r Io Ascanio Cardinal Colonna dico che servirò alla Santa Sede per tutt'l'anno 1607 con tre mila scudi, et con tutte le mie intrate ecclesiastiche sempre che vorra etc.

Io Serafino[39] Cardinal di San Salvador in Lauro mi obligo pagar per la decima delle mie intrate ecclesiastiche scudi dugento l'anno, atteso che non eccedono la somma di scudi duo milia, et per questo effetto obligo la portione che mi toccherà del capello, et così prometto, questo di 10 di Novembre 1606
Il Cardinal Serafino.

[39] Olivier-Razali.

Georg Meisel und die Erzbruderschaft vom Campo Santo Teutonico

Von AMBROSIUS ESSER OP

I

Georg Meisel gehört zu den vielen interessanten und merkwürdigen, aber auch ein wenig rätselhaften Gestalten, die die Szene des Deutschtums in Rom belebt haben und beleben. Allein schon seine beiden Grabmäler, das eine, unbenutzte, in der Kirche S. Maria dell'Anima, das andere, benutzte, in der Kirche S. Maria della Pietà im Campo Santo dei Teutonici e Fiamminghi, deuten dies an. Aber obwohl Meisel ziemlich wohlhabend war, hinterließ er in Rom nur wenige Spuren seines Lebens und seiner Tätigkeit. Zu diesen gehört eine der Erzbruderschaft vom Campo Santo Teutonico gewidmete Stiftung, deren Auswirkungen so waren, daß einem bei ihrer Betrachtung der bekannte Vers einfällt: „Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentis."*

II

Georg Meisel, der sich auch Maysel, Meusel, Meissel, Misellius und Miseglia nannte, wurde nach eigener Angabe 1626 oder 1627 in Bamberg geboren[1]. Sein Vater war der Bamberger „Steuerschreiber" Johannes Meisel[2]. Dieser muß auf dem Posten eines Schreibers bei der Wochenstube von Bürgermeister und Rat der Stadt Bamberg gewirkt haben, der die Erhebung und Verbuchung des „Wochengeldes", einer wöchentlich fällig werdenden Besitzsteuer, oblag. Vorerst taucht sein Name am 28. Oktober 1627 als der des Bauhofschreibers, d. h. des Schreibers bei dem Burgershofe, von Bürgermeister und Rat der Stadt, auf[3]. Am 16. November 1635 folgte ihm in diesem Amt ein Georg Wieland. Doch war Johannes Meisel (Meusel) 1635 noch am Leben. Denn mit Urkunde vom 12. November 1642 veräußerten

---

* Vergilius, Aeneis, lib. II, v. 49.

1 Roma, Archivio Segreto Vaticano, Proc. Consist. 81, f. 440^{v}. – Es handelt sich um eine Zeugenaussage in dem Informativprozeß über Sebastianus Knab O. P., Erzbischof von Naxijewan in Großarmenien. Vgl. *A. Eszer O. P,* Sebastianus Knab O. P., Erzbischof von Naxijewan (1682–1690). Neue Forschungen zu seinem Leben, Archivum Fratrum Praedicatorum (=AFP) 43 (1973), 215–286; 216.

2 *Fr. Wachter,* Generalpersonalschematismus der Erzdiözese Bamberg (Bamberg 1908) Nr. 6603.

3 Bamberg, Stadtarchiv, B–4 Nr. 35 S. 57. Diese und die folgenden das Bamberger Stadtarchiv betreffenden Mitteilungen machte uns liebenswürdigerweise der leider verstorbene Herr Ger.-Ass., Bürgermeister und Stadtkämmerer a. D., Stadtrat Hans Paschke, ein verdienter Heimathistoriker in Bamberg.

er – ohne Berufsangabe – und der Visierer Jakob Hainlein als Vormünder der Kinder des Dr. iur. und Assessors des kaiserlichen Kammergerichts zu Speyer Ernst Rorauf im Beisein des kaiserlichen Landgerichtsassessors Dr. iur. Erhardt Hoffmeister sowie des fürstbischöflichen Kanzlei- und Landgerichtsschreibers Georg Backer an das fürstbischöfliche Seminarium Ernestinum, vertreten durch den fürstbischöflichen Fiskal Jakob Oltsch sowie den öffentlichen Notar Nikolaus Reiblein, die durch das – schwedische – Kriegswesen ruinierte Behausung ihrer Mündel zum Bock in der Au[4] um 450 fl., einschließlich 120 fl. Belastung[5]. Überdies erscheint in dem 1645 angelegten Zinsbuch der Pfarrei St. Martin[6] „Hans Meusel", Schreiber, als Besitzer des Hauses zu der Sichel[7]. Georg Meisel besuchte die Lateinschule, zusammen mit dem späteren Dominikaner, Erzbischof von Naxijewan in Großarmenien und kaiserlichen Gesandten am Hofe von Isfahan, Sebastianus Knab, über den er im Informativprozeß aussagte[8] und der aus einem ähnlichen Familienkreis stammte wie Meisel selbst. Freilich war Knab ein oder mehrere Jahre jünger als sein Schulkamerad. Dieser wurde Kleriker, jedoch zunächst nicht Priester. Erst am 27. Juli 1655 erhielt er die für die Priesterweihe erforderlichen litterae dimissoriae seines Ordinarius[9], des Fürstbischofs von Bamberg, Philipp Valentin Voit von Riemeck[10]. Im gleichen Jahr stieg Meisel zum Kammerherrn Papst Alexanders VII. (1655–67) auf, der im April des gleichen Jahres den Stuhl Petri bestiegen hatte. Er gehörte fortan zur „Familia" des Papstes, und aus dem Jahre 1663 ist unter den Papieren des I. Custos der Vatikanischen Bibliothek, des Griechen aus Chios Leon Allatios (Leone Allacci), die Abschrift zweier Dokumente erhalten, die beweisen, daß Meisel dem Papst ein handgeschriebenes Buch aus der Bibliotheca Palatina überbringen sollte[11]. Im Jahre 1666 war er dann „Clericus ultramontanus" des Heiligen Kollegiums[12]. Hiermit hatte er den Höhepunkt seiner kurialen Laufbahn erreicht, die offenbar nur auf seinem persönlichen Verhältnis zu Alexander VII. beruhte.

---

4 Bamberg, Stadtarchiv, Nr. 496, Austr. 39.

5 Ibid., B 5 Nr. 66 S. 168.

6 Ibid., B 8 Nr. 171 S. 3.

7 Ibid., Nr. 495, Austr. 4.– Vgl. hierzu *A. Eszer O. P,* Zu einigen bisher ungelösten Problemen um Sebastianus Knab O.P., in: AFP 44 (1974) 263–270; 262 f.

8 Vgl. oben Anm. 1. – Dies war nicht die einzige Verbindung Meisels zum Predigerorden: Zum Dominikanerkonvent in Bamberg gehörte P. Fr. Raymundus Meiiselius, zeitweilig Prior in Rottweil, † 1665. II. 23 (Augsburg, Diöz.-Archiv, Hs. 8° K 90 II: Geschichte der Deutschen und hernach Sächsischen Provinz Pred. Ordens, zusammengetragen von dem Hochw. P. M. Karl Welz ..., Bd. II, S. 25)

9 *Fr. Wachter* (Anm. 2)

10 *P. Gauchat,* O. M. Conv., Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, IV (Monasterii 1935) 109 (Bambergensis et n. 8): 1658. I. 14, + 1672. II. 3.

11 Siehe unten, Anhang.

12 *P. Gauchat* (Anm. 10) 61.- Hier wird Meisel als „familiaris" des Papstes bezeichnet. Er hatte das genannte Amt inne von 1666. I. 11 bis 1667. II. 6.

Die große und bisher ungelöste Frage ist, wie Meisel in das Gefolge des Papstes gelangen konnte. Es ist ganz deutlich, daß Alexander VII. ihn schon vor dem Antritt seines Pontifikates gekannt haben muß. Während seiner deutschen Nuntiatur hätte Fabio Chigi mancherlei Gelegenheit haben können, den jungen oberfränkischen Kleriker kennenzulernen oder wenigstens von ihm zu hören. Aber in den Briefen und Tagebuchaufzeichnungen aus dieser Epoche seines Lebens fällt der Name Meisels kein einziges Mal, wohl der des weit wichtigeren Beraters in wissenschaftlichen Dingen, Lucas Holstenius[13]. Und da Meisel es ebenfalls mit den privaten wissenschaftlichen Interessen des späteren Papstes zu tun haben sollte, liegt die Annahme nicht sonderlich fern, daß es Holstenius gewesen ist, der den Nuntius Fabio Chigi auf Meisel aufmerksam machte. So traf der Bischof von Nardò Holstenius etwa am Sonntag, dem 28. September 1642[14]. Zurück in Rom, empfing der nunmehrige Kardinal Holstenius und einige Alumnen des Collegium Germanicum-Hungaricum[15]. Zwar ist Chigi nie bis Bamberg gekommen, aber im August/September 1642 unternahm er auf dem Rhein und Main eine Schiffsreise von Köln nach Würzburg[15], um der Wahl des Fürstbischofs beizuwohnen und dem Erwählten, Johann Philipp von Schönborn, der später auch Erzbischof und Kurfürst von Mainz werden sollte, die Bischofsweihe zu erteilen[17]. Mit ihm bekam der Nuntius später freilich Ärger. Am 6. Juni 1643 schrieb er dem Prälaten bereits, um ihn zu ermahnen, er solle sein Amt gut führen[18]. Auch mit von Schönborns Vorgänger, Philipp von Hatzfeldt, Bischof von Würzburg und Bamberg,

---

13 *H. Bücker*, Der Nuntius Fabio Chigi (Papst Alexander VII.) in Münster 1644–1649 (Sonderdruck aus Westfälische Zeitschrift 108 [1958] 20 f), gibt das Gefolge des Nuntius an und schildert 36–39 dessen Freundeskreis. Zu Lucas Holstenius siehe *F. Wagner*, Aus dem Leben des Lucas Holstenius, in: Zeitschrift für Hamburgische Geschichte 11 (1903) 388–410. In den Veröffentlichungen von *V. Kybal – G. Incisa della Rocchetta*, La Nunziatura di Fabio Chigi (1640–1651) (Miscellanea della R. Deputazione Romana di Storia Patria XIV) vol. I, 1–2 (Rom 1943–46); *P. Sforza Pallavicino*, Della vita di Alessandro VII, voll. 1–2 (Prato 1939–40) und *A. von Reumont*, Fabio Chigi – Papst Alexander VII. in Deutschland, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtvereins 7 (1885) 1–48, kommt der Name Meisels nicht vor.

14 Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana (=BV), Chigi a. I. 8(7), f. 20 ^{r}: „Vedo il Dott. Holstenius".

15 BV Chigi a. I. 8 (9), f. 1^{r}. – Meisels Name fehlt freilich in den Listen der ehemaligen Alumni des Pont. Collegium Germanicum-Hungaricum. (Frdl. Auskunft von Herrn Archivar Richard Schottenhaml).

16 Geschildert von ihm selbst in seinen Tagebüchern (BV Chigi a. I. 8 (7), f. 16^{r}–19^{r}. Vgl. auch Brief Chigis vom 9. August 1642, in: *V. Kybal–G. Incisa*, (Anm. 13) I, 1, 29 n. 1: Br. Nr. 14).

17 Joh. Philipp von Schönborn,*1605. VIII. 6, † 1673. II. 12. 1621. X. 2 erhielt er eine Pfründe in Würzburg, 1635. XI. 15 wurde er Propst von St. Burkard dortselbst, 1642. VIII. 16 Bischof von Würzburg, 1647. XI. 19 Erzbischof und Kurfürst von Mainz. Er erhielt auch das Bistum Speyer und betrieb eine antispanische Politik. War zielstrebig und erfolgreich. ADB 32 (1891) 275 f.

18 *V. Kybal-G. Incisa* (Anm. 13) I, 1,35 u. n. 2.

den Kaiser Ferdinand II. im September 1635 zum I. Bevollmächtigten auf dem künftigen Friedenskongreß ernannt hatte[19], war Chigi in Beziehung getreten. Am 28. Februar 1646 empfing er überdies in Münster die Deputierten von Mainz, Bayern, Österreich, Salzburg, Bamberg, Augsburg und Köln, um deren Klagen („gravamina de' cattolici") anzuhören[20]. So darf man annehmen, daß der Nuntius und Bischof von Nardò über viele Einzelheiten auch in der Diözese Bamberg unterrichtet war und einiges über den oberfränkischen Volksschlag sowie den Klerus und die Verhältnisse in Bamberg selbst erfuhr.

III

In Rom war Meisel zunächst mit der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima eng verbunden, so eng, daß er sich aufgrund eines Beschlusses des Provisorenkollegiums vom 30. August 1690 am ersten Pfeiler auf der Evangelienseite der Anima-Kirche ein Grabmal mit der Inschrift „vivens mori memor" errichten lassen durfte[21]. Zu diesem Provisorenkollegium gehörte auch Meisel selbst. Nach dem Ausschluß der als calvinistisch geltenden Niederländer traten zu Beginn des 17. Jahrhunderts in der Verwaltung der Anima die Flamen so in den Vordergrund, daß sie das gesamte Institut beherrschten. Leute aus den konfessionell gemischten Gebieten des Hl. Römischen Reiches sollten keinen Zutritt mehr zu der alten Nationalstiftung erhalten. Am 8. Januar 1697 beschlossen die Provisoren mit 5 gegen 3 Stimmen, den korrekten und strengen Sakristan Artinger, einen Süddeutschen, der mit dem flämischen Kaplan Lambert durch dessen eigene Schuld in Konflikt geraten war, abzusetzen. Georg Meisel hielt dem aus dem Bistum Lüttich stammenden Reggente Jacomini die Stange, und man nahm sogar an, er stamme ebenfalls aus Lüttich[22]. Dies läßt vermuten, Meisel habe einen früheren Teil seines Lebens in der Gegend von Lüttich verbracht, vielleicht zusammen mit dem Bischof von Nardò, als dieser sich in Aachen aufhielt. Jedenfalls hielt er nun fest zu der belgischen Partei, der in dem Provisor Fürstenberg ein einziger „Deutscher" gegenüberstand. Ihm schlossen sich im erwähnten Falle Ledrù und Jaquet an. Artinger appellierte an den kaiserlichen Botschafter Georg Adam Graf Martinitz, der dem Reggente befahl, in der Botschafterresidenz für den 28. Januar 1697 eine weitere Sitzung der Provisoren anzuberaumen. Bei dieser fehlten „wegen Un-

19. 1632. L. 3 Bischof von Würzburg, 1633. X. 3 Bischof von Bamberg, † 1642. VII. 30 *(V. Kybal–G. Incisa,* I, 1 294 u. n. 2).

20 BV Chigi a. I. 8 (7) f. 93r.

21 *J. Lohninger,* S. Maria dell' Anima, die deutsche Nationalkirche in Rom (Rom 1909) XXII.– Wir folgen hier seiner Darstellung, da zur Zeit das Anima-Archiv wegen einer Neuordnung der Bestände nicht zugänglich ist.

22 *J. Lohninger* (Anm. 21) XXIVs u. n. 1., wo der Autor selbst sogar annimmt, die Versicherung Meisels, aus Bamberg zu stammen, sei falsch.

wohlsein" drei von ihnen, aber unter dem Druck des Botschafters beschlossen die übrigen die Erhöhung der Zahl der Provisoren auf die apostolische Zahl 12. Künftig sollte, wie schon in früheren Zeiten, zu ihnen der deutsche Uditore bei der S. R. Rota gehören. Auf einer weiteren Sitzung sollte der Reggente neu gewählt werden. Nach einigen Manövern setzte der Botschafter die Wahl des Grafen Fünfkirchen, des Grafen Hatzfeld und eines Herrn von Fenner zu Provisoren sowie des Grafen Karl von Fürstenberg zum Reggente durch. Wegen Beleidigung des Kaisers – Leopold I. – wurde der Provisor Hinnesdael aus dem Kollegium ausgeschlossen und an seiner Stelle der Graf St. Julien gewählt. Durch Vermittlung eines Pater Diaz erhielten die Provisoren Jacomini, Taccoen und Meisel eine Audienz bei Botschafter Graf Martinitz, während der sie sich so „anmaßend" verhielten, daß selbst Diaz Anstoß nahm. Infolgedessen schloß das Provisorenkollegium die drei Genannten in der Kongregation vom 5. März 1697 aus seinen Reihen aus und wählte am 14. März drei neue Provisoren. Vergebens appellierten die drei ausgeschlossenen Opponenten an die päpstliche Regierung, den römisch-deutschen Kaiser Leopold I., den König von Spanien und an mehrere Fürsten deutscher Staaten. Diese Ereignisse, die Meisel bei näherem Hinsehen denn doch als Mann einer Partei erscheinen lassen, bewogen Meisel, der Anima für immer den Rücken zu kehren[23].

IV

Dem Campo Santo Teutonico war Meisel freilich ebenfalls seit Jahrzehnten verbunden und gehörte der Erzbruderschaft als Mitglied an. Von Juni 1669 an hatte er zwei Jahre hindurch als Depositarius, also Geldverwalter der Erzbruderschaft vom Campo Santo Teutonico gewaltet, und am 23. Oktober 1671 hatte er 302 Scudi und 12 1/2 Baiocchi auf das Konto der Erzbruderschaft beim Banco di Santo Spirito eingezahlt[24]. Doch hat der „abate" Meisel in der Erzbruderschaft wohl nie eine so wichtige Rolle gespielt wie in der Nationalkirche S. Maria dell'Anima, eben weil er dort schon so stark in Anspruch genommen war. Nach seinem turbulenten Ausscheiden aus dem Bereich der Anima wird er sich um eine führende Position beim Campo Santo nicht mehr bemüht haben. Aber von seinem reichen Besitz erhielt die Anima nun nichts. Der Campo-Santo-Kirche stiftete Meisel 1705 einen neuen barocken Hochaltar. In den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts fiel dieser der Spitzhacke zum Opfer, nachdem freilich schon Rektor Anton de Waal den oberen Teil des Altars hatte wegnehmen lassen und man in dem Restaufbau einen Gipsabguß der Pietà von Wilhelm Ach-

23 Ibid., XXV–XXVIII.– Wir bringen diese Schilderung so ausführlich, weil ohne sie das spätere Verhalten Meisels ganz unverständlich erschiene.

24 Rom, Archiv des Campo Santo Teutonico (=ACST), Mazzo I Nr. 16. Die Abrechnung über das „depositariato" war hinzugefügt, und der Empfang des Geldes wurde durch den Bankbeamten Matthias Vanderhorn bestätigt.

termann untergebracht hatte[25]. Unerfindlich bleibt nach wie vor, wie Meisel sein beträchtliches Vermögen ansammeln konnte.

V

1. Am 8. Januar 1710, nicht am 10., wie manche Forscher meinen, starb der inzwischen mehr als achtzigjährige Meisel in seinem römischen Haus. Am 10. Januar eröffnete der Notar des Vikars von Rom, ein gewisser Fasciamonte, das Testament, und einen Tag später wurde ein offizieller Testamentsauszug (particola) mit den zugunsten der Erzbruderschaft erlassenen Legaten ausgestellt. Was der Abate nämlich anderen Personen oder Institutionen hinterließ, geht aus diesem Dokument nicht hervor. Die Tatsache, daß es sich um einen Auszug handelt, läßt darauf schließen, die Erbmasse habe sich nicht in dem der Erzbruderschaft zufallenden Besitz erschöpft. Meisels Wohn- und Sterbehaus liegt an der Ecke Vicolo del Babuccio – Vicolo del Putarello[26], unterhalb des Quirinalpalastes und ist bis heute ziemlich unverändert geblieben, wie ein Vergleich der Wirklichkeit mit den im Campo-Santo-Archiv befindlichen Handzeichnungen ergibt. Das Haus gehörte zur Pfarrei SS. Vincenzo e Anastasio. Die gleichnamige Kirche liegt nahe der Fontana di Trevi und wird heute von den Zisterziensern der Abtei Casamari betreut. Beigesetzt wurde Georg Meisel sofort in der Kirche des Campo Santo Teutonico. Lange Zeit hindurch hatte der alte Mann sich nicht entscheiden können, seine Grabstätte dort zu wählen, weil er ja schon das „piccolo deposito" in der Anima-Kirche besaß, von dem er sich nicht trennen mochte. So war das neue Grabmal, das seinen Platz am rechten Chorpfeiler der Campo-Santo-Kirche finden sollte, bei seinem Tode unvollendet gewesen. Die Frau des – ungenannten – Bildhauers übergab es der Erzbruderschaft. In seinem Testament hatte Meisel 200,-- Scudi für die Vollendung des Kunstwerkes – denn darum handelt es sich – ausgesetzt und verfügt, falls der Betrag nicht ausreiche, solle man die fehlende Summe

---

25 Zur Stiftung des Altars durch Meisel siehe *Fr. Noack*, Das Deutschtum in Rom (Berlin-Leipzig 1927) 156. Zur Verstümmelung des Altaraufbaus während der Zeit des Rektors Anton de Waal siehe *E. Gatz*, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (RQ. S 38) (Rom-Freiburg-Wien 1980) 36 f. u. n. 133; 39.

26 ACST Libro SSS vol. I, f. 31[r]. *A. Ruffini*, Dizionario etimologico-storico delle strade, piazze, borghi della città di Roma (Roma 1847) 18, stellt fest, der Name Vicolo del Babusso oder Babuccio sei dadurch zustande gekommen, daß Ende des 18. Jahrhunderts ein Mann namens Ubaldo dort gelebt habe, „di una forma ridicolissima e buffone di carattere", der von den Jungen verhöhnt und „Balduccio" genannt worden sei. Dann sei dieser Name auf das Gäßchen übergegangen, in dem Balduccio wohnte, und habe sich nach und nach in Babuccio verwandelt. Abgesehen von der falschen Jahrhundertangabe – es muß sich um das 17. Jahrhundert gehandelt haben, nicht um das „secolo scorso" – erscheint die Erklärung als einleuchtend.

dem Legat für die Erzbruderschaft entnehmen[27]. Diese beschloß später, den Bildschnitzer (ebanista) Domenico Jeffe mit der Vollendung des Grabmales zu beauftragen. Freilich kam dieser nicht dazu, sich seines Auftrages zu entledigen. Das Denkmal in seiner heutigen Gestalt verdanken wir vielmehr Lorenzo Ottone, der hierfür am 2. April 1717 30 und am 2. August 1717 40 Scudi erhielt, während Agostino Canesti für die Feuervergoldung des Messingportraits des Verewigten am 2. Juli desselben Jahres 10 Scudi ausgezahlt bekam[28].

2. Mit der Annahme der Testamentsverfügungen ihres Mitgliedes zu ihren Gunsten ließ die Erzbruderschaft sich Zeit bis zum 6. Juli 1710[29]. Die diesbezügliche Urkunde stellte der Vikariatsnotar Angelini aus. Es handelte sich um zwei Legate, einmal um das Haus am Vicolo del Babuccio, von dessen Einkünften jährlich so viele Mitgiften von 25 Scudi samt Brautkleid wie möglich an die würdigsten heiratsfähigen Töchter von Mitgliedern der Erzbruderschaft vergeben werden sollten. Natürlich hing die Würdigkeit der Jungfrauen von ihren Vätern ab, die die vorgeschriebenen Gottesdienste in den Oratorien der Erzbruderschaft besuchen und eine möglichst hohe *Punktzahl* erreichen mußten. Falls es mehr würdige Väter als Mitgiften gab, sollte das Los geworfen werden, mit einer Ausnahme: Eventuell anwesende Bamberger sollten bei Erfüllung der übrigen Bedingungen vorzugsweise und ohne Los eine Dot für ihre Tochter erhalten. Falls eine Jungfrau, die bereits ihre Mitgift erhalten hatte, vor der Hochzeit starb, mußte über ihre Mitgift erneut verfügt werden. Über die Einnahmen und Ausgaben aus diesem Legat mußte ein besonderes Rechnungsbuch geführt werden, und das womöglich wegen mangelnder Gelegenheit ersparte Geld mußte bei Banken angelegt werden, damit es weitere Mitgiftzahlungen ermögliche. Von demselben Legat mußte einmal im Jahr eine hl. Messe für das Seelenheil des Erblassers gefeiert werden.

Weit mehr als um das eigene Heil zeigte Meisel sich um das Seelenheil seiner Eltern besorgt. Das zweite Legat bestand nämlich in den Guthaben (luoghi) des Erblassers bei der Bank des Monte di San Pietro, die der Kir-

---

27 ACST, l.c. – Hier spiegelt sich der Konflikt wider, in dem Meisel sich befand und in dem er sich schließlich für den Campo Santo entschied: „ma per un caso successo in detta chiesa (sc. di S. Maria dell' Anima) mi ha fatto mutar il pensiero, già che lascio che il mio corpo sia sepellito nella chiesa di Campo Santo...", sofern die Erzbruderschaft dies gestatte. Freilich vermerkt ein vorhergehender Satz, Meisel sei aus den Reihen der Mitglieder der Erzbruderschaft gedrängt worden, seine Grablege auf dem Campo Santo zu wählen.

28 ACST Lib. LLL, p. 29–31. Hiermit soll nicht gesagt sein, Ottone (*alias* Ottoni) habe das Gr

abmal Meisel neu entworfen. Er war hauptamtlich bei der Rev. a Fabrica die San Pietzro (Bauhütte) beschäftigt (Frdl. Hinweis von Frau Dr. U. V. Pace). Außer den schon Genannten waren Domenico Chaiser als Gelbschmied (ottonaro) und der Vergolder Ignazio Maruccio an dem Grabmal tätog. Der erstere erhielt 1717.III.10 für ein von ihm ausgeführtes Ornament 27 Scudi und 5ß Baiocchi, der letztere 1717,VI. 30 ein Honorar (25 Scudi?) für chemische Vergoldung (indoratura a mordante) – und Kolorierungsarbeiten (ACST Lib. LLL, f. 28^r und 30^v).

che des Campo Santo Teutonico vermacht wurden, damit wöchentlich je eine Messe für die Seele des Vaters Johannes und der Mutter Ursula gelesen würde[30].

Damit nicht genug: Die Erzbruderschaft erhielt von Meisel auch je eine Reliquie der Märtyrerin St. Victoria, Jungfrau, und aus dem Haupt des Märtyrers St. Joachim. Am 20. November 1660 hatte sie der Tit.-Bischof von Porphyreon, Präfekt der päpstlichen Sakristei und Assistent der päpstlichen Kapelle, Ambrogio Landucci OSA[31], dem Coemeterium des hl. Cyriacus entnommen und für authentisch erklärt[32].

3. Meisels Erbe sollte in der Tat reiche Früchte verschiedener Art tragen. Dies zeigt zunächst ein Blick auf die jährlichen Abrechnungen. Das Haus besaß einen Oberstock, genannt casa superiore oder casa grande, der jährlich 90 Sc. einbringen sollte, zwei Wagen- oder Abstellräume (rimesse) zu 10 bzw. 12 Sc. und zwei Zwischenstöcke (mezzanini), beide zu 10 Sc. Insgesamt sollte es eine jährliche Miete von 143,20 Scudi einbringen. Weil zunächst Meisels Möbel abtransportiert werden mußten, begann die Vermietung im Juni 1710. Aber der erste Mieter, Giuseppe Gaballetti, erhielt nur den Hauptstock und einen Wagen- oder Vorratsraum. Er zahlte bis November 1717 650 Scudi Miete. Bis 1727 kamen 1503,63 Sc. herein. Von 1727 bis 1733 mietete der Graf Cherubini Farfanelli das Haus, und bis 1734 waren 3093,19 Sc. eingenommen worden. Bis 1754 beliefen sich die Kosten zur Verschönerung und Erhaltung des Grabmales Meisels auf insgesamt 302,75 Scudi, während man für Meisels Jahrgedächtnis am 8. Januar 67,50 Scudi ausgegeben hatte. Offenbar auch aus den Einkünften des Legats wurde der große Prozeß vor der S. R. Rota bezahlt, den die deutschen Erzbrüder führten, um die Töchter der flämischen und schweizerischen Bruderschaftsmitglieder vom Erhalt der Mitgiften auszuschließen. Der Prozeß kostete 482,33 Scudi[33]. Dies war sicher nicht im Sinne des Erblassers, der in seinem Leben gerade für die Flamen so große Sympathien bekundet hatte. Während der Jahre 1758–61 betrugen die jährlichen Mieteinkünfte jeweils 160 Scudi und 50 Baiocchi, während die Konten beim Monte S. Pietro, beim Monte Ristorato und beim Nuovo Monte 15 Scudi Zinsen erbrachten[34]. Im Jahre 1761 kamen insgesamt 171,99 Scudi ein. Davon gab die Erzbruderschaft aus für das Jahrgedächtnis des Stifters 1,50 Scudi, für Jungfrauen, die die Dot bereits empfangen, aber nicht ausbezahlt bekommen hatten, 12,60 Scudi, für andere Spesen 7,-- Scudi, für Bankgebühren

---

29 ACST Lib. EEE, f. 39^{r}–41^{r}.

30 ACST Lib. SSS vol. I, f. 31^{r} und Mazzo VIII Nr. 28.

31 Erwählt 1655. VIII. 30, † 1669. II. 16 (Gauchat, l. c., 285: Porphyrensis u. n. 4). Er stammte aus Siena und war Magister der Theologie.

32 Originale der „autentiche" ACST Mazzo III NNr. 39 und40; sie sind unterzeichnet von Landuccio und von dem Sekretär Francesco Agnelli. Abschriften: ACST Lib. C, f. 65^{v}.

33 ACST Mazzo II Nr. 1, f. 1^{r}–2^{r}.

34 ACST Mazzo VIII Nr. 30.

37 Baiocchi, für Ausgaben zum Ausgleich der schon vergebenen Mitgiften 20,78 Scudi, für versprochene Mitgiften 100,-- Scudi. Es blieb ein Rest von 29,74 Scudi, den die Erzbruderschaft zur Bezahlung einer Schuld aus dem Jahre 1758 verwandte, welche durch die Renovierung des Meisel-Hauses entstanden war[35]. Seit 1710 waren die reinen Mieteinkünfte von 143,20 auf 150,-- Scudi angewachsen, was vielleicht auf eine sehr langsame Inflation zurückzuführen ist.

Leider war der Streit um das Meisel-Erbe nicht mit dem Prozeß der deutschen gegen die flämischen Mitglieder der Erzbruderschaft beendet, sondern er setzte sich zwischen den deutschen Mitgliedern buchstäblich jahrhundertelang fort[36].

Anhang

ROMA, BIBLIOTECA VALLICELLIANA, CARTE ALLACCI vol. 148

1663. V. 25, Rom, Quirinalpalast. - Beamter des päpstlichen Hofes an Leon Allatios, I. Custos der Vatikanischen Bibliothek (Abschrift).

f. 143^{r}

Illustrissimo e Reverendissimo Signor mio Padrone Osservatissimo,

In esecutione della volontà di Nostro Signore potrà Vostra Signoria Illustrissima consegnare al Signor Giorgio il libretto manoscritto del Palatino, ritenendo presso di sè la copia autentica, affinchè pervenuto alle mani della Santità Sua ne possa disporre come meglio le parerà, et in tanto ricordevole della mia osservanza, le bacio riverentemente le mani.

Di Vostra Signoria Illustrissima e Reverendissima

Dalle stanze di Monte Cavallo
25. di Maggio 1663

1663. V. 30, Rom.– Empfangsbestätigung, ausgestellt von Georg Meisel (Abschrift).

f.143^{v}

Io Giorgio Meiselio, Aiutante di Camera di Nostro Signore, ho ricevuto dall'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Allatio, Primo Custode della Biblioteca Vaticana, un libretto manuscritto, originale secondo che si presuppone del Conte Palatino del Rheno, scritto del 1596, e questo secondo l'ordine retroscritto, per portarlo a Nostro Signore, acciò esso ne disponga secondo che si compiace, e perciò ho fatto la presente ricevuta, scritta e sottoscritta di mia propria mano questo dì 30. di Maggio 1663

Io Giorgio Meiselio affermo quanto di sopra mano propria.

---

35 Ibid.

36 Vgl. *Fr. Noack* (Anm. 25), Bd. 1, 155.

Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts

Zum Quellenwert der Relationes status

Von ERWIN GATZ

Die Krise der spätmittelalterlichen Kirche beruhte zu einem großen Teil auf einer Krise der Seelsorge und diese wiederum in erheblichem Maße auf einer Krise des Episkopates und des Klerus. Darüber und insbesondere über die schweren strukturellen Mängel, die der bischöflichen und pfarrlichen Leitungsgewalt vor dem Konzil von Trient im Wege standen und die eine der Hauptursachen für das Krebsübel der Residenzvernachlässigung bildeten, sind wir gut informiert. Viele Bischöfe und Pfarrer hielten keine Residenz, d. h. sie lebten nicht in ihren Sprengeln, deren Einkünfte sie zwar bezogen, deren Betreuung sie jedoch Stellvertretern überließen. Die Pfründe als Vermögensobjekt, die dem Amtsinhaber den standesgemäßen Unterhalt sichern sollte, war dadurch vom Amt getrennt und zur Pension geworden. Die Urgierung der Residenzpflicht, d. h. der Erfüllung der Hirtenaufgabe im *persönlichen* Einsatz, ist daher eines der Hauptanliegen der katholischen Reformbewegung geworden, und Hubert Jedin hat eindrucksvoll dargestellt, wie sich am jahrelangen Streit um dieses Kernstück der Kirchenreform die Geister schieden[1]. Auch die lutherische Reformation und die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.s haben die mit der Residenzfrage aufs engste verbundene Erneuerung der Gemeinden als zentrales Anliegen erkannt und betrieben.

Die Vernachlässigung der *bischöflichen* Residenzpflicht, die im Mittelpunkt unserer Ausführungen stehen soll, bildete zweifellos ein moralisches oder wie wir heute sagen ein berufsethisches Problem. Das beweist die Fülle von Bischofsspiegeln aus dem 15. und 16. Jh., denen Hubert Jedin ebenfalls eine Studie gewidmet hat[2]. Denn diese Werke eines Johannes Gerson, des Kartäusers Dionysius, eines Lorenzo Giustiniani, eines Antoninus von Florenz und Gasparo Contarini haben ein aus dem Studium der Väter inspiriertes Ideal des Seelsorgebischofs entworfen, der die Verpflichtung zur Predigt, Visitation, Abhaltung von Synoden und selbst zur Individualseel-

---

1 *H. Jedin*, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63, in: *Ders.*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte 2 (Freiburg 1966) 398–413.

2 *Ders.*, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation, in: aaO. 75–117; *Ders.*, Das Tridentinische Bischofsideal – Ein Literaturbericht, in: TThZ 69 (1960) 237–246.

sorge *persönlich,* also nicht durch Vertreter, wahrnehmen sollte. Sie appellierten an die zur Bestellung der Bischöfe Berufenen wie auch an die Bischöfe selbst, sich dieses Ideal des Bischofs als Seelsorger zu eigen zu machen und nur entsprechend geeignete und disponierte Persönlichkeiten auf Bischofsstühle zu berufen. Denn Seelsorgebischöfe bildeten damals die verschwindende Ausnahme. Das Konzil von Trient hat diese Forderung insofern aufgegriffen, als es die Cura animarum schon in der Sessio 7 vom 3. März 1547 zum Ziel der Kirchenreform erklärte.

Der bischöflichen Residenzpflicht als Grundvoraussetzung seelsorglicher Tätigkeit standen allerdings auch schwerwiegende *strukturelle* Hindernisse im Wege. Denn die bischöfliche Leitungsgewalt war von oben durch die römische Kurie, von unten durch die Exemtionen zahlreicher Institutionen wie Kapitel, Ordensverbände und Einzelklöster oder auch einzelner Personen weitgehend ausgehöhlt. Das, was wir heute unter Personalpolitik verstehen, war z. B. kaum in Ansätzen vorhanden. Die Hindernisse der bischöflichen Jurisdiktion bildeten daher ein Dauerthema des ganzen Konzils, weil sie eine der Ursachen dafür waren, daß viele Bischöfe es vorzogen, sich gar nicht erst in ihre Sprengel zu begeben. Dazu kam der Umstand, daß der Bischof im Deutschen Reich aufgrund der reichskirchlichen Strukturen an erster Stelle Fürst und in Frankreich, wo der König seit 1516 nominierte, zunächst Hofmann und Diplomat war. Viele italienische Bistümer dienten dagegen zur Ausstattung der Kardinäle, ihrer Nepoten, Sekretäre und Kapläne, die in den Metropolen, nicht aber in ihren Sprengeln lebten.

Nicht nur die Reformliteratur des 15. und 16. Jh.s, sondern auch die unter Papst Paul III. an der Kurie erstarkte kirchliche Reformpartei hat diesen Mißständen ein anderes Bischofsideal entgegengestellt[3]. Dazu gehörten neben der Betonung der persönlichen Residenz eine einfache und tadelsfreie Lebensführung, der Eifer in religiösen Übungen und im Studium, die persönliche Predigt, die Visitation, die Einberufung von Synoden und schließlich die Sorge um den Klerus. Dieses Ideal ist vom Konzil rezipiert, aber nicht in einem einzelnen Dekret prägnant zusammengefaßt worden. Seine Elemente finden sich vielmehr verstreut über eine ganze Reihe von Reformdekreten. Im übrigen gilt aber für das Bischofsideal des Konzils von Trient, was Jedin für die ganze Kirchenversammlung konstatiert hat: Es wurde erst wirksam, seitdem das Papsttum das Konzil zum Palladium der katholischen Reform machte[4].

---

[3] *Ders.,* Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient, in: *H. Jedin,* Kirche des Glaubens (Anm. 1) 441–459, bes. 445.

[4] *Ders.,* Geschichte des Konzils von Trient IV/2 (Freiburg 1975) 251.

Einführung und weitere Entwicklung der Statusberichte

Unter den Maßnahmen, durch die dieses geschah, möchte ich die von Papst Sixtus V. vorgeschriebene periodische Relatio status herausgreifen[5]. Durch die apostolische Konstitution „Romanus Pontifex" vom 20. Dezember 1585 hatte dieser gewalttätige Reformator auf dem Stuhle Petri die alte Einrichtung der Visitationes liminum apostolorum in Erinnerung gerufen und neu geordnet[6]. Die eigentliche Neuerung dieser Konstitution bestand aber darin, daß den Bischöfen anläßlich ihres Romaufenthaltes zugleich die Berichterstattung über ihre Sprengel auferlegt wurde. Der entsprechende Passus lautet:

„Nimirum ut, episcoporum opere et adiumento, ubique locorum gregis sibi commissi vultum agnosceret, et spiritualium ovium morbos intelligeret, curationesque adhiberet: atque, ex sui muneris officio, perdita requireret, abiecta reduceret, confracta alligaret, infirma consolidaret, pinguia et fortia custodiret: denique assiduis pastorum vocibus admonitus, de toto ecclesiarum singularum statu certior redderetur, ne quicquam omnino illum lateret earum rerum, quas ad Dei gloriam augendam, ad christianam religionem propagandam, ad animarum salutem procurandam necessario eumdem scire atque intelligere oportet, ut, omnibus cognitis et examinatis, pro ea, quae sibi a Christo Domino tributa est, summa potestate, alia in vinea Domini Sabaoth evellat, alia plantet, alia aedificet, alia destruat, quemadmodum ex rerum et temporum conditione salubrius in Domino viderit expedire."

Hier wurde also in ziemlich allgemein gehaltener Form Bericht über den Zustand der Bistümer und insbesondere über ihre Mängel gefordert. Er sollte es dem Papst ermöglichen, für Besserung zu sorgen. Die in der Konstitution außerdem noch genannten Zwecke der Ad-limina-Fahrt, nämlich die Verehrung der Apostelgräber und die Reverenzbezeugung gegenüber dem Papst, traten daneben an Bedeutung zurück. Josef Schmidlin hat den Wert dieser schon bald einsetzenden Berichte als erster erkannt und sie seinem großen Werk über „Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Krieg" zugrunde gelegt[7].

Eine erhebliche Weitergestaltung erfuhren die Relationes status seit Papst Benedikt XIV., der durch die Konstitution „Quod sancta" von 1740 die Visitatio liminum nicht nur neu einschärfte, sondern auch den Kreis der dazu Verpflichteten präzisierte und auf die Träger aller quasi-episkopalen Jurisdiktion ausdehnte[8]. Zugleich wurde das Schema der Berichterstattung

---

5 Zur Lit. vgl. *A. Strnad* (Anm. 10) 184f. Ferner: *J. J. Carroll*, The Bishop's quinquennial report (Washington 1956).

6 Bullarium Romanum 8 (Turin 1863) 641–45.

7 *J. Schmidlin*, Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl (= Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes VII, 1/6 [Freiburg 1908/10]).

8 Bullarium Benedicti XIV 1(Venedig 1778) 9–11.

durch die Instruktion „Super modo conficiendi relationes statuum ecclesiarum" normiert [9]. Während die Relationes zuvor nach Anlage und Umfang sehr unterschiedlich waren, erhielten sie seitdem einen einheitlichen Charakter. Ihr Aussagewert hing freilich nach wie vor vom analytischen Vermögen, vom Eifer und auch von der Aufrichtigkeit des jeweiligen Berichterstatters ab.

Seit Schmidlin sind die Relationes status für den deutschen Sprachraum nicht mehr verwertet worden, wenn man von der Edition einzelner Stücke durch Alfred A. Strnad[10] und Kurt A. Huber[11] absieht. Dabei ist das zur Verfügung stehende Material seit der Bereitstellung des Archivgutes der Pontifikate Pius' IX. (1966) und Leo XIII. (1978) gewaltig angewachsen. Schon eine flüchtige Einsichtnahme in das Material beweist jedoch, daß es im allgemeinen keine vollständige Herausgabe oder Auswertung in jenem Umfang verdient, für den sich noch Schmidlin entschieden hat. Das liegt insbesondere darin begründet, daß für die neuere Zeit und insbesondere für das 19. Jh. die regionalen und lokalen Geschichtsquellen reichlicher fließen.

Das seit Benedikt XIV. geltende Schema verlangte von den Berichterstattern Auskunft über das Bistum im allgemeinen, über den Bischof selbst, ferner über den Säkular- und Ordensklerus, die Ordensfrauen, das Priesterseminar, die Kirchen und Konfraternitäten und das christliche Volk, ferner über spezielle Anliegen. Dieses international angewandte Schema entsprach zwar in vielen Punkten nicht mehr den deutschen Gegebenheiten des 19. Jh.s, doch liefert es für unsere spezielle Frage nach der Durchsetzung des tridentinischen Bischofsideals unter dem deutschen Episkopat des 19. Jh.s wertvolle Aufschlüsse, die wir aus anderen Quellen nicht besitzen.

Die Bischöfe hatten auf folgende Fragen zu antworten:

„§ 2. De secundo Relationis Capite pertinente ad ipsum Episcopum, Archiepiscopum, Primatem et Patriarcham.

In hoc Capite exponi debebit.

I. An residentiae praeceptum, a Sacris Canonibus, Concilio Tridentino, et Constitutione Urbana praescriptum, adimpleverit, et an aliquo, et quo tempore abfuerit, et an ultra menses Conciliares, et an cum, vel sine Sedis Apostolicae licentia.

II. An, et quoties Dioecesis sibi commissae visitationem expleverit.

III. An per se, vel per alium Episcopum, Sacras Ordinationes expleverit, et Sacramentum Confirmationis administraverit.

IV. An, et quoties Synodum Dioecesanam coegerit: et si Episcopus nulli

---

9 Abgedr. bei *P. Melchers,* De canonica Dioecesium visitatione (Köln 1893) 146–56.

10 *A. Strnad,* Relatio Status Ecclesiae Wratislaviensis in 1883: Ein Bericht von Fürstbischof Robert Herzog über den Stand seiner Diözese an den Papst, in: ASKG 28 (1970) 183 215.

11 *K. A. Huber,* Der Ad-limina-Bericht des Erzbischofs von Olmütz, Erzherzog Karl Rudolf, von 1824, in: ABMS 5 (1978) 271–298.

Archiepiscopo subjectus sit, an ad Synodum Provincialem ejus Archiepiscopi, quem ad tramites Tridentini eligere tenetur, ut ejus Synodo Provinciciali intersit, accesserit; et si sit Archiepiscopus, an Synodum Provincialem habuerit, et quinam Suffraganei eidem interfuerint.

V. An verbum Dei per seipsum praedicaverit, et an legitimo concurrente impedimento, viros idoneos assumpserit ad hujusmodi praedicationis officium salubriter exequendum.

VI. An habeat Depositarium poenarum, et mulctarum pecuniarum, et an eaedem fuerint piis usibus applicatae.

VII. Quaenam Taxa, et an Innocentiana in sua Cancellaria observetur.

VIII. An aliquod habeat, quod sibi obstet circa exercitium Episcopalis officii, Jurisdictionis Ecclesiasticae, nec non tuendae libertatis, et immunitatis Ecclesiarum.

IX. An aliquod pium opus peregerit pro Ecclesia, pro Populo, aut pro Clero."

Aussagewert der Statusberichte des 19. Jahrhunderts

Die Auswertung der Antworten erfolgt hier im Zusammenhang eines größeren Projektes, das den deutschen, österreichischen und schweizerischen Episkopat von der Säkularisation (für Österreich ab 1785 als Jahr der Diözesanregulierung; für die Schweiz ab 1798 als Gründungsjahr der Helvetischen Republik; für das Deutsche Reich und Salzburg ab 1803 als Jahr der Säkularisation) bis 1945 (Verlust der deutschen Ostgebiete) erfaßt[12]. Zeitweise zum Gebiet des Deutschen Reiches gehörende Gebiete (bis 1918 Erzdiöz. Gnesen-Posen, Diöz. Kulm; 1871–1918 Straßburg und Metz) sind für diesen Zeitraum ebenfalls einbezogen. Von Österreich sind nur die Kirchenprovinzen Wien und Salzburg berücksichtigt. Das Werk wird alle residierenden Bischöfe dieser Epoche in Lebensbildern und darüber hinaus alle Weihbischöfe und Generalvikare in Biogrammen erfassen (ca. 980 Personenartikel, ca. 60 Autoren). Insgesamt kann ich bestätigen, was Christoph Weber für die römische Kurie unter Pius IX. nachgewiesen hat und was er aufzuarbeiten versuchte: Es besteht ein eindeutiges Übergewicht der Institutionen- vor der Personenforschung[13]. Am konkreten Beispiel des Episkopates heißt das z. B., wir sind über das Institut der Bischofswahlen besser informiert als über die Amtstätigkeit der Bischöfe.

Die hier vorgelegte Untersuchung will ausschließlich die Relationes status auf ihren Aussagewert für bestimmte Aspekte des Episkopates dieser

---

12 *E. Gatz (Hrsg.),* Der Episkopat der deutschsprachigen Länder von 1800 bis 1945. Deutsches Reich, Luxemburg, Österreich, Schweiz (in Druck).

13 *Chr. Weber,* Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates (= Päpste und Papsttum 13, I/II) (Stuttgart 1978).

Länder befragen. Sie endet mit dem Jahr 1903, da die Bestände des Vatikanischen Archivs bisher nur bis zu diesem Zeitpunkt zugänglich sind. Außerdem beschränkt sie sich auf jene Aspekte des tridentinischen Bischofsideals, die in den erwähnten Fragenkatalog der Konzilskongregation eingegangen sind.

Bereits aus der Beantwortung der ersten Frage über die Einhaltung der *Residenzpflicht* ergibt sich der fundamentale Wandel gegenüber dem 16. und auch gegenüber dem 18. Jh., denn die Bischöfe des 19. Jh. beobachteten die Residenz fast ausnahmslos mit größter Sorgfalt[14]. Lediglich einige noch aus der Reichskirche hervorgegangene adelige Bischöfe haben ohne zwingenden Grund während der Übergangszeit zu Beginn des Jahrhunderts vor der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse lange Zeit außerhalb ihres Bistums zugebracht. Die Ursache dafür lag entweder in der damals z. T. noch bestehenden Bistumskumulation (Klemens Wenzeslaus [Rest-Trier, Augsburg], Dalberg [Regensburg, Konstanz, Rest-Mainz], F. E. Fürstenberg [Hildesheim, Paderborn]) oder in den politischen Umbrüchen der Zeit, weswegen diese Bischöfe ihren an der Adelsgesellschaft orientierten Lebensstil nicht mehr fortführen konnten (Thun [Passau], Radczyński [Gnesen]). Oft zogen sie auch das Leben in einer fürstlichen Residenzstadt vor (Salm [Gurk]), oder aber die Verhältnisse in den neu bestimmten Bistumssitzen waren tatsächlich noch unzureichend (Matthey [Kulm]). Es ist jedoch zu beobachten, daß einige Bischöfe den Umbruch von der Reichskirche zu den neuen Verhältnissen vorbildlich getragen und sogar bemerkenswerte Wenden zum Ideal eines Seelsorgebischofs vollzogen haben (Spiegel [Köln], Stubenberg [Eichstätt]). Insgesamt wurde die Residenzpflicht auch von den Staatsregierungen urgiert. Das gilt selbstverständlich für Österreich seit Joseph II., wo alle Bistumskumulationen unterdrückt wurden (Migazzi [Wien]), ferner für Frankreich, dem zeitweise die linksrheinischen Gebiete Deutschlands angehörten. Auch die nach der Säkularisation neu umschriebenen Staaten haben grundsätzlich auf der Residenz bestanden, obwohl sie gegenüber ehemaligen Reichsfürsten zunächst noch einige Rücksicht walten ließen. Als Ergebnis läßt sich feststellen: Der Episkopat des 19. Jh. in den deutschen Staaten hat zumindest seit der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse die Residenz streng eingehalten. Viele Bischöfe verließen ihre Sprengel nicht einmal zu Ferien. Persönliche Ad-limina-Fahrten waren wegen der mühsamen Reiseverhältnisse in der ersten Jahrhunderthälfte fast unbekannt. Mir ist nur die des Salzburger Fürsterzbischofs Schwarzenberg bekannt, der 1842 als 35jähriger nach Rom reiste, um dort den Kardinalshut entgegenzunehmen.

Eine größere Tendenz zur Abwesenheit vom Bistum läßt sich erst seit der Mitte des 19. Jh. beobachten. Eine wichtige Voraussetzung dafür bildeten natürlich die veränderten Verkehrsverhältnisse, aber auch das Ende der

[14] Über alle im folgenden genannten Bischöfe vgl. das Anm. 12 genannte Werk.

staatlichen Kirchenhoheit hat sich in diesem Punkte ausgewirkt. So trafen die Bischöfe sich seit 1848 zu Konferenzen oder Exerzitien, gelegentlich auch zu Synoden oder überregionalen kirchlichen Feiern. Auch die Bereitschaft zur persönlichen Ad-limina-Fahrt wuchs seitdem, und gerade Papst Pius IX. hat die Bischöfe zu häufigen Romfahrten ermuntert. Das gilt u. a. für die großen kirchlichen Feiern seines Pontifikates, nämlich die Proklamation des Immaculatadogmas (1854), die Seligsprechung der japanischen Märtyrer (1862), die Jubiläumsfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus (1867), das Erste Vatikanische Konzil (1869–70) und sein 50 jähriges Bischofsjubiläum (1877). Leo XIII. hat diesen Kurs fortgesetzt, der zugleich im Kontext der stärkeren Spiritualisierung des Papsttums zu sehen ist, das zwar 1870 das Patrimonium Petri verloren hatte, durch die wachsende Romorientierung des Orbis catholicus und seiner Bischöfe auf neue Weise jedoch größere Bedeutung gewann als zuvor. Es gab freilich noch bis zum Ende des Jahrhunderts Bischöfe, die nie nach Rom reisten, während sich andererseits z. B. der münstersche Bischof J. G. Müller 1854 neun Monate lang in der Ewigen Stadt aufhielt, um ihre Monumente zu studieren.

Die zweite von den Bischöfen zu beantwortende Frage betraf die *kanonische Visitation.* Nach dem Konzil von Trient hatten die Träger bischöflicher Jurisdiktion persönlich oder bei Behinderung durch einen Stellvertreter jährlich alle oder wenigstens einen Teil ihrer Pfarreien zu visitieren. Während unseres Untersuchungszeitraumes haben die Bischöfe diese Verpflichtung im allgemeinen im Rahmen ihrer Möglichkeiten mit großer Mühe wahrgenommen und jährlich meist mehrere Monate auf die Bereisung ihrer z. T. großen Sprengel verwandt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß selbst so große Bistümer wie Köln, Breslau und Wien bis gegen Ende des Jahrhunderts nur einen einzigen und München lange Zeit gar keinen Weihbischof besaßen. Im übrigen waren diese Reisen in manchen Gebieten auch am Ende des Jahrhunderts noch mit großen körperlichen Strapazen verbunden. In gebirgigen Gegenden war oft ein Teil der Gemeinde nur zu Pferd oder zu Fuß zu erreichen.

Die große Zahl von Pfarreien machte es den Bischöfen im allgemeinen nicht möglich, den vom Konzil vorgeschriebenen einjährigen Turnus einzuhalten. Oft besuchten sie ihre Gemeinden in drei-, manchmal auch in fünfjährigem Turnus und hielten so zu Klerus und Kirchenvolk einen geregelten Kontakt. Dabei handelte es sich freilich nicht immer um förmliche Visitationen, die oft den Dechanten übertragen wurden, sondern um Besuche zur Spendung der Firmung. Kardinal Melchers, der persönlich diese Verpflichtung sehr ernst genommen hat, hat die bei der bischöflichen Visitation zu berücksichtigenden Gesichtspunkte in einer eigenen Publikation niedergelegt[15].

[15] Vgl. o. Anm. 9.

Die dritte von den Bischöfen zu beantwortende Frage bot wenig Probleme, denn soweit ihre gesundheitlichen Verhältnisse es erlaubten, haben sie die *Weihen* und die *Firmung* persönlich gespendet. Dies unterblieb lediglich in jenen wenigen Fällen zu Beginn des 19. Jh.s. vor der Durchführung der kirchlichen Neuordnung, in denen Diözesanbischöfe außerhalb ihrer Bistümer residierten (Thun [Passau]). Während der Emigration von Bischöfen im Verlauf der verschiedenen kirchenpolitischen Konflikte des Jh. wurden die Weihehandlungen entweder von Weihbischöfen (Baudri [Köln], Gleich [Breslau]) oder von benachbarten Bischöfen (Kopp [Fulda], Korum [Trier], Sommerwerk [Hildesheim]) vorgenommen, oder aber die Firmlinge begaben sich in organisierten Zügen zu den exilierten Bischöfen (Lachat [Basel]).

Größere Probleme bot die Beantwortung der vierten Frage, denn das Institut der vom Tridentinum dringend empfohlenen *Diözesansynoden* war in den deutschsprachigen Ländern seit dem 17. Jh. allenthalben in Vergessenheit geraten. Daran hatte auch der den Idealen des Konzils von Trient besonders verbundene Papst Benedikt XIV. nichts ändern können, der ein bedeutendes Werk über die Diözesansynoden geschrieben hat. Nach der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse zu Beginn des 19. Jh.s. machte sich auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit synodalen Vorgängen im Umkreis der Französischen Revolution (Kirchenkommission der französischen Nationalversammlung, französisches Nationalkonzil von 1811) und der staatlichen Kirchenhoheit mit ihrem Konzept streng zentralistisch geleiteter Landeskirchen sogar eine kirchenamtliche Abneigung gegen Synoden geltend. Dazu hat der Umstand beigetragen, daß diese auch ein Postulat der katholischen Aufklärung bildeten. Daher sind die Bischöfe jener Bistümer, in denen vor der Mitte des 19. Jh.s. der Wunsch nach Synoden laut wurde, entschieden gegen jeden Ansatz einer Willensbildung von unten, mit dem oft andere Reformanliegen verbunden wurden, vorgegangen (Trier: Hommer; Freiburg: Vicari; Breslau: Schimonsky; Köln: Geissel). In diesem Punkt brachte erst das Jahr 1848 eine Auflockerung. Denn während noch der dem System des Josephinismus verbundene Wiener Erzbischof Milde jeglichen Ansatz synodaler Beratung wie auch der Einberufung einer Bischofskonferenz ablehnend gegenüberstand, beschritt Kardinal Schwarzenberg (Salzburg) den umgekehrten Weg und berief nicht nur die Bischöfe seiner Kirchenprovinz, sondern auch seinen Diözesanklerus zu Synoden ein. Der 1848 ebenfalls zu einer Synode entschlossene Kulmer Bischof Sedlag hat dagegen von ihrer Einberufung Abstand genommen, als sich abzeichnete, daß dort die schwierige Nationalitätenfrage Westpreußens in den Vordergrund treten werde.

Die römische Kurie ist um die Mitte des Jahrhunderts mißtrauisch gegen Synoden gewesen und hat, wie Rudolf Lill nachgewiesen hat, durch Erzbischof Reisach beraten, selbst der Würzburger Bischofskonferenz nur

widerstrebend zugestimmt[16]. Nicht nur die Ausgestaltung der Bischofskonferenz, sondern auch die Wiederbelebung von Synoden hat seitdem noch lange auf sich warten lassen. 1858 kam es in Wien, 1860 in Köln und Prag zu Provinzialkonzilien, von denen der „niedere" Klerus jedoch ausgeschlossen blieb. Nur Bischof Martin von Paderborn hat die Dekrete von Köln 1867 auf einer Diözesansynode weiterzugeben versucht. Im übrigen wurden bis gegen Ende des Jahrhunderts keine Synoden mehr veranstaltet. Einige Bischöfe haben freilich synodenähnliche Konferenzen der Führungskräfte einberufen (Ledóchowski, [Gnesen-Posen], Benzler [Metz]), während nur in Münster und Straßburg um die Wende zum 20. Jh. wieder eigentliche Synoden gehalten wurden. Der Klerus und die kirchlich aktiven Laien hatten sich inzwischen freilich im Verbandswesen und auf den Katholikentagen längst eigene Foren geschaffen. Einen vorübergehenden Aufschwung erfuhren die Diözesansynoden dann nach dem Ersten Weltkrieg, als es um die Rezeption des CIC ging.

Besonderes Interesse dürfen die Auskünfte zur fünften Frage, nämlich zur *Predigt* beanspruchen. In der reichskirchlichen Zeit, aber auch später, gab es einige Bischöfe, die nie predigten. Dafür war einerseits die Auffassung maßgebend, daß dies Spezialistensache sei, obwohl das Tridentinum auf die persönliche Predigt durch den Bischof gedrängt hatte. Andererseits gab es Bischöfe, die dies unter Hinweis auf ihre Belastung in der Verwaltung für unmöglich erklärten (Dunin). Der viele Jahrzehnte lang amtierende Freiburger Erzbischof Vicari hat z. B. in seinem ganzen Leben nur ein einziges Mal gepredigt, und selbst so wort- und schriftgewandte Kirchenfürsten wie die Kardinäle Geissel, Rauscher und Schwarzenberg haben dies nur selten getan. Daneben gab es andererseits auch Bischöfe, die nicht nur auf den Visitations- und Firmungsreisen predigten, was fast allgemein üblich war, sondern während des Aufenthaltes in ihren Residenzen sonntags in der Kathedrale predigten oder sogar die Katechese hielten (Sedlag). Darüber hinaus ist zu bemerken, daß es in unserem Untersuchungszeitraum eine Anzahl bedeutender Prediger unter den Bischöfen gegeben hat. Dies hat seinen Niederschlag u. a. in beachtlichen Predigtwerken gefunden. Unter den deutschen Bischöfen möchte ich vor allem Colmar, Sailer, Diepenbrock, Förster, Eberhard, Ketteler, Ehrler und Keppler nennen. In doppelsprachigen Bistümern (preußische Ostgebiete, Seckau, Gurk, Lavant, Trient, Chur) gab es natürlich gelegentlich Sprachprobleme, so daß manche Bischöfe zu nationalen Minoritäten nicht in der Muttersprache sprechen konnten. In solchen Fällen ließen sie sich auf ihren Visitationsreisen oft von entsprechenden Predigern begleiten.

Während also die regelmäßige Predigt der Bischöfe außerhalb der Visitationsreisen keineswegs allgemein üblich war, hat sich im Verlauf des Jahrhunderts der Usus der Hirtenschreiben stark entfaltet. Das betraf einerseits

[16] *R. Lill,* Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Freiburg 1964) 17–27.

die traditionellen, oft sehr langen Hirtenschreiben zur Fastenzeit. Daneben richteten die Bischöfe jedoch zunehmend auch außerhalb der Fastenzeit solche Schreiben an ihre Diözesanen. Von mehreren Bischöfen liegen gesammelte Ausgaben vor, während die Erstveröffentlichung im allgemeinen in den seit der Mitte des Jh.s allenthalben begründeten Amtsblättern erfolgte. Seit 1910 gab es dann diözesanübergreifende periodische Veröffentlichungen aller bischöflichen Hirtenschreiben in Deutschland.

Die sechste bis achte Frage sind in unserem Zusammenhang ohne Interesse. Zu Punkt neun wiesen die Bischöfe im allgemeinen auf ihren pastoralen Einsatz hin.

Die nach dem Schema von 1740 zu beantwortenden Fragen betrafen zwar nur die elementarsten Reformanliegen des Konzils von Trient. Aus den Antworten geht jedoch hervor, daß diese von den Bischöfen des 19. Jh.s im allgemeinen beachtet wurden. Die zu beantwortenden Fragen sind natürlich zu unvollständig, um aus den Antworten ein abgerundetes Bild von der Amtsführung oder gar von der Lebenskultur der Bischöfe zu gewinnen, aber sie bieten doch wenigstens einige Anhaltspunkte dafür. Diese sind umso wertvoller, als es an Selbstzeugnissen der Bischöfe unseres Untersuchungsraumes im allgemeinen fehlt. Von den Bischöfen der genannten Länder (Deutschland, Österreich, Schweiz) liegt für den unseren Relationes status entsprechenden Zeitraum (bis 1903) nur eine einzige Selbstbiographie vor. Es handelt sich um die kürzlich von Alois Thomas veröffentlichten „Meditationes in vitam meam peractam" des Trierer Bischofs Josef von Hommer (1825–35), die sich auf hohem Niveau bewegen[17]. Außerdem gibt es von wenigen Bischöfen noch Fragmente von Erinnerungen bzw. Tagebüchern. Nicht nur die Arbeitsüberlastung der Bischöfe, die ja wegen der wenigen Weihbischöfe im Gegensatz zum Episkopat der reichskirchlichen Zeit teilweise bis in ihr hohes Alter durch mühsame Visitationsreisen einen großen Teil des Jahres beansprucht waren, erklärt diesen Tatbestand. Wir dürfen vielmehr vermuten, daß die Selbstdarstellung in unserer Epoche aus aszetischen Gründen wenig Anklang fand. Auf diesem Hintergrund gewinnen die Auskünfte der Relationes ihren Wert.

Verzeichnis der Statusberichte aus den deutschsprachigen Ländern

Das im Anhang mitgeteilte Verzeichnis erfaßt in erster Linie die im Vatikanischen Archiv vorhandenen Relationes status der in das oben erwähnte Werk aufgenommenen Bischöfe. Die vorausgehenden Relationes (auch aus den untergegangenen Bistümern) sind nur aufgrund einer ersten Durchsicht mit ihrem jeweiligen Jahr genannt. Ich muß jedoch noch einmal dar-

[17] *A. Thomas (Hrsg.)*, J. v. Hommer 1760–1835, Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 25) (Mainz 1976).

auf hinweisen, daß die aus dem 16., 17. und frühen 18. Jh. stammenden Relationes formal sehr unterschiedlich gefaßt sind und sich zeitlich auch nicht immer eindeutig bestimmen lassen. Für diese Epoche kann das hier mitgeteilte Verzeichnis also nur vorläufigen Charakter haben. Es gibt immerhin erste Hinweise auf das zu erwartende Material.

Auch seit der Normierung der Berichte (1740) und innerhalb unseres engeren Untersuchungsraumes ist die Qualität und damit die Aussagekraft der Berichte sehr unterschiedlich. Sie bewegen sich bzgl. des Umfanges zwischen sehr wenigen und bis zu 100 Seiten. Oft haben die Bischöfe ihren ersten Bericht sehr sorgfältig und ausführlich verfaßt, sich später aber kürzer gefaßt und auf den früheren Bericht verwiesen. Auch für die Berichtfolge läßt sich kein eindeutiges Kriterium feststellen. Insgesamt gilt lediglich, daß während der Epoche der staatlichen Kirchenhoheit die Relationes, die damals oft über die Gesandtschaften an den Heiligen Stuhl weitergeleitet wurden, weniger zahlreich waren als nach der Mitte des Jahrhunderts, als die Bischöfe häufiger ad limina reisten. An sich erfolgte seitdem alle vier Jahre ein Bericht, aber dieser Turnus wurde nicht immer konsequent eingehalten. Aus Anlaß der großen Jubiläumsfeiern und kirchlichen Veranstaltungen (1854, 1862, 1867, 1869–70, 1877 etc.) häuften sich die Berichte. In Ausnahmefällen legten Bischöfe auch in einem Jahr mehrere Berichte über verschiedene Berichtzeiträume vor. Außerdem sind offensichtlich auch einzelne früher vorhandene Relationes verlorengegangen.

Der Aussagewert der Relationes ist einerseits von der allgemeinen Quellenlage über den betr. Bischof, andererseits von der Qualität des Berichterstatters abhängig. In einzelnen Bistümern hat sich außerdem über die Normen von 1740 hinaus ein ganz bestimmter Stil von Berichterstattung entwickelt.

Unser Verzeichnis erfaßt nur die eigentlichen Statusberichte, die nach Bistümern geordnet und mit manchem anderen Schriftgut vermischt lose in den Schachteln aufbewahrt werden. Alle anderen auf die Ad=limina-Fahrt bezüglichen Schriftstücke wie die Beauftragung von Prokuratoren sowie Testate vom Besuch der Patriarchalbasiliken sind ebensowenig erfaßt wie die Riassunti der Beamten der Kongregation und die Minuten der Antwortschreiben. Diese Antwortschreiben scheinen, wie auch für andere Regionen belegt ist, keine wirklich weiterführenden Hinweise zu geben. Sie haben im allgemeinen nur die Bestimmungen des Tridentinum in ganz formalistischer Weise urgiert.

Da die Statusberichte über die Durchführung der Beschlüsse des Konzils von Trient handelten, wurden sie von der Konzilskongregation (S. Congregazione del Concilio) bearbeitet, in deren Archiv sie einen eigenen Fonds bildeten. Sie sind nach Bistümern geordnet und befinden sich lose in fortlaufend nummerierten Schachteln, deren Nr. im folgenden jeweils mitgeteilt wird.

1. Augsburg (Augusta Vindelicorum) 92 A, B

Berichte aus 1594, 1597, 1602, 1606, 1612, 1618, 1620, 1624, 1629, 1632, 1635, 1640, 1645, 1650, 1654, 1671, 1675, 1681, 1685, 1691, 1699, 1727, 1750.

Petrus von Richarz (1836–55)	20. 12. 1845	30. 7. 1850	
Michael von Deinlein (1856–58)	2. 12. 1857		
Pankratius von Dinkel (1858–94)	2. 12. 1861	4. 12. 1865	19. 12. 1869
	1. 12. 1873	1. 12. 1877	9. 12. 1881
	21. 12. 1885	6. 12. 1889	14. 12. 1893

2. Bamberg (Bambergensis) 108 A, B

Berichte aus 1602, 1605, 1609, 1615, 1675, 1692, 1708, 1741, 1752, 1756, 1763, 1768, 1773, 1777, 1782, 1788.

Christoph Franz von Buseck (1795–1805)	20. 11. 1797	22. 10. 1801	
Josef Graf von Stubenberg (1818–24)	19. 1. 1824		
Josef Maria Freiherr von Fraunberg (1824–42)	18. 8. 1828	18. 12. 1833	10. 11. 1837
	27. 11. 1841		
Bonifaz von Urban (1842–58)	10. 11. 1845	18. 11. 1849	24. 11. 1853
	3. 11. 1857		
Michael von Deinlein (1858–75)	6. 12. 1861	1. 12. 1865	14. 11. 1869
	3. 12. 1873		
Friedrich von Schreiber (1875–90)	24. 9. 1878	17. 12. 1881	1. 12. 1885
	27. 11. 1889		
Joseph von Schorck (1891–1905)	16. 12. 1893	1. 12. 1897	

3. Basel (Basileensis) 113 A, B

Berichte aus 1593, 1599, 1602, 1606, 1613, 1618, 1623, 1633, 1641, 1643,

1650, 1665, 1692, 1727, 1738, 1741, 1750, 1766.

Karl Arnold Obrist (1855–62)	12. 6. 1861		
Eugène Lachat (1863–84)	19. 4. 1865	10. 6. 1867	1. 10. 1874
	28. 4. 1877	10. 1. 1880	26. 11. 1883
	26. 3. 1885		
Leonhard Haas (1888–1906)	30. 10. 1897		

4. Breslau (Vratislaviensis) 884 A, B

Berichte aus 1603, 1607, 1613, 1618, 1620, 1650, 1667, 1707(?), 1739 (?), 1749, 1755, 1773, 1777.

Joseph Christian Franz Prinz zu Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein (1795–1817)	30. 12. 1802		
Melchior Freiherr von Diepenbrock (1845–1853)	29. 8. 1850		
Heinrich Förster (1853–1881)	2. 3. 1858	16. 6. 1863	
Robert Herzog (1882–1886)	25. 9. 1883		
Georg Kopp (1887–1914)	24. 1. 1893	6. 3. 1903	

5. Brixen (Brixinensis) 147 A, B

Berichte aus 1590, 1605, 1612, 1633, 1646, 1652, 1659, 1669, 1684, 1692, 1698, 1709, 1715, 1721, 1732, 1737, 1742, 1746, 1750, 1757, 1762, 1779.

Karl Franz von Lodron (1792–1828)	5. 11. 1824		
Bernhard Galura (1829–56)	16. 8. 1839	20. 8. 1847	
Vinzenz Gasser (1856–79)	18. 8. 1858	6. 7. 1870	22. 5. 1877

Simon Aichner (1884–1904)	1. 4. 1893	21. 12. 1893	10. 4. 1897	
	25. 4. 1901			

6. Chur (Curiensis) 283

Berichte aus 1607, 1613, 1618, 1633, 1639, 1666.

Karl Rudolf von Buol-Schauenstein (1794–1833)	12. 11. 1824			
Nikolaus Franz Florentini (1859–1876)	24. 1. 1875 (erstellt durch Kaspar Willi)			
Kaspar Willi (1877–1879)	22. 12. 1877			
Franz Konstantin Rampa (1879–1888)	20. 10. 1881	11. 11. 1885		
Johannes Fidelis Battaglia (1889–1908)	12. 4. 1893 (für 1886–90)			
	15. 4. 1893 (für 1890–93)			
	1897			
	Dez. 1901			

7. Eichstätt (Eistettensis) 310 A, B, C

Berichte aus 1589, 1597, 1602, 1617, 1624, 1663, 1668, 1680, 1690, 1699, 1706, 1710, 1725, 1731, 1742, 1751, 1762, 1767, 1778, 1786, 1789.

Joseph Graf von Stubenberg (1790–1824)	17. 10. 1793	23. 11. 1797	18. 11. 1801	
	12. 11. 1805	12. 11. 1821	13. 11. 1823	
Johann Friedrich Oesterreicher (1825–1835)	7. 8. 1829	9. 10. 1833		
Karl August Graf von Reisach (1836–1846)	20. 11. 1837	17. 8. 1841		
Georg von Oettl (1846–1866)	2. 2. 1851	16. 12. 1853	20. 9. 1857	
	10. 12. 1861	13. 12. 1865		
Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1867–1905)	10. 12. 1869	8. 12. 1873	18. 5. 1877	
	12. 10. 1881	10. 12. 1889	1. 12. 1897	
	10. 12. 1901			

8. Ermland (Varmiensis) 853

Berichte aus 1604, 1611, 1617, 1640, 1650, 1658, 1664, 1669, 1675, 1701, 1717, 1727, 1745, 1751, 1757, 1762, 1800.

Joseph Prinz von Hohenzollern (1817–36)	16. 8. 1831		
Joseph Geritz (1842–67)	6. 11. 1847		
Philippus Krementz (1867–85)	28. 2. 1870	12. 10. 1877	22. 10. 1881
Andreas Thiel (1886–1908)	25. 10. 1893	14. 4. 1898	

9. Freiburg (Friburgensis) 348

Johannes Christian Roos (1886–96)	20. 12. 1887		
Thomas Nörber (1898–1920)	15. 3. 1900		

10. Freising (Frisingensis) 348

Berichte aus 1621, 1626, 1631, 1635, 1641, 1645, 1650, 1661, 1675, 1679, 1693, 1697, 1702, 1713, 1718, 1722, 1726.

11. Fulda (Fuldensis) 350
Berichte aus 1766, 1769, 1773, 1777, 1781, 1785, 1793.

Adalbert Freiherr von Harstall (1789–1814)	30. 10. 1793 31. 10.1805	13. 11. 1797	4. 11. 1801
Johann Leonard Pfaff (1832–48)	10. 12. 1833 9. 12. 1847	8. 12. 1837	28. 11. 1843
Georg Kopp (1881–86)	15. 12. 1885		
Georg Ignaz Komp (1894–98)	8. 4. 1896		

Adalbert Endert (1898–1906)	28. 3. 1900	

12. Gnesen (Gnesnensis) 366 A, B

Berichte aus 1612, 1621, 1633, 1644, 1671, 1681, 1684, 1731, 1746, 1755, 1762, 1789.
Die Berichte aus dem 19. Jh. betreffen seit 1821 die vereinigten Erzbistümer Gnesen und Posen.

Marcin Dunin Sulgustowski (1831–42)	12. 11. 1838	11. 2. 1841
Halka Mieczyslaw Ledóchowski (1866–85)	6. 2. 1870	18. 12. 1873

13. Gurk (Gurcensis) 386

Berichte aus 1604, 1609, 1614, 1621.

Valentin Wiery (1858–1880)	18. 4. 1876	

15. Hildesheim (Hildesiensis) 392

Berichte aus 1654, 1675, 1695, 1701, 1765, 1770, 1774, 1779, 1784, 1790.

Franz Egon Freiherr von Fürstenberg (1789–1825)	15. 12. 1790	
Wilhelm Sommerwerk (1871–1905)	21. 4. 1877	12. 10. 1888

16. Köln (Coloniensis) 242 A, B

Berichte aus ca. 1590, 1654, 1659, 1675, 1692, 1700, 1755.

August Graf Spiegel (1825–1835)	17. 10. 1829	
Johannes von Geissel (1842/45–64)	16. 3. 1857	

Paulus Melchers (1866–85)	24. 12. 1869	10. 4. 1877	25. 2. 1885
Philippus Krementz (1885–99)	25. 5. 1893	17. 10. 1897	
Hubert Simar (1899–1902)	19. 12. 1901		

17. Konstanz (Constantiensis) 254 A, B

Berichte aus 1595 (zugleich für Brixen), 1610, 1629, 1641, 1650 (?), 1654, 1666, 1671, 1675, 1677, 1681, 1685, 1693, 1699, 1717, 1733, 1746, 1752, 1762, 1767, 1773, 1779, 1786, 1792.

Karl Theodor Freiherr von Dalberg (1800–1817)	1. 12. 80 1. 1. 1816	7. 3. 1805	

18. Korvey (Corbeiensis) 259

Theodor von Brabeck (1792–94)	o. D. 1786 (als Abt)		
Ferdinand Freiherr von Lüninck (1792–1824)	10. 7. 1797 (ausgefertigt durch Generalvikar Vinzenz Bracht)	20. 6. 1817	3. 12. 1824

19. Kulm (Culmensis) 281

Berichte aus 1597, 1607, 1635, 1642, 1674, 1686, 1702, 1743, 1752, 1764, 1773, 1778, 1784, 1790, 1794.

Franz Xaver Rydzyński (1795–1814)	4. 2. 1808		
Anastasius Sedlag (1833–56)	8. 2. 1838 24. 9. 1850	3. 11. 1841 20. 10. 1854	20. 12. 1845
Johann Nep. von der Marwitz (1856–86)	5. 7. 1862	o. D. 1869	
Leo Redner (1886–99)	30. 12. 1891		

20. Lausanne-Genf (Lausanensis et Genevensis) 437 A, B

Berichte aus 1626, 1672, 1692, 1714, 1726, 1750, 1757, 1760, 1767, 1774, 1785, 1814.

Petrus Tobias Yenni (1815–1845)	30. 1. 1818 11. 7. 1835	15. 8. 1825 9. 12. 1843	27. 5. 1829
Kaspar Mermillod (1873–1879, 1883–1891)	15. 3. 1886	7. 5. 1890	

21. Lavant (Lavantina) 438

Bericht aus 1616.

Jakob Maximilian Stepischnegg (1862–1889)	15. 5. 1876		
Michael Napotnik (1889–1922)	3. 5. 1897	30. 9. 1901	

22. Limburg (Limburgensis) 451

Karl Klein (1886–98)	13. 11. 1891	20. 12. 1894	
Dominikus Willi (1898–1913)	31. 12. 1899	24. 3. 1903	

23. Linz (Linciensis) 452

Es liegt kein Bericht vor.

24. Mainz (Moguntina) 479

Berichte aus 1609, 1615, 1620 (?), 1629, 1659, 1748, 1780.

Petrus Leopold Kaiser (1835–48)	1. 12. 1841	31. 12. 1847	(vom gleichen Datum ein Schreiben des Domdekans Tobias Hoefer mit Auskünften über das Leben des Kapitels)
Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1850–77)	6. 11. 1861	8. 6. 1867	
Paulus Leopoldus Haffner (1886–99)	18. 5. 1897		

25. Metz (Metensis) 519

Paul-Georges-Marie	1. 12. 1857	8. 12. 1861	20. 6. 1867
Dupont des Loges (1843–86)	15. 5. 1876	8. 9. 1880	21. 11. 1884
Franz Ludwig Fleck (1886–99)	4. 11. 1887	24. 4. 1893	20. 12. 1897

26. München (Monacensis) 534

Lothar Anselm Freiherr von Gebsattel (1818–46)	6. 12. 1822		
Karl August Graf von Reisach (1846–56)	9. 12. 1850	13. 12. 1853	
Gregor von Scherr (1856–77)	28. 6. 1858 16. 12. 1869	29. 12. 1861 22. 11. 1873	19. 12. 1865
Antonius von Steichele (1878–89)	20. 12. 1881	20. 12. 1885	
Antonius von Thoma (1889–97)	5. 12. 1893		

27. Münster (Monasteriensis) 535

Berichte aus 1653, 1660, 1675, 1702, 1712, 1717, 1722, undat. aus 1761–84.

Kaspar Maximilian Freiherr Droste zu Vischering (1825–46)	7. 12. 1837	16. 10. 1841	
Johann Georg Müller (1846–70)	8. 2. 1853	31. 10. 1861	
Johann Bernard Brinkmann (1870–89)	14. 1. 1876	14. 11. 1881	9. 12. 1885
Hermann Dingelstad (1889–1911)	4. 10. 1891	21. 9. 1897	

28. Osnabrück (Osnabrugensis) 603

Berichte aus 1641 (zugl. über Minden und Verden), undat. aus 1734–61.

Paulus Melchers (1859–66)	3. 3. 1860	25. 12. 1864	
Johannes Heinrich Beckmann (1866–78)	24. 12. 1874	14. 12. 1877	
Hubertus Voss (1899–1914)	20. 12. 1901		

29. Paderborn (Paderbornensis) 612 A, B.

Berichte aus 1655, 1666, 1671, 1688, 1693, 1698, 1702, 1712, 1717, 1722, 1764, 1770, 1779, 1787. Unter den Paderborner Relationes finden sich auch solche über Hildesheim.

Franz Egon Freiherr von Fürstenberg (1789–1825)	25. 11. 1796			
Friedrich Klemens von Ledebur (1826–41)	5. 4. 1832	5. 1. 1839		
Franz Drepper (1845–55)	1. 12. 1845	1. 12. 1849	20. 12. 1853	
Konrad Martin (1856–79)	21. 1. 1859	[1864]	5. 11. 1869	
Franz Kaspar Drobe (1882–91)	[1889]			
Hubertus Simar (1891–99)	[1893]	1. 12. 1897		
Wilhelm Schneider (1900–09)	o. D. 1901			

30. Passau (Passaviensis) 624 A, B

Berichte aus 1592, 1605, 1671, 1685, 1692, 1699, 1702, 1709, 1721, 1725, 1729, 1733, 1737, 1741, 1745, 1749, 1753, 1757, 1765, 1769, 1777, 1781, 1793.

Leopold Leonhard Reichsgraf von Thun (1797–1826)	29. 10. 1801

Karl Joseph Freiherr von Riccabona (1827–1839)	30. 6. 1831	10. 12. 1837
Heinrich von Hofstätter (1839–1875)	22. 8. 1844	30. 12. 1848
	31. 1. 1851	14. 7. 1853
	25. 11. 1857	7. 12. 1861
	7. 12. 1865	7. 12. 1869
	30. 11. 1873	
Joseph Franz von Weckert (1876–1889)	15. 12. 1881	16. 12. 1885
Antonius von Thoma (1889)	31. 12. 1889	
Michael von Rampf (1889–1901)	4. 4. 1894	

31. Posen (Posnaniensis) 663

Berichte aus 1612, 1622, 1640, 1712, 1744 (?), 1763, 1753, 1783, 1787, 1791.
Die Berichte aus dem 19. Jh. betreffen seit 1821 die vereinigten Erzbistümer Gnesen und Posen.

Tymoteusz Pawel von Gorzeński (1809–25)	10. 4. 1815	28. 8. 1817
Mieczylaw von Ledóchowski (1866–85)	11. 9. 1878	6. 9. 1881 1885
Florian von Stablewski (1891–1906)	26. 2. 1896	

32. Regensburg (Ratisbonensis) 676 A, B

Berichte aus 1593, 1609, 1621, 1642, 1655, 1675, 1679, 1690, [1725], 1781, [1793].

Karl Theodor Freiherr von Dalberg (1803–17)	Okt. 1816
Johann Michael von Sailer (1829–32)	21. 12. 1824, 27. 7. 1827 (für den altersschwachen Johann Nep. von Wolf)

Franz Xaver von Schwäbl (1833–41)	1. 8. 1835		
Valentin von Riedel (1842–57)	1. 4. 1845 30. 12. 1854	4. 11. 1846	15. 12. 1850
Ignatius von Senestréy (1858–1906)	4. 3. 1859 24. 2. 1873 30. 11. 1885	31. 5. 1862 21. 5. 1877 12. 11. 1889	21. 11. 1869 11. 12. 1881 24. 10. 1893

33. Rottenburg (Rottemburgensis) 694

Joseph von Lipp (1847–69)	2. 12. 1852		

34. Salzburg (Salisburgensis) 706

Bericht aus 1703.

Friedrich Fürst zu Schwarzenberg (1835–1850)	7. 5. 1842		

35. Sankt Gallen (S. Galli) 356, 357

Statusbericht der Abtei von 1742.

Augustinus Egger (1882–1906)	15. 2. 1883 1. 5. 1897	18. 1. 1888 24. 4. 1901	20. 4. 1893

36. St. Pölten (Scti. Hippolyti) 393

Heinrich Johann von Kerens (1785–1792)	16. 6. 1786		
Sigismund Anton Graf Hohenwart (1794–1803)	15. 10. 1797		
Michael Johann Wagner (1836–1842)	10. 4. 1840		
Ignaz Feigerle (1852–1863)	20. 3. 1857	10. 5. 1862	

Matthäus Josef Binder (1872–1893)	8. 8. 1877 9. 12. 1885	12. 11. 1881	
Johannes Bapt. Rößler (1894–1927)	1. 11. 1894	31. 12. 1897	

37. Seckau (Seccoviensis) 732

Berichte aus 1609 und 1613, nichts aus dem 19. Jh.

38. Sitten/Sion (Sedunensis) 733 A, B

Josef Anton Blatter (1790–1807)	9. 2. 1797	6. 3. 1803	9. 11. 1806
Josef–Franz de Preux (1807–17)	17. 10. 1814		
Augustin-Sulpiz Zen-Ruffin (1817–29)	3. 1. 1820		
Moritz-Fabian Roten (1830–43)	26. 10. 1833	13. 11.1837	
Peter-Josef de Preux (1844–75)	24. 11. 1849 17. 11. 1861 11. 11. 1873	12. 10. 1853 24. 11. 1865	25. 10. 1857 1869
Adrian Jardinier (1875–1901)	28. 9. 1878	20. 12. 1881	25. 4. 1887

39. Speyer (Spirensis) 760 A, B

Berichte aus undat. 1585–1611, 1616, 1634, undat. 1712–19, 1730, 1747, 1752, 1758, 1767, 1773, 1778, 1784, 1789.

Johann Martin von Manl (1827–35)	16. 4. 1831	5. 12. 1833	
Nikolaus von Weis (1842–69)	18. 1. 1847 1. 9. 1856	18. 12. 1849 17. 12. 1857	30. 11. 1853 27. 12. 1861
Josef Georg von Ehrler (1878–1905)	20. 9. 1881 6. 12. 1893	25. 11. 1885 26. 11. 1897	10. 12. 1889 27. 11. 1901

40. Straßburg (Argentinensis) 78

Berichte aus 1590, 1615, 1621, 1665, 1668.

Andreas Räß (1842–87)	4. 5. 1856	25. 6. 1867	
Peter Paul Stumpf (1881/87–90)	o. D. 1883 20. 12. 1889		
Adolf Fritzen (1891–1919)	24. 4. 1893	20. 4. 1897	

41. Trient (Tridentinus) 814

Berichte aus 1590, 1603, 1610, 1613, 1618, 1622, 1634, 1647, 1652, 1658, 1683, 1702, 1706, 1711, 1716, 1724, 1742, 1754, 1760, 1782.

Franz Xaver Luschin (1823–34)	5. 4. 1827	13. 4. 1833	
Johann Nep. de Tschiderer (1834–60)	8. 12. 1837		
Giovanni Giacomo della Bona (1879–85)	25. 5. 1883		

42. Trier (Trevirensis) 812

Berichte aus 1590, 1604, 1608, 1615, 1634, 1640, 1646, 1659, 1671.

Josef von Hommer (1824–36)	21. 11. 1828	17. 2. 1834	
Wilhelm Arnoldi (1842–64)	21. 6. 1847 10. 3. 1862	20. 3. 1852	5. 12. 1856
Matthias Eberhard (1867–76)	12. 5. 1870		
Michael Felix Korum (1881–1921)	25. 11. 1884 19. 10. 1898	10. 2. 1888	31. 10. 1893

43. Wien (Viennensis) 874

Berichte aus 1610, 1646, 1668, 1697, [1711], 1718, 1727, 1730, 1735, 1740, 1745, 1750.

Christoph von Migazzi (1757–1803)	1762 1785		
Vinzenz Eduard Milde (1832–53)	13. 11. 1840	13. 3. 1846	10. 10. 1852
Anton Joseph Gruscha (1890–1911)	31. 12. 1902		

44. Wiener Neustadt (Neostadiensis) 573

Berichte aus 1618, 1759, 1763, 1770, 1777.

45. Worms (Wormatiensis) 889

Berichte aus 1626, 1784.

46. Würzburg (Herbipolensis) 389 A, B

Berichte aus 1648, 1676, 1692, 1696, 1706, 1739, 1745, 1751, 1758, 1764, 1769, 1773, 1778, 1783, 1789.

Georg Karl Freiherr von Fechenbach (1795–1808)	20. 12. 1797 28. 1. 1806	23. 10. 1801	26. 2. 1804
Adam Friedrich Freiherr von Groß zu Trockau (1818–40)	5. 11. 1824 4. 12. 1837	13. 12. 1825	26. 9. 1829
Anton Georg von Stahl (1840–70)	25. 1. 1846 30. 10. 1861	11. 6. 1850 10. 11. 1865	5. 12. 1853 11. 11. 1869
Franz Josef von Stein (1879–98)	1881 6. 12. 1885	12. 12. 1889	15. 12. 1893

Die das Apostolische Vikariat (1840–1870) und spätere Bistum (seit 1870) *Luxemburg,* ferner die Gebiet der *Norddeutschen Missionen* sowie das Apostolische Vikariat *Sachsen* betreffenden Relationes finden sich in verschiedenen Fonds des Archivs der Propaganda zerstreut. Sie sind nicht nach dem Schema der übrigen Relationes aufgebaut.

Johannes Janssen und das Vatikanische Archiv

Von HERIBERT RAAB

Im Dezember 1863 geht für den Historiker Johannes Janssen[1] ein Jugendtraum in Erfüllung. Bald nach dem Frankfurter Katholikentag, auf dem er eine programmatische Rede: „Die Kirche und die Freiheit der Völker" gehalten hatte, die seine demokratische und fortschrittliche Haltung manifestiert, bricht er zu einer längeren Reise nach Rom auf, für die er von der Schulbehörde zunächst bis Ostern 1864 beurlaubt ist[2]. Sein Weg führt ihn nach Freiburg im Breisgau, wo er seinem Freund, dem Verleger und Buchhändler Benjamin Herder, einen Besuch abstattet[3]. Der Plan, mit ihm zusammen die Reise nach Rom zu machen, läßt sich indessen nicht verwirklichen, da Herders Schwiegervater Streber von einem Schlaganfall getroffen wird. Über Genf, Marseille, Civitàvecchia reist Janssen weiter und kommt am Mittwoch, dem 9. Dezember 1863, in der Ewigen Stadt an.

Durch Frau Rat Sophie Schlosser[4] aus Frankfurt an die Maler Wittmer

---

[1] *Wilhelm Baum,* Johannes Janssen (1829–1891). Persönlichkeit, Leben und Werk. Ein Beitrag zur Theologie und Geistesgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert (Phil. Diss. Innsbruck 1971, Maschschr.); *Ders.,* Der Historiker Janssen, in: ThQ 152 (1972) 269–274; *Ders.,* Johannes Janssen und Ignaz von Döllinger, in: HJ 95 (1975) 408–417; *Heribert Raab,* Wilhelm Hohoff und Johannes Janssen. Unbekannte Briefe des „roten Pastors" an einen „ultramontanen" Historiker, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 22 (1981) 244–278; *Ders.,* Johannes Janssen und Bayern, in: Festschrift für Andreas Kraus (z. Zt. im Druck).

[2] Die Vertretung Janssens am Frankfurter Gymnasium nahm Professor Eberz wahr. *Ludwig v. Pastor* (Hg.), Johannes Janssens Briefe I (Freiburg i. Brg. 1920) 285.

[3] Über Benjamin Herder vgl. ADB 50 (1905) 226f.; NDB 8 (1968) 604f.; *Albert Maria Weiss,* Benjamin Herder – 50 Jahre eines geistigen Befreiungskampfes (Freiburg i. Brg. 1899). – Janssen hatte 1858 auf Stift Neuburg bei Heidelberg, Fritz Schlossers „Romantikerklause", den Verleger Herder kennengelernt. Seit 1861 war er regelmäßig bei der Familie Herder in Freiburg zu Gast. Herder verlegte fast alle Werke Janssens und wurde von diesem sehr geschätzt. Janssen an Onno Klopp, Freiburg 22. IV. 1862: „Er (Herder) bringt gern Opfer und ist überhaupt einer der edelsten Menschen, die kennenzulernen ich das Glück hatte...Ich bin überzeugt, Sie werden mit keinem Buchhändler zufriedener sein können". *Pastor* (Anm. 2) I 151. Autoren wie Janssen, Döllinger, Franz Xaver Kraus, Hefele, Hergenröther, Grisar, Denifle machten Herder zum führenden katholischen Verleger Deutschlands. – Auf die zahlreichen Briefe Benjamin Herders und seiner Frau Emilie, die ich in Janssens Nachlass gefunden habe, gehe ich an anderer Stelle ein.

[4] Sophie Schlosser, geb. du Fay (1780–1865) war zusammen mit ihrem Mann Johann Friedrich Schlosser (genannt Fritz) am 30. Dezember 1814 in Wien zur katholischen Kirche übergetreten. Das von den Schlossers erworbene Stift Neuburg bei Heidelberg war ein Zen-

und Overbeck, insbesondere aber an den Kardinal Karl August v. Reisach empfohlen, den er „im Sommer auf Stift Neuburg kennengelernt hatte“[5], ist der junge Historiker in Rom gleich gut eingeführt. Nützlich sind ihm auch Empfehlungen des Malers Eduard v. Steinle[6].

Einer der ersten Besuche Janssens gilt Johanna Pastor[7], der Tante seines Schülers Ludwig Pastor, die jeweils den Winter in Rom verbrachte und dort mit Mathilde Simon, der Schwägerin seines „verehrten Gönners und Freundes“ August Reichensperger[8], zusammenwohnte.

Von diesen Beobachtungen ausgehend, tut man gut, sich vor Augen zu führen, daß Janssen, der erst 1860 die Priesterweihe empfangen hatte, als Historiker aus der mehrheitlich nicht katholischen, aber von aktiven katholischen Zirkeln mitgeprägten ehemaligen Reichsstadt Frankfurt nach Rom kommt. Neun Jahre vor seiner Romreise, im Herbst 1854, hatte Janssen, angezogen vor allem von der Gelehrtenpersönlichkeit Johann Friedrich Böhmers, eine Gymnasiallehrerstelle in Frankfurt angenommen. Böhmer „vereinigte die normative katholische-romantische Mittelalterverklärung seiner Freunde Brentano und Görres mit der empirisch-induktiven Methode“[9]. Sein größter Wunsch war der einer zeitgemäßen kirchlichen Wissenschaftsförderung. Seine „Katholische Stiftung für deutsche Geschichte“ sollte der durch die Säkularisation verarmten Kirche „eine Geisteskräftigung“ werden, an „die großen Leistungen der Oratorianer, Mauriner und Sankt Blasier anknüpfen und zugleich die Wiedervereinigung der Konfessionen fördern“[10]. Ohne Würdigung der Kirche, davon war Böhmer über-

trum geistiger Begegnung, für die spätaufklärerische Publizistik ein Treffpunkt der Obskuranten und Ultramontanen. *O. Dammann,* J.F. Schlosser auf Stift Neuburg und sein Kreis, in: Neue Heidelberger Jahrbücher NF (1934) 1–128; *H. Wedewer,* Johannes Janssen im Frankfurter Freundeskreis, in: HPBL 109 (1892) 750–768; – Janssen selbst hat in den HPBL 57 (1866) einen Nachruf auf Sophie Schlosser veröffentlicht.

5 Außer Reisach zählen zu den Bekannten und Freunden Janssens von Stift Neuburg der Mainzer Domdekan Heinrich, Andreas Räss, Nikolaus Weis, Wilhelm Emmanuel v. Ketteler.

6 *Pastor* (Anm. 2) I 196.

7 Johanna Pastor (1818–1894), eine Schülerin der Dichterin Luise Hensel, befreundet mit Franziska Schervier, der Stifterin der Genossenschaft der Armen Schwestern des hl. Franziskus und mit Klara Fey, der Stifterin der Genossenschaft vom Armen Kinde Jesus. Ludwig Pastor schreibt in seinen Erinnerungen von seiner Tante, sie habe „durch ihre lebhaften Erzählungen meine stille Liebe und Sehnsucht zur Ewigen Stadt anzufeuern gewußt“. *Wilhelm Wühr* (Hg.), Ludwig Freiherr von Pastor (1854–1928), Tagebücher – Briefe – Erinnerungen (Heidelberg 1950) 17.

8 So die Anrede Janssens an Reichensperger, Frankfurt 12. VII. 1858. *Pastor* (Anm. 2) I 84. Die Beziehungen zwischen beiden sind noch längst nicht hinreichend erforscht. Sie beschränken sich nicht nur auf den gemeinsamen Kampf für die gotische Kunst gegen die Bewertung der Renaissance (Franz Xaver Kraus, Friedrich Schneider), sondern erstrecken sich auf viele wissenschaftliche und politische Gebiete.

9 *Bernd Mütter,* Die Geschichtswissenschaft in Münster zwischen Aufklärung und Historismus (Münster 1980) 153; ferner *Erwin Kleinstück,* Johann Friedrich Böhmer (Frankfurt a.M. 1959).

10 *Johannes Janssen,* Johann Friedrich Böhmer's Leben, Briefe und kleinere Schriften, Bd. I (Freiburg 1868) 249–262, 412–417: Katholische Stiftung für deutsche Geschichte.

zeugt, „bleiben uns die Jahrhunderte des Mittelalters unverständlich, und im Sinne der Kirche und des Rechts muß dessen Geschichte dargestellt werden, wenn sie einen erziehenden, sittlichen Einfluß ausüben soll.... was keinem Historiker schwer sein sollte, ist die volle Erkenntnis, daß er gleichsam ein priesterliches Amt, also ein Amt des Friedens verwaltet, nicht confessionelle Verbitterung und Leidenschaft schüren, sondern den Frieden nähren und bei aller Rückhaltslosigkeit in der Äußerung seiner Überzeugungen so schreiben soll, daß er Niemanden im Herzen verletzt“ [11].

Unter Anleitung des irenischen, katholisierenden Böhmer hatte sich Janssen zunächst mit den in dessen Kaiserregesten behandelten Epochen beschäftigt, dann seit 1857 sich aber fast ausschließlich dem späten Mittelalter zugewendet. Böhmer wird auch sein Interesse auf das Vatikanische Archiv gelenkt haben [12], und als „Freund Böhmers“ wird Janssen von Augustin Theiner am 30. Dezember 1863 im Torre Galilei willkommen geheißen [13].

Für Janssens römischen Aufenthalt 1863/64 sind wir in der Hauptsache auf die Briefe angewiesen, die er an Frau von Sydow [14] in Frankfurt geschrieben hat, weniger als ausführliche Berichte über das, was er erlebt, gesehen und gehört hat, denn als eine Art Gedächtnisstütze, „um dann bei einer gemeinsamen Wiederlektüre dieser Blätter später einzelnes zu ergän-

---

11 Zit. nach *Janssen* (Anm. 10) 247.

12 Böhmers Eindrücke vom Archiv und von der Bibliothek des Vatikans vom März 1850 referiert *Janssen* (Anm. 10) 328: „Aber wie wurde ich hingehalten! Es dauerte immer mehrere Tage bis ein Band nach dem andern in das mir zur Arbeit geöffnete Haus des Bibliothekars gelangte, und ich hatte täglich wenig über zwei Arbeitsstunden, die durch Geschwätz noch mehr beschränkt wurden....Was könnte der Kirche selbst und den Wissenschaften genützt werden, wenn es anders wäre! Die deutsche Wissenschaft bedarf der Vervollständigung des Materials, die uns die Römer selbst keineswegs bieten....Möchten doch die deutschen Gesandten als Vertreter dieser edlen Interessen des Gesamtvaterlandes den heiligen Vater darauf aufmerksam machen, daß hier alles verbessert werden und daß ein Mann an die Spitze gestellt werden müsse, der durch Kenntnisse und Charakter befähigt ist, Rom vor den europäischen Gelehrten zu vertreten und der die Fähigkeit und den Willen besitzt der Wissenschaft ohne Selbstsucht zu dienen“. – Am 30. September 1878 erinnert Janssen, als ihm de Waal „die herrlichen Aussichten bezüglich der Benutzung des vatikanischen Weltarchivs“ eröffnet, an diese Klagen Böhmers. *Pastor* (Anm. 2) II 76–77.

13 S. u. S. 233.

14 Janssen war seit April 1862 mit der Familie des preussischen Bundestagsgesandten in Frankfurt a. M. Rudolf v. Sydow bekannt und der Seelenführer von dessen geistvoller Frau Maria v. Sydow, die 1860 nach schweren inneren Kämpfen zur katholischen Kirche übergetreten war. Wie Janssen im Oktober 1866 nach dem Tode von Frau Sydow deren Schwester Ida v. Lassberg schreibt, gehören deren „Briefe und Papiere zum Liebsten was ich besitze“. *Pastor* (Anm. 2) I 331–332. Dem „bestimmt ausgesprochenen Wunsch der Verstorbenen“ entsprechend, hat Janssen darauf verzichtet, ein Bild „ihres inneren Lebens“ zu entwerfen. Janssen an Ida v. Lassberg, Frankfurt 27. V. 1867. *Pastor* (Anm. 2) I 340. – Auf die Briefe von Maria v. Sydow und ihrer Schwester Ida, seit 1846 mit dem Thurn und Taxischen Postrat Max Freiherr v. Lassberg vermählt, an Janssen gehe ich an anderer Stelle ein.

zen“[15]. Die Intention dieser Briefe läßt Äußerungen über historische Forschungen und Arbeiten Janssens im Vatikanischen Archiv nicht den ersten Platz zukommen. Ähnlich verhält es sich mit den Briefen Janssens an seine Eltern in Xanten. Briefe aus Rom an befreundete Historiker wie Julius Fikker[16] in Innsbruck, Wilhelm Arnold[17] in Marburg oder Onno Klopp[18] in Hannover konnten bisher nicht gefunden werden. Nur ein Bericht seines Freundes Nettesheim, der später mit einer Geschichte der Schulen im alten Herzogtum Geldern hervortrat, bringt einige kleine Ergänzungen[19].

Briefe Janssens aus Rom an seinen Freund, den Frankfurter Stadtpfarrer Eugen Theodor Thissen[20], die uns vermutlich über viele Fragen seines Aufenthalts hätten Aufschluß geben können – bekennt doch Janssen selbst, Thissen habe bei der Geburt seiner Geschichte des deutschen Volkes „Pate gestanden“ – müssen als verloren betrachtet werden[21].

Der nachhaltigsten Förderung während seines römischen Aufenthaltes 1863/64 hat sich Janssen durch Kardinal Reisach zu erfreuen. Der Kardinal, der Janssen von Stift Neuburg kennt, bietet ihm gleich nach seiner An-

---

15 Janssen an Maria v. Sydow, Rom 18.–23.I.1864. *Pastor* (Anm. 2) I 237. – An anderer Stelle ebd. I 235: „darüber kann ich nur mündlich mit Ihnen reden“.

16 Julius Ficker (1826–1902), Professor in Innsbruck. – *Julius Jung*, Julius Ficker (Innsbruck 1907); *Aloys Schulte*, Julius Ficker, in: Westfälische Lebensbilder 2 (1931) 503–531; *Karl F. M. Schabinger Freiherr v. Schowingen*, Julius von Fickers Briefnachlaß, in: Speculum Historiale. Festgabe f. Johannes Spörl, hg. von *Clemens Bauer, Laetitia Boehm, Max Müller* (Freiburg–München 1965) 736–748.

17 Wilhelm Arnold (1826–1883), 1850 Habilitation in Marburg, 1855 Professor in Basel, 1863 Professor in Marburg; Nekrolog in: HJ 5 (1884) 285f.; ADB 46 (1902) 52f.; *Pastor* (Anm. 2) pass.

18 Onno Klopp (1822–1903); *Pastor* (Anm. 2) pass.

19 S. unten S. 233, Anm. und Brief Nr. 1.

20 Thissen (1813–1877), in Aachen geboren, wurde im November 1858 als Nachfolger Beda Webers zum Stadtpfarrer in Frankfurt ernannt. Aus Briefen Janssens an Maria von Sydow, Johanna v. Pastor, Ida Freifrau von Lassberg und viele andere geht deutlich hervor, was der „liebe geistliche Rat Thissen“ Janssen bedeutete. Janssen an seine Eltern, Frankfurt 3.V.1861: „Ich wohne auch nahe bei Thissen, was mir sehr angenehm ist“. *Pastor* (Anm. 2) I 136. Janssen an den todkranken Thissen, Frankfurt 21.IX.1877: „So viele Deiner Worte gehen mir jetzt mehr wie je durch die Seele, und ich meine, wir wären für immer so innig verbunden, als hätten wir beständig zusammengelebt, uns auch nie äußerlich getrennt“. *Pastor* (Anm. 2) I 60.

21 Ludwig Pastor hat durch seine Schwester Emilie, der seine Edition der Janssen-Briefe gewidmet ist, bei Thissens nächsten Angehörigen nach Janssens Briefen forschen lassen, erfolglos, wie der Auszug aus Eugenie Thissens Brief an Emilie Pastor, Cöln-Müngersdorf, 26.I.1892 zeigt: „...Zur Zeit des Culturkampfes, wo dem Onkel (Thissen) in Limburg täglich Haussuchung drohte, hat er viele Briefe vernichtet, worunter sehr wahrscheinlich auch solche des Herrn Prälaten Janssen gewesen sind, besonders da dieser alle wichtigen Angelegenheiten und Ereignisse stets offen mit ihm besprach. Ich bedauere es umso mehr, da gerade aus diesen Briefen Janssens...Ihr geehrter Herr Bruder...das innige Verhältnis hätte ersehen können, worin beide zueinander gestanden, sowohl vor seinem Priesterstande, wo eben der selige Onkel sein Vertrauter und Berather war, als auch später bis an dessen Lebensende, ja über das Grab hinaus“. Nachlaß Janssen, UB Fribourg.

kunft an, bei ihm zu wohnen; er stellt ihm zwei Zimmer zur Verfügung, zeigt ihm die wichtigsten Kirchen, die Katakomben und andere Sehenswürdigkeiten der Ewigen Stadt. Es muß hier darauf verzichtet werden, Janssens Verhältnis zu Reisach näher darzustellen, auf Meinungsverschiedenheiten wegen der Münchener Gelehrtenversammlung und Döllinger einzugehen, oder einem Wechsel der Auffassungen Janssens unter dem Einfluß des Kardinals nachzuspüren. Es genügt für unsere Zwecke, festzuhalten, daß Janssen immer wieder der Hilfsbereitschaft und Liebenswürdigkeit des Kardinals während seines römischen Aufenthalts gedenkt, und daß er sich darum bemüht, Theiner und Reisach, „die seit dem Buche des ersteren über Klemens XIV. ... innerlich auseinandergekommen, wieder einander näher zu führen"[22]. Janssens Audienzen bei Pius IX. und Kardinal Antonelli werden von Reisach ebenso vorbereitet wie der Besuch bei Augustin Theiner, dem Prefetto degli Archivi Segreti al Vaticano, und der Zugang zum Vatikanischen Archiv.

Am 30. Dezember 1863 begrüßt Augustin Theiner im „Gefängnis von Galilei", 154 Stufen hoch[23] im Vatikan den Frankfurter Gymnasialprofessor mit den Worten: „Ich kenne Sie schon und als Freund Böhmers heiße ich Sie herzlichst willkommen. Mit größtem Vergnügen stelle ich Ihnen alles zur Disposition, was sich hier für Ihre Studien findet."[24]

Von der Bereitschaft Theiners, Janssen bei seinen Forschungen zu unterstützen, weiß auch Friedrich Nettesheim aus Geldern zu berichten. In einem Brief an den Vater seines Freundes, Gerhard Janssen, referiert er Theiners Äußerung: „Sie sollen sich nicht in Deutschland zu beschweren haben, daß ich Ihnen Schwierigkeiten bereitet hätte"[25]. Daß Theiner, ein schwieriger und leidenschaftlicher Mann[26], sein Wort nicht gehalten hat, geht aus

---

22 Janssen an Maria v. Sydow, 6.–10. I. 1864. *Pastor* (Anm. 2) I 225.

23 *Pastor* (Anm. 2) I 218. – Unterm 5. II. 1864 korrigiert Janssen diese Angabe: „204 Stufen bis zu Theiners Wohnung, nicht 154". *Pastor* (Anm. 2) I 250. – Theiners Dienstwohnung befand sich in dem die Räume des Vatikanischen Archivs überragenden Torre dei Quattro Venti, nach dem angeblichen Aufenthalt Galileis daselbst auch Torre Galilei genannt.

24 *Pastor* (Anm. 2) I 218. – Über Theiner vgl. *Hubert Jedin*, Kirchenhistorikerbriefe an Augustin Theiner, in: RQ 66 (1971) 187–231; *Ders.*, Das Publikationsverbot der Monumenta Tridentina Augustin Theiners im Jahre 1858, in: Archivum Historiae Conciliorum 3 (1971) 88–97; *H. Schwedt*, Augustin Theiner und Pius IX., in: Römische Kurie, kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg (Rom 1979) 825–868; *Giacomo Martina*, L'apertura dell Archivio vaticano: Il significato di un centenario, in: Archivum Historiae Pontificiae 19 (1981) 264–265: *Lajos Pásztor*, Per la storia dell Archivio Segreto vaticano nei secoli XIX–XX, in: Archivum Historiae Pontificiae 17 (1979) 367–423.

25 Friedrich Nettesheim an Gerhard Janssen, Geldern, 6. VI. 1864. UB Fribourg, Nachlaß Janssen, vgl. Anhang Brief Nr. 1. – Nettesheim war mit Janssen seit 1854 befreundet und schrieb eine „Geschichte der Schulen im alten Herzogtum Geldern" (Düsseldorf 1882). *Pastor* (Anm. 2) pass.

26 *Martina* (Anm. 24) 264–265 nennt ihn „una figura ‚anomala' nella Roma di Pio IX, carattere certamente non facile, passionale ..."

späteren Äußerungen Janssens mit hinreichender Deutlichkeit hervor. Seinem Schüler Pastor erzählt Janssen im August 1874, „daß Theiner unter Brechung seines feierlichen Eides aus dem päpstlichen Geheimarchiv Urkunden nach München an Döllinger gesandt habe. Infolge dieses Vertrauensbruches sei das Vatikanische Archiv fast für niemand mehr zugänglich“[27]. Etwas mehr als vier Jahre später, am 30. September 1878 schreibt Janssen dem Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, Anton de Waal: „Als ich im Jahre 1863 in Rom war und von Seiner Heiligkeit durch Vermittlung meines Gönners, des Kardinals Reisach, *persönlich* die Erlaubnis zur Benutzung des Archivs erhielt, war Theiner allein Dirigent. Das sagt genug. Ich könnte eine ganze Schrift darüber schreiben, wie es mir ergangen und wie ich hingehalten wurde und für das, was ich bekam, zu andern Zwecken Theinerscher Tätigkeit arbeiten mußte“[28]. Bei diesen Andeutungen läßt es Janssen bewenden. Wir erfahren weder wie er „hingehalten“ wurde, noch für welche „andere Zwecke Theinerscher Tätigkeit“ er arbeiten mußte.

Vorerst bleibt Theiner für den jungen Frankfurter Historiker der „verehrte Herr Pater“, der zwar von den Jesuiten heftig befeindet wird, dessen „Freundlichkeit und Offenherzigkeit jedoch gegen mich nicht größer sein kann“[29]. Theiner, so berichtet Janssen, der sich zu keiner Partei schlagen will und „überall zu viele persönliche Gegnerschaft“ am päpstlichen Hof findet, lebe von seinem eigenen Vermögen, sei „überaus wohltätig und habe das Kardinalat ausgeschlagen. Er lade ihn öfter zu Tisch, mache ihm in seiner Wohnung Archivalien aus dem Vatikanischen Archiv zugänglich, besorge ihm Bücher und Abschriften von Quellenstücken und gebe ihm Hinweise auf historisch interessante Stoffe“[30].

Was es mit Theiners Anspielungen auf sich hat, „er hoffe, ich (Janssen) würde einmal zusammen mit ihm in Rom arbeiten“ [31], kann mit letzter Deutlichkeit nicht gesagt werden. Denn Janssen will darüber „nur mündlich“ mit Frau v. Sydow reden und erwähnt die Sache nur, „weil auch Reisach schon mehrmals davon gesprochen und ich vermuten kann, daß auch beim Papst einleitende Schritte geschehen sind“.

Daß man dabei, wie Pastor es tut, an einen Eintritt Janssens „in den diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhles“[32] zu denken habe, scheint wenig

---

27 Tagebuchnotiz vom 31. VIII. 1874. *Wühr* (Anm. 7) 40.

28 Janssen an Anton Waal, Birstein, 30.. IX. 1870. *Pastor* (Anm. 2) II 76; ähnlich über die erschwerten Bedingungen für die Benutzung des Archivs nach Theiners Fehltritt auch Georg v. Hertling; *Wühr* (Anm. 7) 93.

29 Janssen an Maria von Sydow, Rom, 17. I. 1864; 18.–23. I. 1864. *Pastor* (Anm. 2) I 235–237.

30 Janssen an Theiner, o. O. u. o. D. (1864), *Jedin*, Kirchenhistorikerbriefe (Anm. 24) 218; *Pastor* (Anm. 2) I 235.

31 Janssen an Maria v. Sydow, Rom, 17. I. 1864. *Pastor* (Anm. 2) I 235.

32 *Pastor*, Lebensbild, S. 116; *Pastor* (Anm. 2) I 291.

begründet. Eher ist nach Lage der Dinge an eine wissenschaftliche Aufgabe im Vatikanischen Archiv oder in der Bibliothek zu denken. Doch Janssen, dem es während seines römischen Aufenthalts „recht klar geworden", wie gerne er Frankfurt hat, lehnt das Angebot, um was es sich dabei handeln mag, sei dahingestellt, ab. Rom sei schön, sehr schön, doch „Frankfurt ist es in seiner Art nicht minder"[33]. Für seine „kleine stille Person"[34] will er nur Historiker sein, „einfacher Professor am Gymnasium zu Frankfurt"[35] und mit seinem Willen werde niemals diese Stellung geändert[36].

Zehn Tage nach dem Besuch bei Theiner beginnt Janssen mit den Vorarbeiten für seine Archivstudien. Von Theiner erhält er mit „einem überaus freundlichen Brief" dafür die einschlägige Literatur[37]. Unterm 14. Januar 1864 findet sich in den Briefen Janssens die erste Notiz über „Arbeiten auf dem Archiv"[38]. Wenn auch „Archiv" hier nicht wörtlich zu nehmen ist – es ist damit gemeint, daß er in Theiners Wohnung vatikanische Archivalien benutzen konnte – so ist diese Notiz umso bemerkenswerter, als der Papst erst acht Tage später, am 22. Januar während einer Audienz Janssen die Erlaubnis zur Benutzung aller betreffenden Archive erteilen wird[39] und nochmals zwei Tage vergehen bis auch Kardinal Antonelli am 24. Januar seine Erlaubnis dazu geben wird. Unabhängig davon, so schreibt Janssen in diesem Zusammenhang – leicht übertreibend – sei er schon „seit Wochen" auf dem Archiv „beschäftigt und hoffe eine recht schöne Frucht seiner Studien mit nach Deutschland zu bringen"[40]. Janssen arbeitet, soweit seine nicht sehr feste Gesundheit und das naßkalte Winterwetter es erlauben, durchwegs „von morgens 9 bis 12 Uhr im Archiv". Häufig klagt er über Unwohlsein, Nasenbluten, Zahnschmerzen, über das römische Klima, das er schlecht erträgt, oder über die Kälte, die ihm den Aufenthalt im „Archiv" unmöglich macht, aber dennoch ist er mit dem Fortgang seiner Arbeit nicht unzufrieden.

1863/64 ist das Vatikanische Archiv in einem Zustand zwischen Geheimhaltung und fallweiser Öffnung für die Forschung. Daß es damals nur wenigen gelungen sei, „auf Um- oder gar Schleichwegen sich dennoch Ein-

---

33 Janssen an Mathilde Huth, Rom, 25. II. 1864. *Pastor* (Anm. 2) I 272.

34 *Pastor* (Anm. 2) I 264.

35 Janssen an Maria v. Sydow, Rom 18.–23. I. 1864. *Pastor* (Anm. 2) I 237.

36 Daß Janssen später nicht ganz fest auf diesem Standpunkt blieb, zeige ich in meinem Aufsatz: „Janssen und Bayern", in: Festschrift für Andreas Kraus. Zur Zeit im Druck.

37 *Pastor* (Anm. 2) 226.

38 Ebd. 232. – Noch am 14. Januar 1879 sagte Kardinal Nina dem jungen Ludwig v. Pastor: „In das Archiv ist bisher niemand hineingekommen, nicht einmal ein Bischof". Pastor gab ihm darauf zur Antwort, es sei gar nicht nötig, daß er hineinkomme, die Akten könnten ja zu ihm herausgebracht werden. *Wühr* (Anm. 7) 121.

39 *Pastor* (Anm. 2) I 239.

40 *Pastor* (Anm. 2) I 240.

gang zu verschaffen"[41], wird man so kaum sagen können. Aber Janssens Klagen über die desolate Situation des Archivs und das fehlende Interesse an archivalischen Forschungen sind nur zu begründet. „Auf dem Vatikanischen Archiv nur ein einziger Beamter, P. Theiner, während doch wenigstens zwei oder drei da sein sollten, und unter ihnen wenigstens einer, der jüngere Leute anzuleiten verstände, um zu arbeiten und die Schätze, die reichen Schätze zu heben. Abgesehen von Reisach im ganzen hiesigen Kardinalskollegium nur ein einziger, der sich wissenschaftlich beschäftigt, der französische Kardinal Pitra"[42].

Drei Mal bestand für Johannes Janssen die Möglichkeit, als Archivar auf die Ordnung und Erschließung des Vatikanischen Archivs Einfluß gewinnen zu können, 1880, 1883 und 1890, und drei Mal ist diese Chance ungenützt geblieben. Anfang März 1880 „nach überstandener Gefahr" und daher doppelt erfreulich für den Frankfurter Gymnasiallehrer, berichtet ihm de Waal, Pecci habe ihn als Cardinal-Archivar vorgeschlagen gehabt, aber „der H. Vater hat Hergenröther vorgezogen, wohl weil er ihn persönlich kannte. – Also so etwas, wie ein halber Cardinal in petto für Sie im vorigen Jahre gewesen: ich weiß, daß Sie sagen: Gott sei dank, daß der H. Vater eine andere Entscheidung und Wahl getroffen hat. Ich für meine Person, und wohl auch im Interesse der Sache, hätte lieber Sie als Cardinal-Archivar der H. Römischen Kirche gehabt, denn Hergenröther, so sehr derselbe mir und meinen Herren in vielen Beziehungen gefällig ist. Allein aus seinem Klagen und Jammern heraus kann ich mir denken, wie schwer auf Ihnen das Herausgerissenwerden aus dem liebgewordenen gewohnten Kreise und Geleise und das Hineinleben in ganz neue Verhältnisse und Menschen, in vielleicht neue und fremdartige Thätigkeit, in das Leben des Hofes, in den Schnürleib steifer Etiquette etc etc lasten würde"[43]. Zweieinhalb Jahre später, im Herbst 1883 löst die fama von der Berufung Janssens auf die Nachfolge Pietro Balans einiges an Befürchtungen und Aktivitäten aus. Anton de Waal würde sich „ungemein freuen", den „verehrtesten Freund" in Rom zu sehen[44]. Aber seine Freude wird durch verschiedene Überlegungen gedämpft. Janssen werde in Rom „nicht als ein tedesco", sondern als ein „prussiano" erscheinen, „denn was Sie geschrieben haben, tritt zurück hinter den Respekt, den Sie als Preuße einflößen werden"[45].

---

41 So *Wilhelm Diekamp*, Die neuere Literatur zur päpstlichen Diplomatik, in: HJ 4 (1883) 232; *Martina* (Anm. 24) 265 Janssen habe sich ähnlicher Erleichterungen bei der Benutzung des Archivs zu erfreuen gehabt wie P.A. Munch, L.P. Gachard, Henri d'Espinois und Domenico Berti.

42 *Pastor* (Anm. 2) I 275.

43 De Waal an Janssen, Rom 8.III.1880. Vgl. Anhang Brief Nr. 5.

44 Anton de Waal an Janssen, Rom 3.X.1883, Anhang Brief Nr. 7.

45 Vgl. hierzu *Walter Goldinger*, Österreich und die Eröffnung des Vatikanischen Archivs, in: Archival. Zeitschr. 47 (1951) 35; „Ottenthal befürchtete aber für diesen Fall (Berufung Janssens) Schwierigkeiten, da gewisse konfessionelle Aversionen wirksam werden könn-

August Reichensperger, Janssens alter Freund, meint dazu, „den Protestanten Deutschlands könnte zur Zeit nichts Lieberes geschehen" als wenn Janssen wegen der Berufung nach Rom seine Geschichte des deutschen Volkes unvollendet lassen müsse. Sie würden diese Berufung auch so ausdeuten, daß der Papst, unzufrieden mit der Tendenz des Werkes, auf diese Weise seine Fortsetzung verhindere[46]. Um den Ruf nach Rom abzuwenden, bittet Janssen daher Reichensperger, nach Besprechung mit Hermann Cardauns, „der mir ja auch treu gesinnt", um einen entsprechenden Redakteur – Artikel in der Kölnischen Volkszeitung. „Daß ich wirklich nicht nach Rom an jene Stelle will, weißt Du, auch daß ich es nicht kann, auch abgesehen von meinem Werke und abgesehen von meiner Gesundheit. Ich möchte nicht aus meinem einfachen Leben heraus. Ich bin fest überzeugt, meine Kraft zur Arbeit würde gelähmt"[47]. Janssen mobilisiert darüber hinaus seinen Freund Benjamin Herder, seinen Verleger, der über P. Bollig und Kardinal Hergenröther Vorstellungen gegen die Berufung nach Rom erhebt[48], sowie P. Gerhard Schneemann, der wiederum über P. Bollig auf Kardinal Pecci einwirken soll[49]. Der Mainzer Domdekan Heinrich, „ganz aufgeregt darüber, daß man in Rom auch nur daran gedacht, mich aus den Arbeiten für meine Geschichte herauszureißen"[50], schreibt nach Rom, daß man Janssen „doch in Ruhe lassen möchte". De Waal beginnt sofort die Kandidatur Denifle bei Hergenröther „zu poussieren", bei Kardinal Pecci wird er erneut vorstellig, um vollends jeden Gedanken an Janssen und seine Berufung zu verscheuchen[51]. Die Gefahr wird abgewendet, Janssen kann bei den „Fleischtöpfen Frankfurts" bleiben[52] und, wie P. Moritz Meschler S.J. meint, „dem Protestantismus das Dasein sauer machen und möglichst kürzen"[53].

Nach dem Tod Kardinal Hergenröthers († 3. Oktober 1890) wird ein letztes Mal Janssens Nachfolge im Vatikanischen Archiv erörtert. Dem Erzbischof von Freiburg, seinem „alten Duzfreund", der im Auftrag des Papstes in dieser Frage an ihn herantritt, legt Janssen die Gründe für seinen Entschluß dar, einen Ruf nach Rom abzulehnen: Seine angegriffene Gesundheit – „was wäre dem Papst mit einem so häufig leidenden Manne gedient" – und die Arbeit an seinem eigentlichen Lebenswerk, das er nicht in

---

ten, die im deutschen Katholizismus vorhanden, von den Italienern im Vatikan gegenüber Sikkel bisher nicht zum Ausdruck gekommen waren."

46 Janssen an de Waal, Cronberg 7.X.1883. *Pastor* (Anm. 2) II 166.

47 Janssen an August Reichensperger, Cronberg 6.X.1883. *Pastor* (Anm. 2) II 165.

48 Benjamin Herder an Janssen, Freiburg 16.X.1883, Anhang Brief Nr. 8.

49 G. Schneemann an Janssen, Blijenbeek 19.X.1883, Anhang Brief Nr. 10.

50 Janssen an Josephine und Maria Fronmüller, Frankfurt 17.X.1883. *Pastor* (Anm. 2) II 167.

51 De Waal an Janssen, Rom 19.X.1883, Anhang Brief Nr. 9.

52 So de Waal, vgl. vorangehende Anmerkung.

53 M. Meschler an Janssen, Blijenbeek, 6.I.1884, Anhang Brief Nr. 11.

der Ewigen Stadt, sondern nur in Deutschland mit Gottes Gnade vollenden könne[54].

„Unter keiner Bedingung", so betont Janssen gegenüber dem Hauptredakteur der Kölnischen Volkszeitung, durch deren Artikel er sich verletzt fühlt, „trete ich in eine so hohe Stellung ein; ich muß in meinen bisherigen einfachen Verhältnissen in Deutschland weiterleben, solange Gott will"[55]. Ein Jahr später, in der Weihnachtsvigil 1891, ist Johannes Janssen gestorben.

Ludwig Pastor, der sich als einzigen legitimen Erben Janssens ansah, schreibt sich ein großes Verdienst an der Öffnung des Vatikanischen Archivs zu[56]. Das muß angesichts der Tatsache, daß er damals ein frisch gebackener Doktor war[57], überraschen. Fast auf den Tag ein halbes Jahr nach seiner Promotion kommt er am 10. Januar 1879 in Rom an und „con una rapidità eccezionale per il vaticano, il Pastor una settimana dopo l'arrivo aveva già ottenuto dal Segretario di Stato card. Nina il permesso di consultare non determinati documenti"[58]. Von den Männern, die ihm den Weg ins Archiv geebnet haben, werden von Martina genannt der Wiener Nuntius Jacobini, der Rektor des Campo Santo de Waal und Kardinal Pitra. Janssen wird nicht erwähnt, und doch ist er es, der 1878 seinen „lieben Schüler" Pastor[59] nachdrücklich empfohlen, ja sich für ihn verbürgt hat[60].

Am 20. September 1878 vertraut Pastor – nach seiner Promotion wieder in Frankfurt und in fast täglicher Verbindung mit Janssen – seinem Tagebuch an, sein sehnlichster Wunsch sei es, für die von ihm auf vier Bände geplante Papstgeschichte sich Zugang zum Vatikanischen Archiv zu verschaffen. „Wie schwer dieser Bann zu brechen sein wird, hatte ich schon bei meiner ersten Romreise von verschiedenen Seiten gehört. Janssen schrieb daher an de Waal".

---

54 Janssen an den Erzbischof von Freiburg, Frankfurt, 30. X. 1890; *Pastor* (Anm. 2) II 298–301. Vgl. auch Anhang Brief Nr. 13.

55 Janssen an Hermann Cardauns, Frankfurt, 30. X. 1890; *Pastor* (Anm. 2) II 302. Vgl. hierzu auch die Briefe an Bischof Klein, Limburg und Cornelius Will, Regensburg, Anhang Nr. 13 und 14.

56 *Martina* (Anm. 24) 273. – *L. v. Pastor*, Zur Erschließung des vatikanischen Archivs, in: Hochland 1, II (1904) 241 f.

57 Pastor wurde am 18. VII. 1878 in Graz promoviert. *Wühr* (Anm. 7) 114. Beim Abschied von den Professoren sondierte Pastor über eine eventuelle Habilitation, konnte aber in dieser Frage eine Entscheidung nicht erreichen.

58 *Martina* (Anm. 24) 273.

59 Wiederholt betont Pastor, daß Janssen auf ihn, neben Johann Baptist Heinrich, August Reichenspreger, Alberdingk Thijm, den größten Einfluß ausgeübt hat. Auf das Verhältnis zwischen Janssen und Pastor soll hier nicht näher eingegangen werden. Einiges hierzu in den Veröffentlichungen von *Wilhelm Baum* (Anm. 1).

60 Janssen an Anton de Waal, Birstein 30. IX. 1878: „Pastor würde gewiß dort so fleißig sein wie Wenige. Ich kann ihn sehr empfehlen; ich bürge dafür, daß er keinen Mißbrauch von den Sachen macht, die man ihm anvertraut, vielmehr den allerbesten Gebrauch. Könnte er nicht im Campo Santo wohnen?" *Pastor* (Anm. 2) II 77.

Janssen selbst wäre, als ihm de Waal im September 1878 „von den herrlichen Aussichten bezüglich der Benutzung des vatikanischen Weltarchivs" schreibt, am liebsten gleich nach Rom aufgebrochen. „Was würde es für eine Freude sein, wenn ich dort arbeiten könnte! Aber ich kann vorläufig wenigstens, um keinen Urlaub einkommen, weil man mit dem Plane umgeht, meine Stelle in Frankfurt aufzuheben, und ich durch Weggehen den Hochmögenden in die Hände arbeiten würde"[61].

Die Erwartungen und Hoffnungen Janssens dämpfte de Waal in seiner Antwort vom 3. Oktober 1878[62]: „Auch der Papst kann nicht Alles, was er will, und schließlich ist ein Theiner im Stande, dem Willen Sr. Heiligkeit ein Schnippchen zu schlagen." Wegen Pastor habe er Kardinal Franzelin um Fürsprache gebeten und die Antwort bekommen: „Pastor ist erst ein junger Gelehrter, ohne Namen, ohne Bewährung". Auf Janssens Empfehlung hin wolle Franzelin jedoch mit Kardinal Nina sprechen. Inzwischen müsse er aber „von dort aus", das heißt doch wohl von Janssen einiges getan werden. De Waal rät seinem Frankfurter „Professor", die Nuntien in München und Wien zu bemühen. Eine Empfehlung des Bonner Kirchenhistorikers Heinrich Joseph Floss, der in Rom sehr angesehen sei[63], bei dem Münchener Nuntius für Pastor werde die „beste Wirkung" haben. Ob Pastor dann „das ganze Material zur Verfügung gestellt wird für die drei von ihm genannten Päpste, Paul III. und IV. und Pius V., welche gerade in das Tridentinum fallen", könne nicht gesagt werden. Die Aufforderung an Pastor in einem Brief, „heute Morgen geschrieben via Galland", er möge nun nach Rom kommen, durch „persönliches Erscheinen lasse sich Manches durchdrücken", zieht de Waal in dem Brief an Janssen vom gleichen Tage zurück: er möchte nicht, daß Pastor die weite Reise vielleicht umsonst mache und schließlich enttäuscht heimkehren müsse. Janssen möge ihm „umgehend" raten, „die Wirkung der Intervention und die eventuelle Zusage abzuwarten".

Was Janssen zugunsten Pastors bei Floss, mit dem er als Freund Julius Fickers während seiner Bonner Zeit verkehrt hatte, unternommen hat, kann nur vermutet werden. Anfang November teilt de Waal dann Janssen mit, Kardinal Nina habe ihm gesagt, es sei Pastor bewilligt worden, „sich aus dem Archiv heraus diejenigen Akten geben zu lassen, die er selber bezeichnen werde. Ein Arbeiten im Archiv selber glaube er nicht gestatten zu dürfen. Doch erklärte er schließlich, er werde mit dem Archivar spre-

---

61 Janssen an Anton de Waal, Birstein, 30. IX. 1878. *Pastor* (Anm. 2) II 77. – Den Brief de Waals an Janssen, der von dessen Antwort her etwa auf den 20. bis 25. September 1878 zu datieren wäre, konnte ich in dem völlig ungeordneten Nachlaß der UB Fribourg/Schweiz bisher nicht finden.

62 Anton de Waal, Rom, 3. Oktober 1878. Vgl. Anhang Brief Nr. 2.

63 Pastor hat am 19. XI. 1876 von Georg Graf Hertling gehört, „daß Floss durch P. Bollig alles aus dem vatikanischen Archiv erhalten habe, was er verlangte; aber in das Archiv komme seit Theiners Fehltritt niemand mehr hinein". *Wühr* (Anm. 7) 93.

chen“[64]. Sechs Wochen später, am 21. Dezember 1878 scheint Pastor nach den Mitteilungen von de Waal „der Eintritt in das Vatikanische Archiv erkämpft zu sein, aber es fehlt noch die Erlaubnis, in die Inventare Einsicht zu nehmen, wodurch allein ein systematisches, umfassendes und wissenschaftliches Arbeiten möglich wird“[65]. Am 10. Januar 1879 kommt Pastor in Rom an und de Waal setzt „mit doppeltem Eifer“ die Bemühungen fort, ihm das Eindringen in das Vatikanische Archiv zu ermöglichen[66].

Fast gleichzeitig mit dem Laien Pastor hat Janssen den jungen Theologen Joseph Galland und Anton Pieper, die sich in der Historie als seine Schüler verstanden, den Weg nach Rom und ins Vatikanische Archiv geebnet. Galland, Hauskaplan des Grafen Droste zu Vischering, Erbdroste in Darfeld, war bereits im Frühjahr 1877 in Rom gewesen und hatte dort wissenschaftliche Aufträge für Janssen erledigt[67], kehrte aber noch im gleichen Jahr nach Darfeld zurück. Noch als Theologiestudent hatte Galland 1876 die erste Biographie von Joseph Görres[68] veröffentlicht. Im gleichen Jahr empfing er die Priesterweihe nicht in Münster, sondern wegen des Kulturkampfes in Regensburg.

Wie Galland Janssens Bekanntschaft gemacht hat –, ob während der Arbeit an „Görres“[69], der von Janssens Freund Herder verlegt wurde oder über einen alten Freund Janssens, den Frankfurter Schulinspektor Wedewer, bei dem jener nach seiner Ankunft in Frankfurt 1854 zunächst als Untermieter gewohnt hatte[70], ist nicht festzustellen.

In dem frühesten bisher aufgefundenen Brief Gallands an Janssen vom 9. Februar 1876 wird an die „so schönen und mir so lehrreichen Stunden des Zusammenlebens in Freiburg“, an die wohlwollenden Zeilen in der Literarischen Rundschau und an die „freundlichen Rathschläge betreffs Verhaltens Adeligen gegenüber“ erinnert, die dem Darfeldschen Hauskaplan „bereits von großem Nutzen waren“[71].

---

64 De Waal an Janssen, zit. nach Tagebucheintrag Pastors vom 7. XI. 1876. *Wühr* (Anm. 7) 126.

65 Pastor, Tagebuch 21. XII. 1878; *Wühr* (Anm. 7) 117.

66 Pastor, Tagebuch 10. I. 1879; *Wühr* (Anm. 7) 119.

67 Joseph Galland an Johannes Janssen, Darfeld, 20. VI. 1877, UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

68 *Joseph Galland*, Joseph Görres (Freiburg 1876).

69 Janssen schrieb zu Görres eine Rezension in der Literarischen Umschau.

70 Janssen an seine Eltern, Frankfurt, 6. XI. 1854. *Pastor* (Anm. 2) I 53 f. – Daß Wedewer mit Galland korrespondierte, geht aus einem Brief des letzteren an Janssen, Darfeld, 2. XI. 1877 hervor. – UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

71 Joseph Galland an Johannes Janssen, Schloß Darfeld i. W., 9. II. 1876. UB Fribourg, Nachlaß Janssen. – Janssens Rat folgend habe er die ihm zugedachten sechs Stunden Geschichtsunterricht auf drei heruntergehandelt. Er doziere der Gräfin, der Comtesse und der englischen Gouvernante „so eine Art von Philosophie der Geschichte oder christliche Geschichtsauffassung zumeist an Hand von Görres'schen Vorlesungen“, betreue die Bibliothek, treibe Forschungen über Clemens August, Stolberg; der Erbdroste lese mit seiner Familie Janssens Geschichte des deutschen Volkes und die Gräfin lasse anfragen, ob er nicht einmal nach Darfeld kommen könne.

Janssens Interesse zog Galland auf sich mit seinem „Görres", der von ihm besprochen wurde, dann mit den Studien in dem reichen Darfeldschen Archiv, seinen wissenschaftlichen Plänen zur Veröffentlichung von „Zeit- und Lebensbilder aus der neueren Geschichte des Münsterlandes"[72], zur Münsterschen „Familia sacra"[73] und über Luise Hensel[74].

Im Juni 1878 bekommt Galland aus Rom das Angebot, eine von Pius IX. und vermögenden Katholiken fundierte Kaplanstelle anzutreten, „welche es jungen deutschen Priestern ermöglichen soll, Archäologie, Kirchengeschichte und vornehmlich das Studium in der Vatikanischen Bibliothek zu betreiben". Auf Grund des schon früher, vermutlich in einer ähnlichen Situation eingeholten Rats von Janssen beschließt Galland die Stelle anzutreten, zumal ihm Anton de Waal, der Rektor des Campo Santo Teutonico, der „mit dem Bruder Sr. Heiligkeit bekannt geworden" ist, von der Möglichkeit spricht, ihm „die sonst verschlossenen Thüren der Vaticana, vielleicht sogar die des Geheimarchivs" zu öffnen[75].

Mitte November 1878 malt Galland sich aus, wie er zusammen mit Janssen im Vatikanischen Archiv arbeiten und vielleicht auch mit ihm im Campo Santo wohnen könnte. Er hofft, auch Ludwig Pastor dort zu treffen. Galland ist jedoch selbstkritisch genug einzusehen, daß es um seine historische Schulung nicht zum Besten steht. Ein Freund Janssens soll helfen. Der Thurn- und Taxische Archivrat Cornelius Will[76], der Janssen 1856 bei dem Frankfurter Schulinspektor Hermann Anton Wedewer kennengelernt

---

72 *Joseph Galland*, Zeit und Lebensbilder aus der neueren Geschichte des Münsterlandes, in: HPBL 82 (1878) 85–109, 279–301, 349–367, 429–448, 531–545, 741–749; 83 (1879) 190–206, 249–268, 405–420, 561–583, 641–661. – Vgl. Galland an Janssen, Darfeld, 2. XI. 1877: Die „Zeit- und Lebensbilder" waren von Galland als Vorarbeit für eine Biographie von „Clemens August" gedacht und verrieten, wie Galland betont, „schon im Titel den Janssenschen Einfluß". UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

73 *Joseph Galland*, Die Familia sacra in Münster, in: HPBL 85 (1880) 432–451; *Ders.*, Die Familia sacra und die Familia profana in Münster, erste Okkupation des Münsterlandes (1802), in: HPBL 85 (1880) 505–525; *Ders.*, Die Familie Amalie von Gallitzin und ihre Freunde (= Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft, 1. u. 3. Vereinsschrift 1880) (Köln 1880); *Ders.*, Blüte und Früchte aus den Gärten der Familia sacra, in: HPBL 85 (1880) 485–509; Joseph Galland an Janssen, Darfeld, 2. II. 1878, UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

74 Joseph Galland an Janssen, Darfeld, 2. XI. 1877: „Herr Pustet hat mich ebenso dringend als freundlich ersucht, ihm für den „Hausschatz" ein passendes Lebensbild der Luise Hensel zu schreiben. Da Sie, wie ich gehört, manches Material darüber in Händen haben, so bitte ich – und womöglich umgehend – (verzeihen Sie den zudringlichen Ausdruck) um das Wichtigere und meinen Zwecken Dienliche daraus für nur 8 *tägige* Benutzung". UB Fribourg, Nachlaß Janssen. – Der Hensel-Nachlaß kam durch Vermittlung Jörgs an Franz Binder, den Redaktor der Historisch-politischen Blätter, der dann seine die Darstellung von Reinkens korrigierende Hensel-Biographie schrieb. Ausführlicher hierzu: Heribert Raab, „Der Einsiedler auf der Trausnitz". Ein Beitrag zu einer Biographie Joseph Edmund Jörgs mit unveröffentlichten Briefen. In: Zeitschrift f. bay. Landesgeschichte (z. Zt. im Druck).

75 Joseph Galland an Janssen, Schloß Darfeld, Herz-Jesu-Fest 1878. – UB Fribourg Nachlaß Janssen.

hatte, erklärt sich bereit, Galland noch vor seinem Aufenthalt in Rom „zu instruieren“[77].

Während des Jahres 1879 arbeitet Galland in Rom an einer Geschichte des Pontifikats Clemens XI. Er findet dafür, wie er Janssen voll Entdeckerfreude berichtet, „im Geheim-Archiv des Vaticans sehr schönes und reichhaltiges Material“[78], denn Kardinal Hergenröther hat ihm die Schätze des Archivs zugänglich gemacht. A. L. Hensen nennt Galland in seinen Erinnerungen „een prettige dischgenoot, en hoe ardig wist hij eén der collega's ertusschen te nemen, die maar steeds met het accent der Italiaansche worder overhoop lag“[79]. Als Korrektur zu M. Lehmanns Werk „Preußen und die katholische Kirche“[80] will Galland zunächst Teilergebnisse seiner Forschungen veröffentlichen unter dem Titel: „Der Streit des neuen Preußenkönigs Friedrich I. mit dem römischen Hofe und ihre (!) Folge für die preußischen Katholiken auf der einen und den Kirchen auf der anderen Seite“. Sein Ziel ist aber höher gesteckt: die Geschichte der Päpste im 18. Jahrhundert zu schreiben, und hierfür erbittet er Janssens Rat[81].

Joseph Galland hat seine hochgesteckten wissenschaftlichen Ziele nicht erreicht und seinen Lehrer Janssen nur um knapp zwei Jahre überlebt. 1882 ist er Hausgeistlicher und Religionslehrer im katholischen Knabenwaisenhaus in Moabit. Nebenbei studiert er an der Berliner Universität, hört bei Piper „Monumentale Theologie und Quellen der Kirchengeschichte“, bei Hinschius Kirchenrecht, bei Wattenbach „Deutschlands Geschichtsquellen

76 Cornelius Will (1831–1905) aus Fulda, Fürstlich Thurn- und Taxischer Archivar und Bibliothekar in Regensburg. – Über den „ultramontanen“ Will, als dieser noch Archivsekretär am Germanischen Museum in Nürnberg war, urteilt Th. v. Kern in einem Brief an Th. de Weech, Nürnberg, 4. V. 1862: „Er hat meist die Ansichten seiner Partei, ist aber nicht gerade unduldsam und besitzt wissenschaftlichen Geist genug, um mir, wenigstens in der hiesigen wissenschaftlichen Vereinsamung ein ganz willkommener Umgang zu sein“. Zit. nach *Hermann Baier*, Aus der geistigen Umwelt eines jungen deutschen Historikers von 1856 bis 1870, in: Zeitschrift f. Geschichte d. Oberrheins N. F. 51 (1938) 409. Vgl. auch Anton Philipp Brück, Briefe des Historikers Cornelius Will (1831–1905) nach Mainz, in: AMRhKG 22 (1970) 283–325.

77 Vgl. Anhang Brief Nr. 2.

78 J. Galland an Janssen, Campo Santo Teutonico, 30. XII. 1879. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

79 *A. L. Hensen*, Herinnerungen aan Campo Santo, in: RQ 35 (1927) 430.

80 Der erste Band von Max Lehmann, Preussen und die katholische Kirche war Mitte November 1878 erschienen.

81 Galland an Janssen, Campo Santo Teutonico, 30. XII. 1879. UB Fribourg, Nachlaß Janssen. – Anton Pieper an Johannes Janssen, Rom, 28. XII. 1879: Bei einem Besuch, den de Waal, Galland, der Holländer H. Fr. Jansen bei Kardinal Hergenröther machten, „wurde auch über unsere Arbeiten gesprochen. Herr Galland wird Clemens XI. behandeln, zunächst wohl: das preußische Königsthum und die Curie; H. Fr. Jansen Niederländisches, die Zeit kurz vor dem Abfall“. UB Fribourg, Nachlaß Janssen. – Pieper an Janssen, Rom, 19. V. 1881: „Herr Galland, der sich Ihnen bestens empfehlen läßt, ist augenblicklich mit seiner Arbeit (die Wahl Clemens XI.) für das Doktorat in Tübingen beschäftigt“. UB Fribourg, Nachlaß Janssen. Gallands Arbeit „Die Papstweihe des Jahres 1700“, in: HJ 3 (1882) 208–254, 355–387, 596–630.

im Mittelalter", bei Droysen „Enzyklopädie und Methodologie", bei Koser „Quellen der Neueren Zeit". Am interessantesten findet er die Vorlesungen des „alten Piper". Delbrück halte ein „Colleg: Historische Übungen an Hand von Janssens Geschichte des deutschen Volkes". Galland selbst denkt daran, sich zu habilitieren und arbeitet einige Vorträge aus, die er in Rom über Kardinal Stephan Borgia († 1804) gehalten hat und die aus dem Archiv der Propaganda geschöpft sind[82].

Zwei Jahre später schreibt Galland aus Münster, daß es ihm als „Präses im Galen'schen Convict" vortrefflich gehe, „nur möchte ich noch mehr Zeit und Muße zum Schaffen haben"[83]. Sie war ihm nicht vergönnt. 1893 ist Galland als Pfarrer in Bremen gestorben, für die katholische historische Forschung ein herber Verlust.

Alles Janssen zu verdanken hat, nach eigenem öfter wiederholten Zeugnis aus den 80er Jahren, der spätere münstersche Kirchenhistoriker Anton Pieper[84]. Gleichzeitig mit seinem westfälischen Landsmann Galland arbeitet er in den römischen Archiven; wie dieser ist er allzu früh für die Geschichtswissenschaft im katholischen Deutschland gestorben.

Pieper war nach philosophisch-theologischen Studien in Innsbruck als Schüler und Amanuensis Janssens nach Frankfurt gekommen, wo beide im Hause des Stadtpfarrers Ernst Karl Friedrich August Münzenberger wohnten. Pieper hat damals auch seinen Schulfreund Heinrich Finke, der als Hauslehrer in Frankfurt lebte, mit Janssen bekannt gemacht. Nach Finkes Meinung – und darin klingt herbe Kritik an Janssen durch – hätte Pieper „bei seiner hervorragenden Begabung für geschichtliche Arbeiten" viel

---

82 Galland an Janssen, 31. XII. 1882. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

83 Galland an Janssen, Münster, 12. XII. 1884. UB Fribourg, Nachlaß Janssen. Aus Gallands Veröffentlichungen seien nur noch genannt: *Paul Majunke, Joseph Galland und Joseph Krebs*, Geschichtslügen. Eine Widerlegung landläufiger Entstellungen auf dem Gebiete der Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Kirchengeschichte auf's Neue bearbeitet von Freunden der Wahrheit (Paderborn ^{11}1893); *Joseph Galland*, Der rote Wolf der Socialdemokratie (Mönchen-Gladbach 1893).

84 Anton Pieper an Janssen, Rom 16. V. 1880: „Ihnen, geehrtester Herr Professor, verdanke ich soviel, Sie waren es, der mich in die geschichtlichen Studien eingeführt, mir unschätzbarer Lehrer und Förderer gewesen sind, mein Aufenthalt in Rom ist Ihr Werk." UB Fribourg, Nachlaß Janssen. Anton Pieper an Janssen, Rom 11. VI. 1880: „Mit einem Male ist mir überreich geholfen und zwar durch Sie, hochwürdigster Herr. Welchen Dank ich Ihnen schulde, vermag ich kaum zu erkennen, vielweniger auszusprechen. Ihnen verdanke ich schließlich Alles. Nehmen Sie dafür wenigstens das Versprechen, daß ich, soviel in meinen Kräften steht, mich stets bemühen werde, mich Ihrem Vertrauen würdig zu zeigen. *Eduard Hegel*, Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Münster, Bd. I (Münster 1966) 362 f.; *Erwin Gatz, Anton de Waal* (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Rom–Freiburg–Wien 1980) 66–68. – Pieper wird nach Münzenbergers Tod von Janssen als Universalerbe eingesetzt. Die „testamentarischen Bestimmungen hat er mit der ihm eigenen Treue und Sorgfalt" durchgeführt. *Pastor* (Anm. 2) II 103. Auf die Beziehungen Piepers zu Janssen und ihren Briefwechseln komme ich an anderer Stelle ausführlich zurück.

mehr in der Wissenschaft geleistet, wenn er sich „in der strengen Zucht eines akademischen Lehrers hätte schulen können".

Im Sommer 1879 ist Pieper noch als Kaplan im Marienwallfahrtsort Bornhofen am Rhein tätig, d.h. wie der zuständige Pfarrer von Kamp und der Bornhofener Redemptoristenbruder meinen, während der Woche und außerhalb der Wallfahrtszeit ganz entbehrlich; er fertigt in seiner freien Zeit Exzerpte für Janssen an, „wie es halt geht" und treibt ohne rechte Anleitung Studien über den Schmalkaldischen Krieg, in Paläographie und Diplomatik[85]. Im Herbst 1879 finden wir ihn im Campo Santo Teutonico in Rom. Zusammen mit dem ebenfalls von Janssen geförderten Galland, besucht er „fleißig" die Bibliothek: „Morgens auf die Vaticana; Nachmittags auf die Corsiniana; Donnerstag zur Barberina oder Vallicelliana; später werden wir noch die königliche Bibliothek hinzunehmen, die sich sehr günstig an die Corsiniana anschließt (5–8 Abends) leider aber eine starke halbe Stunde entfernt ist. Spazieren braucht man überhaupt nicht zu gehen; das Besuchen der Bibliotheken bietet ausreichenden Ersatz"[86].

Angeregt von Janssens Bemerkung über die „schönen Codices auf der Vaticana"[87] nimmt Pieper zunächst die Zeit Papst Eugens IV. „namentlich das Baseler Concil" in Angriff, gibt aber, nach Vorarbeiten auf der Vallicelliana, Minerva und Angelica auf Hergenröthers Rat hin dieses Thema auf. Nach längerem Suchen glaubt er, durch Janssens Geschichte des deutschen Volkes und die Frankfurter Reichscorrespondenz geführt, die „Verdienste des Papsttums um die europäische Cultur gegen das Andringen des Osmanenthums 1453 bis 1699" darstellen zu sollen und erbittet dafür Janssens Rat, wirft jedoch drei Wochen später das Thema wieder um und will nun die Ansicht seines Frankfurter Lehrers hören zu: „Rom und Deutschland im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts"[88]. Auch damit nicht zufrieden – wir können aus Piepers Briefen nur schließen, daß Janssen ihm davon abgeraten, nicht aber was er im einzelnen dazu gesagt hat – schlägt Pieper am 6. März 1880 ein neues Thema vor. „Es ist aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und soll die Stellung des Papstthums zu den europäischen Angelegenheiten während dieses Zeitraums zum Gegenstand haben. Zwei Dinge brachten mich darauf, einmal die vor Kurzem erschienene Schrift des Gregorovius: Urban VIII. im Widerspruch zu Spanien und Kaiser 1879, andererseits die Durchsicht des Katalogs des geheimen Archivs, letzteres eine ganz außergewöhnliche Gunst des Sotto-Archivista, die nur den Allerwenigsten zu Theil wird. Ich staunte über die stattliche Reihe der Nuntiaturin-

85 Anton Pieper an Janssen, Bornhofen, 15.VI.u.15..VII.1879. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

86 Anton Pieper an Janssen, Campo Santo, 17.I.1880. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

87 Anton Pieper an Janssen, Rom, 28.XII.1879. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

88 Anton Pieper an Janssen, Campo Santo, 17.I.1880. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

structionen und Berichte, die sich dort verzeichnet fanden, an die 150–200 Bände.

Viele unter diesen werden Ew. Hochwürden alte Bekannte sein, da Sie ja zahlreiche Nuntiaturberichte aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges benützt haben. Ew. Hochwürden denke ich, billigen dieses Thema; für die Türkennoth würde ich, wie mir auch Pastor mittheilt, nur schwerlich Bedeutendes finden. Zu den Bedenken, die Ew. Hochwürden so gütig waren, gegen das Thema: Das Papstthum u(nd) Deutschl(and) im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts zu machen, kam noch, daß der Sotto Archivista Balan selbst den Clemens VII. unter den Händen hatte, und begreiflicherweise so nichts herausgab. Und dieses Thema scheint mir wirklich prächtig zu sein, da ich hoffe, über manches in den Bänden des Archivs neue Aufschlüsse zu finden: Gregorovius hat im Einzelnen auch abgesehen von der allgemeinen Tendenz, viel Dummes und unhaltbares Zeug vorgebracht, das er durch handschriftliche Quellen dann belegen will. Schon jetzt, trotzdem sich meine Exzerpte erst auf 70 bis 80 Seiten belaufen, habe ich Manches gefunden, das ihn glänzend widerlegt. Ähnlich, denke ich, wird sich's auch bei Ranke verhalten. Das treibt mich sehr an, weiter nachzusuchen, und ich gehe mit Lust auf die Bibliotheken, wenngleich das magno stretto keine besonders günstige Beigabe ist. Mit der vatikanischen Bibliothek und dem Archiv sind wir Alle sehr zufrieden; sie ist pünktlich 7¾ geöffnet bis 12 Uhr. Der F. Bollig auf der Bibliothek ist so zuvorkommend, wie man es nicht besser wünschen kann. Man erhält nicht nur jedes Buch aus der Bibliothek, er sorgt auch noch, daß unsere Wünsche im Archiv befriedigt werden. Für sein Amt ist er wie geschaffen, da er neben seinem Wissen in der Exegese und den orientalischen Sprachen namentlich Sprachkenntnisse besitzt. Er spricht und das ist nicht übertrieben, seine 20 bis 25 Sprachen, während er die doppelte Anzahl versteht. Klagen hört man nur über die vielen Feiertage, dieselben die noch das alte Regiment vorschreibt. Der halbe Februar geht mit dem Carneval verloren; dazu kommen manche häusliche Feste im Vatikan, die gerade zur Zeit zahlreich sind.–"[89]

„Der neue Saal fürs Archiv im Vatikan", so berichtet Pieper seinem Frankfurter Lehrer in einem anderen Brief, „ist jetzt fertiggestellt und seit Heilige Dreikönig bezogen. Er liegt zu ebener Erde gegenüber dem Eingang zum päpstlichen Garten, ist geräumig, für 40–50 Mann Platz bietend, hat bequeme Einrichtung an Tischen und Stühlen, einen Fußteppich, durch vier Fenster hinreichendes Licht, alles was Böhmer nur hätte wünschen können.

Aber – für die Benützung gibt es eine Bestimmung, welche heißt: Jedwelcher, der einen Codex benützt, verspricht aus demselben nur Notizen oder höchstens kurze Stellen eines Aktenstückes zu nehmen. Ganze Copien

[89] Anton Pieper an Janssen, Campo Santo, 6. III. 1880. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

besorgt auf Verlangen der Sottoarchivista – für schweres Geld, was nicht dabei angegeben ist. Man scheint auch Controlle üben zu wollen, da man umhergeht und zusieht, wie man die Aktenstücke benützt. Freilich gibt es da doch Wege, um sie nichts merken zu lassen und später mit Cardinal Hergenröther die Sache auszumachen"[90]. Mit der Benutzungsordnung ist Pieper weniger zufrieden. „Man erhält zwar die gewünschten Bände, aber wie kann man Bände wünschen, wenn man die Benennung nicht kennt. Einen Einblick in den Katalog gestattet man Niemanden"[91]. Die Benutzer „des Vatikanischen Archivs sind fast ausnahmslos Deutsche und werden es wohl auch in den nächsten Jahren bleiben ... so daß den Römern ganz unbehaglich wird"[92].

Im Sommer 1882 kehren Pieper[93] und Galland nach Deutschland zurück, und Janssen bemüht sich dem Notruf seines Freundes de Waal, ihm Historiker nach Rom und in den Campo Santo zu senden, mit der Förderung von Adolf Gottlob[94] und Paul Maria Baumgarten[95] und einer ansehnlichen Stiftung für das Priesterkolleg zu entsprechen.

Anhang: Briefe von Freunden und Schülern an Johannes Janssen

Universitätsbibliothek Freiburg i. S., Nachlaß Janssen.

1. *Friedrich Nettesheim an Gerhard Janssen*[96] *in Xanten*

Geldern 6. Juni 1864

Verehrtester Herr Janssen!

Seit Samstag Abend von meiner Hochzeitsreise zurück, beeile ich mich, Ihnen beigehend ein von Ihrem Herrn Sohn in Frankfurt a. M. erhaltenes Paketchen mit Reliquien etc. zu übersenden, in der Hoffnung, daß dasselbe wohl erhalten in Ihren Besitz gelangen werde.

90 Anton Pieper an Janssen, Rom, 13.I.1880. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

91 Anton Pieper an Janssen, Rom, 19.V.1881. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

92 Anton Pieper an Janssen, Rom, 17.I.1882. UB Fribourg, Nachlaß Janssen.

93 Pieper hofft „wieder nach Frankfurt zurückzukehren" und „ein Plätzchen" bei Janssen finden zu können. An Janssen, Rom, 17.I.1882. UB Fribourg, Nachlaß Janssen. – Von Pieper wurde als Frucht römischer Archivforschungen veröffentlicht: Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebzehnten Jahrhundert. Aus den Acten des Propaganda-Archivs und des Vaticanischen Geheimarchivs (Köln 1886); *Ders.*, Die Propaganda. Ihre Entstehung und religiöse Bedeutung (= Abh. aus Missionskunde u. Missionsgeschichte 39) (Aachen 1922); *Ders.*, Die Römischen Archive I: Propaganda-Archiv, in: RQ 1 (1887) 80–99; 159–169.

94 Zu Adolf Gottlob (1857–1930) vgl. *Wilhelm Kosch*, Das katholische Deutschland I (Augsburg 1933) 1086.

95 *Paul Maria Baumgarten*, Römische und andere Erinnerungen (Düsseldorf 1927). – Auf die Beziehungen und Briefwechsel Janssens mit Gottlob und Baumgarten gehe ich an anderer Stelle ein.

96 Gerhard J. (1799–1869) aus Warbeyen b. Kleve, Gardepionier, dann Korbmacher, Vater von Johannes Janssen. Mutter Johanna Gertrud J. (1792–1841), Tochter des Johannes Remmen in Xanten und der Theodora Hunck. – ADB 50 (1905) 731 f.; NDB 10 (1974) 343 f.; *Wühr* (Anm. 7) 6; *Pastor* (Anm. 2) passim.

Ihr Herr Sohn ist am 18.v[origen] M[onat]s gesund und wohl zurückgekehrt von seiner Tour nach Italien, die ihn in jeder Hinsicht befriedigt hat. Im Augenblick, wo ich ihn verließ (Donnerstag Abend den 2. d[iese]s) war er mit Professor Arnold[97] beschäftigt, den Boehmer[98]'schen Nachlaß zu theilen und hierdurch so sehr in Anspruch genommen, daß er beim besten Willen nicht im Stande war, seinem Schreiben an Sie eine größere Ausdehnung zu geben. Ich habe ihn auf meiner Reise zweimal besucht, auf der Hinreise am 19. Mai und auf der Retour am 2. dieses, aber nur das letzte Mal konnte ich mich mit ihm mehrere Stunden lang unterhalten. Er befand sich körperlich ganz wohl und beauftragte mich, Ihnen zunächst mitzutheilen, daß er seit seiner Rückkehr aus Rom wegen Theilung des Boehmerschen Nachlasses permanent auf's äußerste beschäftigt sei und Ihnen daher vor der Hand noch keine ausführlichen Berichte über seine Reise nach Italien geben könne.

Wenngleich Ihnen Manches über die letztere durch die Briefe Ihres Herrn Sohnes bekannt ist, so glaube ich doch Ihren Wünschen zu entsprechen, wenn ich Ihnen noch Einiges wenige mittheile, das er mir über jene Tour erzählt hat. Beim Cardinal Reisach[99] fand Ihr Sohn eine äußerst liebevolle Aufnahme und Bewirthung. Während Andere einen Monat Zeit bedürfen, um Zutritt zu den Archiven des Vaticans zu erhalten, gelang Ihrem Sohn dieses durch des H. Cardinals Vermittlung in einem einzigen Tage. Reisach ging nämlich mit ihm selbst zuerst beim Pater Theiner[100], um die Erlaubnis zur Einsicht des Archivs zu erhalten. Dieser willigte ohne Weiteres ein mit dem Bemerken: „Sie sollen sich nicht in Deutschland zu beschweren haben, daß ich Ihnen Schwierigkeiten bereitet hätte". Sodann begab sich der Cardinal mit Ihrem H. Sohn zum Cardinal Antonelli[101], der ebenfalls sofort seine Zustimmung gab und endlich zum heiligen Vater, dessen Genehmigung auch ohne Weiteres erfolgte. Mehrere Male – wenn ich nicht irre drei Mal – hatte Johann die Ehre, dem Papste vorgeführt zu werden; die letzte Audienz dauerte fast eine Stunde. Die Unterredung fand theils in italienischer, theils in französischer Sprache statt. Ihr H. Sohn ist über die Liebenswürdigkeit des heiligen Vaters und über dessen Benehmen

97 Wilhelm Christian Friedrich Arnold (1826–1883), habilitierte sich 1850 in Marburg, 1855 Professor in Basel, 1863 Professor in Marburg, mit Janssen befreundet, wegen des Nachlasses von Boehmer (vgl. folgende Anmerkung) kam es zu Auseinandersetzungen mit Julius Ficker. – ADB 46 (1902) 52 f.; HJ 5 (1884) 285 ff.; *Pastor* (Anm. 2) (Reg.).

98 Über die Teilung des Nachlasses von Johann Friedrich Böhmer, der Janssen 1854 nach Frankfurt gezogen hatte, vgl. *Janssen* (Anm. 10) I 412–420; *Pastor* (Anm. 2) I 175, 184, Anm. 2, 305 f.; *Erwin Kleinstück*, J. F. Böhmer (Frankfurt a. M. 1959); vgl. auch Janssen an Onno Klopp, Frankfurt 14.VI.1864: „In Böhmer habe ich gelebt, und Böhmers Tod bildet für mich einen Abschnitt im Leben". *Pastor* (Anm. 2) 306.

99 Zu Reisach vgl. oben S. 232 f.

100 Zu Theiner vgl. oben S. 233.

101 Giacomo Antonelli, 1850–1876 Kardinalstaatssekretär, vgl. oben S. 235.

gegen ihn aufs höchste entzückt. Als der Erstere zu ihm kam, um sich von ihm das Privilegium zu Ihren und Ihrer Frau[102] Gunsten auszubitten, wobei er die Bittschrift in der Hand hielt, rief der Papst ihm im freundlichsten Tone zu: „Ha, ha, Sie kommen mit der Pistole in der Hand, da muß ich wohl ja sagen". (Am Rande: Auf die Bitte Ihres Sohnes schenkte der Papst ihm die Feder, mit der dieser das Privilegium für Sie unterschrieben hatte). Der Gesundheitszustand des h. Vaters, über den in letzter Zeit böswilligerweise die schlimmsten Nachrichten verbreitet werden, war zur Zeit, da Ihr Sohn in Rom war, ein günstiger, wenn gleich das Fußleiden des höchsten Herrn allerdings zu einigen Besorgnissen berechtigte. Merkwürdigerweise ließ ein Provinzblatt den Letzteren in den letzten Zügen liegen, zur nämlichen Zeit, wo Ihr Sohn bei ihm eine Audienz hatte, in der der Papst sehr heiter und wohl war.

Empfangen Sie diese *in Eile* geschriebenen Zeilen mit den herzlichsten Grüßen auch an Ihre Frau von Ihrem ergebenen

Friedrich Nettesheim

2. *Anton de Waal an Johannes Janssen*

Rom 3. October 1878

Verehrtester Herr Professor!

Für Ihren lieben Brief[103] meinen herzlichsten Dank! Ob sich alle Ihre und meine Hoffnungen realisieren werden, ist eine andere Frage; auch der Papst kann nicht Alles was er will, und schließlich ist ein Theiner im Stande, dem Willen Sr. Heiligkeit ein Schnippchen zu schlagen.

Professor Pecci[104] ist Bibliothekar, und hat als solcher keinerlei Ingerenz in das Archivwesen. Für Herrn Dr. Pastor konnte ich mich deshalb nicht an ihn wenden; ich ging aber heute morgen sofort zu Cardinal Franzelin[105], ihn um seine Vermittlung zu ersuchen. Handelte es sich um Prof. Janssen, erwiderte er mir, so würde ich gerne energisch für ihn eintreten; Herr Dr. Pastor ist erst ein junger Gelehrter, ohne Namen, ohne Bewährung; auf die Empfehlung des Herrn Professors hin will ich jedoch Freitag

---

102 Johanna Gertrud Janssen, vgl. Anm. 96.

103 Bezieht sich auf den Brief Janssens an de Waal, Birstein 30.IX.1878. *Pastor* (Anm. 2)II 76–78. Janssen teilte diesen Brief inhaltlich sofort Pastor mit. Im Auszug eingetragen von Pastor am 5.Oktober 1878. *Wühr* (Anm. 7) 115.

104 Pecci vgl. S. 252, Anm. 117.

105 Johann Baptist Franzelin S.J. (1816–1886), 1850 bis 1873 Professor an der Gregoriana in Rom (Dogmatik), Tätigkeiten in den römischen Kongregationen und für das vatikanische Konzil. – *Christoph Weber*, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878) (= Päpste und Papsttum 13,1) (Stuttgart 1978) 467 f.; LThK 4 (1960) 272 f.; DHGE Fasz. 106, 1032.

morgen mit Cardinal Nina[106] sprechen, unter welchem das Arcifio (!) steht, um ihn auf die näheren Auseinandersetzungen vorzubereiten, die Sie ihm dieserhalb machen werden." Ich werde also Samstag oder sobald als möglich Cardinal Nina zu sprechen suchen; merke ich, daß er nicht sehr geneigt ist, auf das Gesuch einzugehen, so werde ich sofort erklären, ich würde nach 8 oder 14 Tagen wiederkehren, um die definitive Antwort zu holen. Unterdessen muß nun aber auch von dort aus gearbeitet werden, und zwar durch den Nuntius Masella[107] und wenn möglich durch den Nuntius Jacobini[108] in Wien. Bei ersterem wird eine Empfehlung durch Prof. Floß[109], der überhaupt hier sehr angesehen ist, von bester Wirkung sein. Wird die Bitte des Herrn Pastor durch Masella, gestützt auf Floß warm empfohlen, so glaube ich, darf er der Gewährung sicher sein. Ob ihm dann das *ganze* Material zur Verfügung gestellt wird für die 3 von ihm genannten Päpste Paul III. und IV. und Pius V., welche gerade in das Tridentinum fallen, kann ich allerdings nicht sagen.

Ich habe ihm heute morgen geschrieben via Galland[110], er möge jedenfalls nun kommen; durch persönliches Erscheinen lasse sich gar Manches „durchdrücken". Ich möchte jedoch nicht, daß der Herr die weite Reise machte und schließlich mit getäuschten Hoffnungen heimkehrte. Vielleicht finden Sie es daher besser, ihm den Rath zu ertheilen – was dann aber *umgehend* geschehen müßte, bevor er abreist – und die Wirkung der Intervention und die eventuelle *Zusage* abzuwarten. Jedenfalls werde ich Ihnen über die Unterredung mit Nina sofort Nachricht geben.

In der Archivfrage überhaupt wird die Realisierung unserer Wünsche in

---

106 Lorenzo Nina (1812–1885), stud. Recanati, Seminario Romano, 1835 Priester, 1853–1868 Untersekretär della S.C. del Concilio, 1853 Honorarprofessor im Seminario Romano, 1875–1877 Präfekt ebda., 1877 Kardinal, 1877 bis 1878 Prefetto dell'economia di Propaganda Fide, 1878–1880 Kardinalstaatssekretär. – *Weber* (Anm. 105) 491 f.

107 Gaëtano Aloisi-Masella (1826–1902), stud. Neapel und Seminario Romano, 1849 Priester, Sekretär und Auditor der Nuntiatur in Neapel, dann Auditor in Monaco und Paris. 1871 in Istambul bei der Hohen Pforte, 1874 Sekretär der Kongregation der Propaganda, 1877 Titularerzbischof von Neocaesarea, Nuntius in Bayern, 1879 Nuntius in Lissabon, 1887 Kardinal (Kurie). – Dizionario biografico degli Italiani 2 (1960) 520 f.; The Catholic Encyclopedia 8 (1910) 709; Enciclopedia italiana 2 (1929) 585.

108 Ludovico Jacobini (1832–1887), 1874–1880 Nuntius in Wien, 1880–1887 Kardinal-Staatssekretär, bemüht um den Ausgleich mit Preußen und um die Beendigung des Kulturkampfes. – LThK 5 (1960) 832; ECatt 7 (1967) 548.

109 Heinrich Joseph Floss (1819–1881), 1836–1841 stud. Bonn, 1842–1844 Kaplan in Bilk, 1846 Repetent in Bonn, 1847 Promotion in Münster, habilitierte sich 1847 für Kirchengeschichte in Bonn, wo er 1854 außerordentlicher, 1858 ordentlicher Professor wurde. Bedeutender Kirchenhistoriker, 1870 Leiter des Historischen Vereins für den Niederrhein. – LThK 4 (1960) 181 f.; DHGE 17 (1971) 655–657; *Heinrich Schrörs*, J. Heinrich Floss, in: AHVNrh 117 (1930) 150; *Hubert Jedin*, Die Vertretung der Kirchengeschichte in der Kath. theol. Fakultät Bonn, 1823–1829, in: AHVNrh 155 (1956) 429 ff.

110 Galland s. S. 241. – Der Brief von de Waal „via Galland" wird von Pastor in seinem Tagebuch nicht erwähnt.

der Roma aeterna nur schrittweise vorangehen; seit bereits 2 Jahren sind 5 Herren mit der Katalogisierung der Dokumente beschäftigt; unter ihnen ist ein junger Benedictiner, der sich durch die Ordnung mehrerer Archive in England schon einen Namen gemacht hat. Es ist also immerhin schon Etwas gethan; es war allerdings die höchste Zeit. Mit den Publikationen wird es aber immerhin nur höchst behutsam vorangehen; das ist römische Tradition und naturam expellas furca etc.!

Es wäre gewiß gut, wenn Herr Pastor von seinen Publikationen einige Exemplare mit hierher brächte oder schickte, um sie den Herrn von Einfluß zu offerieren. Sie werden sich vielleicht des kleinen, vifen Kaplans in der Anima erinnern, der jetzt Prälat und Uditore di Rota Msgre von Montel[111] ist; ich habe mit ihm heute morgen unsere Angelegenheit besprochen; wenn Herr Pastor ihn voll und ganz für sich gewinnt, so wird der kleine Prälat für ihn sehr Vieles durchsetzen können. Ich kenne keinen Menschen, den ich höher schätze wie ihn und der für alle kirchlichen Interessen ein lebhafteres Interesse hätte als er.

Leider haben die Deutschen außer Franzelin keinen deutschen Cardinal, an den sie sich wenden könnten mit der Hoffnung auf durchgreifende Intervention. Um von Hohenlohe[112] ganz abzusehen, ist auch Ledochowskij[113] viel mehr Pole als Deutscher und zudem im Vatikan in einer heiklen Position. Wäre Franchi noch am Leben, so würde sich bei ihm Vieles haben erreichen lassen; Nina ist, so hoch ich ihn schätze, ein durchaus anders angelegter Charakter. Übrigens ist er uns Deutschen sehr gewogen.

Was die Versendung Ihrer Arbeiten an Leo XIII. betrifft, so scheint es allerdings auch mir besser, damit bis zur Vollendung des II. Bandes zu warten; vielleicht könnten Sie dann die eine oder andere weitere Arbeit von früher hinzufügen.

Über jede Sie interessierende Frage werde ich Ihnen freudigst sofort Mittheilung machen. Ich schmeichle mir übrigens mit der Hoffnung, Sie in

---

111 Johannes Montel von Treuenfest (1831–1910), nach Studien in Brixen, Trient und Rom 1855 Priester, 1856–1865 Kaplan der Anima Rom, 1865 Advokat der Rota, Privatdozent an der römischen Universität, 1877 österreich. Auditor der Rota, 1889 Dekan der Rota, Konsulent des Hl. Offiziums, der Ritenkongregation, der Kommission für Kodifikation des kanonischen Rechtes. Nichtamtlicher Berater der preußischen Gesandtschaft in kirchenpolitischen Angelegenheiten. – ÖBL 6 (1975) 360f. (Lit.)

112 Gustav Adolf Hohenlohe (1823–1896), stud. Bonn, Breslau, München, 1846 Eintritt in die Academia ecclesiastica in Rom, 1848 Begleiter Pius IX. nach Gaëta, 1849 Priesterweihe, 1857 Titularerzbischof von Edessa, 1866 Kardinal, Antiinfallibilist, 1878 Erzpriester von S. Maria Maggiore, 1879 Kardinal-Bischof von Albano, resign. 1883. – LThK 5 (1960) 431; *Weber* (Anm. 105) 473.

113 Ledóchowski, Miecislaus Halka Graf v. Ledochów (1822–1902). Stud. Radom, Warschau, 1844 Rom, 1845 Priester, 1851 Auditor der Nuntiatur in Lissabon, 1866 Erzbischof von Gnesen und Posen, 1874–1876 in preußischer Gefangenschaft, 1875 Kardinal, seit 1876 in Rom. – LThk 6 (1961) 874; *Weber* (Anm. 105) 476f.

nicht zu ferner Zeit persönlich im Campo santo empfangen und begrüßen zu können; würden Sie nicht lieber selber dem h. Vater Ihre Arbeiten zu Füßen legen? Überlegen Sie einmal eine neue Romfahrt!

Mit freundlichsten Grüßen verharre ich Ihr ergebenster

de Waal

3. *Joseph Galland an Johannes Janssen*

Darfeld 12. XI. 1878

...In Ihrem letzten Brief hat mich namentlich Eines sehr gefreut: Ihre in Aussicht gestellte Anwesenheit in Rom. Ich calculiere nämlich so: Sie haben den entschiedenen Wunsch und Willen, so viel an Ihnen liegt, in den nächsten Jahren vermuthlich im Interesse Ihrer Geschichte längere Zeit in Rom zuzubringen und im vatikanischen Archiv zu arbeiten. Vielleicht würden Sie in dem so günstig gelegenen Campo santo Wohnung nehmen, und ich alsdann das Glück haben, mit Ihnen zusammen wohnen und vielleicht auch zusammen arbeiten zu können. Ich wiederhole: es wäre für mich ein großes Glück und eine große Freude, denn abgesehen von Anderm könnte ich dann unter Ihrer Leitung lernen, wie man Archivalien studieren und benützen soll. In dem Punkt bin ich ja eigentlich durchaus peregrinus in Israel.

Ich weiss nicht, ob ich Ihnen geschrieben, dass ich auf der Görres-Versammlung in Cöln mit Herrn Archivrath Dr. Will[114] darüber gesprochen, wie ich es wohl anzufangen hätte, um die nöthige *historische* Schulung zu bekommen, und dass er mit Rücksicht auf Ihre Protection und in großem Wohlwollen für mich wohl bereit sei, mich in Regensburg, wo ich im Seminar Unterkommen finden könnte, ein paar Monate hindurch in dem Nöthigsten zu instruiren. Dürfte ich wohl um Ihre Meinung und Ihren Rath in dem Punkte bitten?

Herr Dr. Pastor[115], den ich bestens zu grüßen bitte, wird ja wohl nächstens nach Rom übersiedeln. Ich wünsche ihm herzliches Glück dazu ...

4. *Georg Hüffer an Johannes Janssen*

Münster 2. X. 1879

...Die Antwort, welche Eminenz Hergenroether[116] gestern auf meine Bitte bezüglich Materialmittheilung über die im päpstlichen Archiv beab-

114 Cornelius Will vgl. oben S. 242.

115 Ludwig von Pastor vgl. oben S. 238.

116 Joseph Kardinal Hergenröther s. oben S. 236.

sichtigten Änderungen gab, geht dahin, daß er vorläufig an eine Veröffentlichung seiner Vorschläge nicht denken könne, da dieselben vorher das Urtheil einer Commission und seiner Heiligkeit selbst zu bestehen hätten. Später scheint mir aber der Cardinal der Bitte nicht abgeneigt zu sein...

5. *Anton de Waal an Johannes Janssen*

Rom 8. März 1880

Carissime!

Gestern Abend erhielt ich die Adresse, und da die Bücher längst eingebunden und fertig lagen, so bin ich gleich heute morgen zu Card. Pecci[117] gegangen und habe ihn ersucht, die Bücher nebst der Adresse Sr. Heiligkeit zu überreichen. Ich hatte, um zu probieren, nur einen Band und Adresse mitgenommen, um, falls der Card. Schwierigkeiten u. dgl. erhebe, sofort weiter zum Staats-Sekretair zu pilgern. Allein Pecci war sofort bereit und wiederholte mir zwei Male: „Sagen Sie dem Herrn Professor, daß ich es mir zur besonderen Ehre anrechne, seine Bücher dem H. Vater zu überreichen". Indem ich dann mit ihm weiter über Sie plauderte, theilte er mir Etwas mit, was Sie *heute*, nach überstandener Gefahr, doppelt erfreuen wird: „Ich selber, sagte er, habe den Professor Sr. Heiligkeit vorgeschlagen, ihn als Archivar für das vatikanische Archiv zu berufen; der H. Vater hat Hergenröther vorgezogen, wohl weil er ihn persönlich kannte". – Also so etwas, wie ein halber Cardinal in petto für Sie im vorigen Jahre gewesen; ich weiss, dass Sie sagen: Gott sei dank, dass der H. Vater eine andere Entscheidung und Wahl getroffen hat. Ich für meine Person, und wohl auch im Interesse der Sache, hätte lieber Sie als Cardinal-Archivar der H. Römischen Kirche gehabt, denn Hergenröther, so sehr derselbe mir und meinen Herren in vielen Beziehungen gefällig ist. Allein aus seinem Klagen und Jammern heraus kann ich mir denken, wie schwer Ihnen das Herausgerissenwerden aus dem liebgewordenen gewohnten Kreise und Geleise und das Hineinleben in ganz neue Verhältnisse und Menschen, in vielfach neue und fremdartige Thätigkeit, in das Leben des Hofes, in den Schnürleib steifer Etiquette etc etc vorgekommen sein würde. Sie klagen mir über die Masse von Briefen und die zeitraubende Correspondenz, Sie sollten erst Hergenröther hören, an den jetzt aus aller Welt, zum theil die pretensiösesten Anfragen und Bitten betreffs Mittheilungen aus dem geheimen Archiv einlaufen, während er zugleich von Audienzen aus Nah und Fern geradezu überlaufen wird, so ist die einzige ruhige Stunde für ihn, die am Abend ist (!), wenn er mit seinen Geschwistern auf heimische Weise ein Glas Bier trinkt und seine Cigarre raucht. So sehr es mich daher auf der einen Seite

117 Giuseppe Pecci (1807–1890) S. J., 1879 Kardinal, Bruder Leos XIII., Vizepräfekt der vatikanischen Bibliothek.

gefreut hätte, wenn der H. Vater Sie nach Rom berufen haben würde, so würde es doch Sie wohl freuen, dass das Projekt nicht zur Ausführung gekommen ist.

Was Hettinger[118] betrifft, so hat der Papst schwerlich daran gedacht, ihn zum Cardinal zu kreiern; das Sigl'sche Blatt hat ihm den losen Streich gespielt und ihm durch die Ente die Reise nach Rom zum Fest v. S. Thomas unmöglich gemacht. Das Cardinal-Werden hat er sich selber 1869 verdorben, wo er, hie und da unzufrieden über den Gang der Arbeiten für das Concil, etwas gar zu frei von der Leber gesprochen und den Professor zu stark herausgekehrt haben soll. Doch das sub rosa.

Card. Pecci wird wahrscheinlich am Donnerstag zum H. Vater gehen und Ihre Bücher überreichen; am Freitag Morgen soll ich Antwort und Bericht haben. Ich werden Ihnen dann sofort schreiben.

Die 120 L. für die Einbände schicken Sie wohl am besten in einem recommandirten Briefe (Werthangabe ist nicht nothwendig) reducirt in preuss. Banknoten (circa 96 Mark, da ich kürzlich für 100 M. 139 1/3 L. erhielt).

Mit ergebensten Empfehlungen vom Trifolium und dem historischen Kränzchen und den wärmsten Wünschen für das Gedeihen Ihrer Arbeiten verharre ich Ihr

de Waal

6. *Anton de Waal an Johannes Janssen*

Rom 31. October 1882

Verehrtester Freund!

Es ist ein Nothschrei, den ich zu Ihnen hinaussende: wir *müssen katholische Historiker haben;* thun Sie doch, was Sie können, um *Herren hierher zu dirigieren,* welche im *Päpstlichen Archiv* arbeiten! Neben der französischen Ecole de Rome, die aus fast lauter Juden – Literaten besteht, wird jetzt auch unter Hofrath Sickel aus Wien eine österreichische histor. Akademie in's Leben gerufen werden; und was erst die Berliner an protestantischen Streitkräften in's Feld schicken werden, das werden uns wohl die nächsten Wochen zeigen. Alle diese Leute aber haben den Hebel der Diplomatie und den goldenen Schlüssel zur freiesten und ausgiebigsten Verfügung: sie erhalten aus dem Archiv *Alles,* was sie haben wollen. – Und wir? – Mit unsäglichen Mühen habe ich bei Campo santo drei Kaplanstellen für geschichtliche und archäologische Studien in's Leben rufen können; ich habe mir alle

118 Franz Seraph Hettinger (1819–1890) aus Aschaffenburg, 1838 stud. Würzburg, 1843 Priesterweihe, 1846 Kaplan, 1852 Subregens im Würzburger Klerikalseminar, 1856 außerordentlicher und 1857 ordentlicher Professor für Patrologie und Einleitungswissenschaften in Würzburg, 1867 Professor für Apologetik und Homiletik, 1884 für Dogmatik, 1867/68 Rektor der Universität Würzburg. – LThK 5 (1960) 314; NDB 9 (1972) 30f.

erdenkliche Mühe gegeben, für Galland und seine beiden Genossen Ersatzmänner zu erhalten, – es war vergeblich. Ist das nicht ein wahrer Jammer? Könnten Sie doch helfen, lieber Freund! Und wenn Sie mir keine befähigten *Priester* zuführen können, so animieren und drängen Sie doch Historiker aus dem Laienstande, hierher zu kommen. Ich will ihnen für 100 Franken monatlich Kost und Wohnung geben; selbstverständlich müßten sie sich, gleich Hüffer und Pastor, in unsere Lebensweise einfügen, was aber nicht schwer ist. Wir müssen durchaus eine deutsche, katholische *Historikerschule* in Rom haben! Wir waren auf gutem Wege dazu; in den beiden vorhergegangenen Jahren wurden im Campo santo wöchentlich historische Kränzchen[119] gehalten, die überaus belehrend und anregend waren, zumal auch die Veteranen, PP. Denifle und Ehrle Theil nahmen. Jetzt ist das wieder aus! Und so plündern Juden und Protestanten die päpstlichen Archive und verarbeiten ihre Funde zu Waffen gegen unsere h. Mutter; und ich muß das alle Tage ansehen und kann nicht helfen, weil meine Stimme, wie die des Rufenden in der Wüste, ungehört verhallt. Fremde Schnitter mähen auf unseren Getreidefeldern und tragen Garben um Garben davon, und die Söhne des Hauses lassen es geschehen und rühren sich nicht. Kann denn der Görres-Verein hier nichts thun?—.

Möge Gott Ihnen tausend, tausend mal Ihren III Band und ihre Antwort an Ihre Kritiker vergelten! Beide Bücher, die Herr Herder mir zusandte, habe ich „verschlungen". Gebe der Himmel Ihnen Kraft und Gesundheit auf lange Jahre zur Fortsetzung zum glücklichen Abschluß Ihrer Arbeit. Diesem Wunsche soll mein specielles Memento bei der h. Messe gelten. Überhaupt dürfen Sie überzeugt sein, daß für Sie recht viel gebetet wird.

Zum Schlusse noch eins! Gewiß eine der wichtigsten und dringlichsten Arbeiten wären die *Papstregesten*. Wenn dem h. Vater die Idee und der Plan vorgelegt und die Bedeutung auseinandergesetzt würde, so zweifle ich nicht, daß er mit seiner Energie das Werk in die Hand nehmen würde. Könnten Sie mir nicht, deutsch lieber noch französisch, in einem Exposé, das ich dem Cardinal Pecci vorlegen könnte, einige diesbezügliche Grundgedanken zusammenstellen?[120]

Und nun Gott befohlen, werthester Freund! Empfehlen Sie mich dem Herrn Stadtpfarrer und den übrigen Herrn und bewahren Sie Ihre Freundschaft Ihrem treu ergebenen

de Waal

---

119 *Gatz* (Anm. 84) S. 66.

120 Eine Antwort auf de Waals „Notschrei" finde ich bei *Pastor*, Janssens Briefe nicht. Der nächste bei *Pastor* (Anm. 2) II, 158, abgedruckte Brief Janssens vom 29. I. 1883 geht inhaltlich auf de Waals Brief vom 31. Oktober 1882 nicht ein.

7. Anton de Waal an Johannes Janssen

Rom 3. October 1883

Verehrtester Freund!

Kommen Sie wirklich, wie die fama geht, hierher ins Archiv? Dass es mich ungemein freuen würde, Sie in Rom zu sehen und zu haben, das können Sie sich denken, und doch wird dieses Freude hier gedämpft, wenn ich dies und jenes in Erwägung ziehe. Dass auch Sie es als ein Opfer Ihrerseits betrachten würden, wenn Sie die Stelle annehmen, weiss ich, ebenso wie ich weiss, dass Sie es bringen würden, wenn der H. Vater es verlangte. Für den Fall aber, *dass* Sie acceptirt hätten, will ich Ihnen die Schattenseiten nicht auch meinerseits ausmalen; wenn Sie dann einmal A gesagt haben, werden Sie auch die Kraft, wie die Klugheit haben, den Consequenzen hier ins Auge zu sehen und die Schwierigkeiten nach Möglichkeit weise zu umschiffen. Dass in Rom Leute auf den Posten speculiren, können Sie sich denken; ich weiss aber, dass der Papst die Entscheidung verschiebt, bis Card. Hergenröther zurückkommt, der bis zur nächsten Woche wieder hier sein soll. Ich freue mich für den Cardinal, dass er zu Balan's[121] Berufung nichts getan hat, da ihm dieser, ohne dass er nur befragt worden wäre, auf die Nase gesetzt wurde, um an ihm für die damals neu gegründete Aurora[122] einen Mitarbeiter nach Rom zu ziehen. *Jetzt* soll die Wahl nicht ohne Hergenröther statt finden, und diese Einkehr zu besserer Einsicht ist ja immerhin erfreulich. *Wenn* Sie die Stelle angenommen haben, werden Sie sich überall als ein prussiano vorzuführen haben, ja nicht als ein tedesco; denn was Sie geschrieben haben, tritt zurück hinter den Respekt den Sie als Preusse einflössen werden. O tempora, o mores!

Doch genug hiervon! Bei dieser in Frage stehenden entscheidenden Wendung in Ihrem Leben und Wirken wollte ich meine Pflicht nicht vergessen, Ihnen auszusprechen, wie lebhaft mich alles, was Sie betrifft, in tiefstem Herzen interessiert.

Unser Collegium wird für die nächsten zwei Jahre zwei neue Historiker erhalten, und so hoffe ich, mit ihnen und dem bisherigen Kaplan Sauer[123],

---

121 Pietro Balan (1840–1893), stud. theol. Padua, 1863 Priester, danach publizistische Tätigkeit in Venedig, Turin, Modena, 1879 Unterarchivar im vatikanischen Archiv, gründet mit P. M. Schiaffino „L'Aurora". – Dizionario biografico degli Italiani 5 (1963) 308–311; *Angelo Gambasin*, Pietro Balan storiografo apologista del Papato (1830–1893), in: Archiv. Hist. Pontificiae 4 (1966) 349–354.

122 Die „Aurora" wurde 1879 von Pietro Balan und P. M. Schiaffino gegründet „un giornale che doveva saggiare il terreno per la nuova politica di conciliazione promossa da Leone XIII nei primi anni del suo pontificato". – Dizionario biografico degli Italiani 5 (1963) 310.

123 Augustin Sauer (1885–1914), seit 1881 im Priesterkolleg beim Campo Santo, gefördert durch Hugo Laemmer, Kirchenhistoriker, zuletzt Pfarrer in Heinrichau/Schlesien. *Wühr* (Anm. 7) 177 Anm. 4; *Gatz* (Anm. 84) 67.

im Verein mit P. Denifle[124] und P. Adalbert Weiss O.P.[125], und P. Ehrle[126] S.J., zu denen vielleicht auch noch ein oder ander Kaplan der Anima hinzukommt, mit Beginn des November unser historisches Kränzchen wieder eröffnen zu können. H. Pastor wird, wie Ihnen wohl schon bekannt ist, mit Sauer ebenfalls wieder nach Campo Santo kommen. Denifle und Ehrle sind zwei ganz hervorragende Kräfte, die in den Archiven von Italien, Deutschland, Frankreich, Spanien und England sich auskennen (Denifle Spanien, Ehrle England) und bei ihren Vorträgen uns jedesmal hochinteressante Dinge geliefert haben. Denfile ist ebenso genial, wie gründlich: Ehrle ist fleissig und nicht minder gründlich, als sein Freund aus dem Prediger-Orden. Wenn nicht Sie die Archivarstelle annehmen, möchte ich schon, dass einer von diesen beiden berufen würde. Dass P. Adalbert Weiss zu den Vorarbeiten für die Thomas-Ausgabe hierher berufen wurde, darüber schüttele nicht ich allein den Kopf. Unter unseliger Wiederholung eines Bedingungssatzes: Wenn nicht Sie kommen, wüsste ich in Deutschland – und ich hoffe, dass ein *Deutscher* berufen wird – ausser Denifle und Ehrle geistlichen Standes als geeignet nur noch etwa den Pfarrer Woker[127] zu nennen. Denn an die Berufung eines Laien würde er wohl schwerlich denken, und selbst dann wüsste ich kaum auf wen man denken könnte.

Und ob man einen Dominikaner oder Jesuiten berufen wird? Am Ende werden doch Sie sich wohl opfern müssen.

Doch ich wollte ja nicht weiter über diese Angelegenheit schreiben, sondern von unserem Collegium. Wir haben, wie Ihnen vielleicht bekannt geworden ist, zur II. Säkularfeier der Befreiung Wiens eine Sammlung von Akten aus dem vatikan. Archiv herausgegeben, die den Namen des Kaplan Sauer[128] trägt, der jetzt am 2. Bande arbeitet. Ich hätte Ihnen längst ein Ex-

---

124 Heinrich Suso Denifle (1844–1905), stud. Gymn. Brixen, 1861 Dominikaner, 1866 Priesterweihe, 1870 Professor im Grazer Ordenskolleg, 1883 auf Vorschlag Hergenröthers Unterarchivar im vatikanischen Archiv. Als Wissenschaftler bahnbrechend für die Erforschung der mittelalterlichen Mystik. – LThK 3 (1959) 227f. (Lit.); NDB 3 (1957) 595ff. (Lit.); DHGE 14 (1960) 221–245 (Lit.).

125 Albert Maria Weiss O.P. (1844–1934), Taufname Adalbert, 1867 Priesterweihe, 1870 Dozent in Freising, tätig in der christlich-sozialen Bewegung in Graz und Wien, 1890 Professor für Soziologie und 1895–1910 für Apologetik in Fribourg. – LThK 10 (1965) 1007; *Gatz* (Anm. 84) 67.

126 Franz Ehrle S.J. (1845–1934) aus Isny (Allgäu), 1878 stud. in Rom, 1895–1914 Präfekt der vatikanischen Bibliothek, 1914 Professor f. Geschichte der Scholastik an der gregorianischen Universität Rom, 1922 Kardinal, 1931 Protektor des Campo Santo Teutonico. NDB 4 (1959) 360f.; *E. Gatz*, Der Campo Santo Teutonico seit dem Tode Anton de Waals (1917), in: *Erwin Gatz* (Hg.), Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976 (Freiburg 1977) 15f.

127 Wilhelm Franz Woker (1843–1921), 1874 Pfarrer in Halle, später Domkapitular und Dompropst in Paderborn, verdient um die Seelsorge und Caritas in der Diaspora, Erforscher der Diasporageschichte in Norddeutschland.

128 *Augustin Sauer,* Rom und Wien im Jahre 1683. Ausgewählte Actenstücke aus d. römischen Archive, zur II. Säkularfeier der Befreiung Wiens als Festgabe des unter allerhöchstem Protektorate stehenden Priesterkollegiums vom Campo Santo (Wien 1883).

emplar zugeschickt, wenn mich die Verlagshandlung, die k.k. Staatsdruckerei, nicht über Gebühr mit der Sendung warten liesse. Sobald sie kommt, schicke ich Ihnen ein Exemplar als bescheidene Gabe unseres Collegs zu. – Ich selber habe eine Erzählung à la Fabiola[129] bei Pustet unter der Presse, die hoffentlich Anfangs November fertig sein wird. Und dann denke ich, eine Geschichte des Campo Santo endlich zu vollenden, für die ich nur noch drei Breven aufzustöbern habe.

Und nun genug! Vielleicht finden Sie ein Stündchen Zeit, mir zu antworten. Auf die Zusendung eines jungen Historikers Ihrerseits scheine ich auch dieses Jahr verzichten zu müssen. Wie weit die Möglichkeit der Anstellung der Geistlichen unsere Arbeiten in Geschichte und Archäologie bedroht, wird sich wohl bald zeigen müssen. Gott befohlen! In aller Liebe und Verehrung Ihr getreuester

de Waal

8. *Benjamin Herder an Johannes Janssen*

Freiburg, den 16. Oktober 1883

Herder[130] *gibt Janssen Nachricht vom Tode von Alban Stolz*[131]*. Auf Janssens Bitte, sich für die Abwendung seiner Berufung an das Vatikanische Archiv einzusetzen, hat er an Hugo Laemmer*[132] *nach Rom geschrieben. Laemmer hatte früher „sehr einflußreiche Freunde", die leider alle schon gestorben sind. Herder teilt Laemmers Antwort Janssen folgendermaßen mit:*

Du dürftest nur Deine höchst durchschlagenden Gründe gegen Deine Berufung Hergenroether mit der Bitte vortragen, dass er den hl. Vater veranlasse von Dir abzusehen, was er gewiss thun werde.

---

129 Anspielung auf Nicholas Patrick Stephen Wiseman, Fabiola or The Church of the catacombs. (London 1854); gemeint ist höchst wahrscheinlich die Erzählung von *Anton de Waal*, Valeria oder der Triumphzug aus den Katakomben. Historische Erzählung (Regensburg, b. Friedrich Pustet 1884; [3]1896; [4]1902; [5]1910).

130 Benjamin Herder (1818–1888), s. oben Anm. 3.

131 Alban Stolz (1808–1883), 1833 Priesterweihe, 1847 Professor für Pastoraltheologie und Psychologie/Pädagogik in Freiburg i.Brg., Volksschriftsteller. – LThK 9 (1964) 1093f.

132 Hugo Laemmer (1839–1918), 1857 Privatdozent in Breslau, 1859 Konversion zur kath. Kirche und Priesterweihe, 1860 im vatikanischen Archiv, 1862 Subregens und 1864 Professor in Braunsberg, 1864 Professor der Dogmatik, Kirchenrecht und Kirchengeschichte in Breslau. Einer der ersten Benutzer des vatikanischen Archivs. – LThK 6 (1961) 767f.

9. *Anton de Waal an Johannes Janssen*

Rom 19. October 1883

Verehrtester Freund!

Wenngleich Sie schon mittels Herrn Herder durch den Cardinal Hergenröther beruhigt worden sind, dass Sie aus Ihren Arbeiten nicht herausgerissen werden, so will ich Ihnen doch nachträglich über die Sache schreiben. Als ich durch Ihren Brief Ihre Abneigung gegen Übernahme der Stelle schwarz auf weiss vor mir hatte, begann ich sofort die Candidatur Denifle zu poussiren, und Hergenröther, der an ihn nicht gedacht zu haben scheint, liess seine bisherigen Candidaten Wenzel[133], Custos des Archivs, einen sonst ganz vortrefflichen und lieben jungen Herrn, der von Allen sich am besten im Archiv auskennt, allein für literarische Arbeiten und für Publikationen von Regesten und dgl. nicht die Fähigkeiten hat, fallen und schlug Denifle dem Papste vor. So war ich Ihrerwegen beruhigt, und ich wollte meinem Brief dieserhalb nur auch die Mittheilung über die ernannte Persönlichkeit beifügen, da ich zu meinem Schrecken heute mittag im Corriere di Torino die Nachricht las, Sie seien al posto d'archivista intimo al Sommo Pontefice et di secondo archivista alla bibliotheca Vaticana ernannt worden. Bei dem Charakter des Papstes, der eine Idee fasst, sie prüft und dann auch durchaus selbständig mit dem fait accompli hervortritt, schien mir die Nachricht keineswegs unglaublich, zumal bei der Neuheit der Ihnen zugedachten Doppelstelle. Ich eilte daher zu Card. Hergenröther, um ihn zu fragen. Er beruhigte mich mit der Erklärung, an jener Angabe sei kein wahres Wort. Allerdings sei auch von Ihnen die Rede gewesen – Card. Pecci hatte allein *Sie* mir als Candidat genannt –; allein der Papst habe im Ernste nicht daran gedacht, Sie aus Ihrer Stellung und Ihrer literarischen Wirksamkeit herauszureissen; er, der Cardinal, habe warm für die Berufung Denifles gesprochen; eine Entscheidung und Ernennung sei noch nicht erfolgt. So liegen die Dinge. Wenn Ihnen also der Corriere di Torino oder ein anderes Blatt mit dieser Nachricht zugestellt werden sollte, so dürfen Sie sich nicht beunruhigen. Ich hätte Sie allerdings, „wenn ich Fleisch und Blut frage", überaus gerne hier, und ehe ich heute zum Cardinal kam, hatte ich Ihnen im Geiste die Zimmer bestimmt, welche Sie in unserem Hause zur Verfügung finden sollten, falls Sie im Campo Santo hätten Wohnung nehmen wollen.

Um Ihretwillen jedoch und um Ihrer Arbeiten willen freue ich mich, dass Sie nicht kommen: wie oft würden Sie sich nach den Fleischtöpfen Frankfurt's zurückgesehnt haben! Ich werde übrigens morgen auch einmal zu Card. Pecci gehen, um vollends jeden Gedanken an Sie und Ihre Berufung zu verscheuchen.

---

133 Pietro Wenzel (1843–1909), Unterarchivar im vatikanischen Archiv. – *Wühr* (Anm. 7) 256 Anm. 6.

Nun zu etwas Anderem! Unser „Rom und Wien im Jahre 1683" werden Sie von Wien aus erhalten haben. Der Band hätte noch einmal so stark werden sollen, wenn wir Zeit gehabt hätten, das gesammelte Matertial bis zum Feste drucken zu lassen. Hoffentlich bringt Herr Sauer bis Neujahr den II. Band fertig. Außer ihm erhalte ich Dr. Ehses[134] und Rector Schwarz[135] zu November als neue Historiker, gegen Weihnachten wird Prof. Pastor sich ihnen zugesellen. Herr Dr. Gottlob[136], der Ihnen ja auch bekannt ist, wird es hoffentlich gelingen, die erforderlichen Mittel zusammenzubringen, um ebenfalls einige Jahre hier zu arbeiten; ich habe ihm ein Zimmerchen im Campo Santo angeboten und für den äussersten Fall selbst materielle Unterstützung in Aussicht gestellt. – Haben Sie Beziehungen nach Fulda? Gibt es dort keine Priester, welche Fähigkeit und Neigung zu historischen und archäologischen Studien hätten? Gegenüber der antikirchlichen Rührigkeit ist es doch ein wahrer Jammer, wie man auf unserer Seite so wenig die Anforderungen unserer Zeit versteht. Es ist wahr, die Noth der verwaisten Pfarreien *schreit* nach Aushülfen; allein über den Interessen einer einzelnen Gemeinde stehen doch die der Gesamtkirche. Card. Pecci, mit dem ich kürzlich über dieses Thema sprach, bedauerte es auf's Tiefste, dass die Bischöfe mit zu begrenztem Blicke die grossen und allgemeinen Verhältnisse, sowie die Bedürfnisse zumal der Zukunft ins Auge fassten. Man begnügt sich, Unteroffiziere zu haben und sorgt zu wenig, auch Generäle heranzuziehen und ausbilden zu lassen. Wir haben noch, Gott sei Dank, keinen Mangel an talentierten Priestern, die auch gerne sich weiteren und tieferen Studien widmen möchten; welche Nutzen und Segen würden sie, gründlich

---

134 Stephan Ehses (1855–1926), stud. Würzburg und Rom, lebte seit 1883 meist in Rom, 1891 Sekretär und 1895 Direktor des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft. Ed. 4 Bände der Akten des Tridentinums. – LThK 3 (1959) 720; *Hubert Bastgen,* in: RQ 34 (1926) 83–88; *H. Ries,* in: AMRhKG 7 (1955) 388–408.

135 Wilhelm Eberhard Schwarz (1855–1923), 1883–1887 Kaplan am Campo Santo Teutonico. Historiker und Publizist. *Fr. Helmert,* Die Domkapitulare seit 1823, in: Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum", hg. von *Al. Schröder* (Münster 1976) 389–391.

136 Adolf Gottlob (1857–1930), nach der Promotion in Göttingen von Janssen und de Waal gefördert, um die Erforschung der päpstlichen Finanzen verdient. Habil. 1893 in Freiburg/Schweiz. 1898–1908 Privatgelehrter in Rom, dann (Honorar-)Professor in Münster, Lehrauftrag für MA-Geschichte, 1927 an der Universität in Breslau. *W. Kosch,* Das kath. Deutschland 1 (1933) 1086f.; *Gatz,* (Anm. 84) (Reg.); *Wühr* (Anm. 7) 642 Eintrag Pastors vom 28. XI. 1917: „Nach Beendigung seiner Studien in Rom beabsichtigte der jetzt an der Universität Münster tätige Professor Dr. Adolf Gottlob sich in Innsbruck zu habilitieren. Gottlobs Habilitationsschrift war wissenschaftlich vollkommen auf der Höhe, so dass man ihm in dieser Hinsicht nichts anhaben konnte. Professor Busson fand indess, dass der Göttinger Doktortitel Gottlobs nicht dem österreichischen gleichwertig sei und beantragte deshalb, dass Gottlob noch ein Nachtragsexamen in der Philosophie abzulegen habe, bei dem man ihn natürlich hätte durchfallen lassen. Dieser Antrag wurde auch von der Fakultät angenommen, obwohl ein unparteiisches Mitglied sich dagegen aussprach, sintemalen Professor Busson ja selbst „nur einen Göttinger Doktor besitzt".

ausgebildet, dereinst der Diöcese und der Kirche bringen können: allein man schickt sie in die Seelsorge, wo unter der Last der täglichen Arbeiten die Flügel zu höherem Schwunge erlahmen. Was Sie doch thun können, bieten Sie auf, dass die begabten Köpfe zu weiteren Studien freigestellt werden. Ich habe Ihnen schon einmal hierüber geschrieben; verzeichen Sie die Wiederholung meines Lamento's; die Sache ist eben so überaus wichtig, und wenn Jemand, so haben *Sie* dafür den klarsten und umsichtigsten Blick und besitzen gleicher Zeit Ansehen und Einfluß, um ein wirksames Wort zu sprechen.

Der Bogen ist voll geschrieben: Ihre Zeit habe ich über Gebühr in Anspruch genommen, und so schliesse ich denn mit dem Ausdruck herzlichster Liebe und Verehrung als Ihr getreuer und ergebenster

de Waal

10. *Gerhard Schneemann*[137] *SJ an Johannes Janssen*

Blijenbeek 19. X. 1883

Hochwürdigster Freund!

Ihrem Wunsch nachkommend, habe ich mich bei P. Bollig[138] erkundigt und ihn gefragt, ob er nichts thun könne, um Ihren Ruf nach Rom zu hindern. Da P. Bollig Custos der Vaticana ist und wirklich im Vatican verkehrt, und dieses fast seit 20 Jahren, da er ferner ein Freund des Card. Pecci ist, so glaubte ich mich an ihn wenden zu sollen. Er hat mir nun beifolgenden Brief gesandt, den er nicht einmal mit seiner Namensunterschrift versehen hat, weil er ängstlich den Schein vermeidet, als ob er dem h. Vater entgegentreten wollte. Aber sein Vorschlag setzt voraus, dass der Ruf schon ergangen ist, was ja nicht der Fall zu sein scheint. Sie könnten indess wohl den schwächlichen Zustand Ihrer Gesundheit tüchtig beim Card. Hergenröther urgieren.

---

137 Gerhard Schneemann (1829–1884). Nach Studien in Bonn und an der Akademie Münster, studierte Schneemann seit Herbst 1849 am deutschen Kolleg in Rom Philosophie. 24. XI. 1851: Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu, 22. XII. 1856 Priesterweihe, 2 Jahre Seelsorge in Köln, 1860–62 als Professor d. Philosophie in Bonn und Aachen, Mai 1863 nach Maria Laach. Veröffentlicht 1864: Studien über die Honoriusfrage. Erklärt die Sätze des Syllabus. Sein Lebenswerk sind die Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, von ihm angeregt und hauptsächlich bearbeitet. – *J. Fäh*, P. Gerhard Schneemann, S. J., in: Stimmen aus Maria Laach 30 (1886) 167–189; *Burkhart Schneider*, Der Syllabus Pius IX. und die deutschen Jesuiten, in: Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968) 371–392, bes. S. 373.

138 Johann Bollig (1821–1895). Stud. Rom, 1853 S. J., Professor für orientalische Sprachen in Rom (Römisches Kolleg und Gregorian. Universität) und Kustos der Vatikana. 1862–64 Professor für Theologie im Seminar von Ghazir (Syrien). – *Koch*, Jesuitenlexikon 1934, 229; *Kosch*, Das kath. Deutschland 1 (1933) 210; *Wühr* (Anm. 7) 80 Anm. 19.

11. *Moritz Meschler*[139] *S. J. an Johannes Janssen*

Blijenbeek, den 6. Januar 1884

Hochwürdigster Herr Prälat!

Ich kann die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen Ihnen, hochwürdigster Herr! meine herzlichsten Glückwünsche zum neuen Jahre darzubringen und Ew. Hochwürden innigst Dank zu sagen für die Freundschaft, Güte und Liebe, die Sie uns stets zuwenden.

Der liebe Gott vergelte Alles, und möge doch durch seine gnädige Hilfe dieses angebrochene Jahr für Ew. Hochwürden ein recht glückliches und segensreiches sein in jeder Beziehung!

Unsere zwei Geschichtscandidaten sind hier gewesen und haben mir viel erzählt von ihren Beschäftigungen und der Güte, welche Sie gegen dieselben bewiesen. Ich kann Ew. Hochwürden nicht dankbar genug dafür sein.

In Rom erschrak ich völlig bei dem Gerücht, Ew. Hochwürden sollten Frankfurt verlassen und an Balan's Stelle treten. Ich habe mit P. Bollig überlegt und derselbe hat an P. Schneemann geschrieben, der Ihnen wahrscheinlich Alles mitgeteilt hat. Ich glaube nicht, daß Ew. Hochwürden an dieser Stelle des Lebens ferner froh gewesen wären aus vielen Gründen. Wollen Ew. Hochwürden lieber in Deutschland selbst dem Protestantismus das Dasein sauer machen und möglichst kürzen. Ich halte das für besser. Das wäre ein wahrer Triumph für die Protestanten, wenn Ihr Werk nicht fertig würde. Der liebe Gott wolle das verhüten!...

12. *Hermann Grauert an Johannes Janssen,*

München 25. III. 1885

...Ich bin Ihnen für den freundlichen Brief, den Sie an mich zu richten die Güte hatten, von Herzen dankbar, insbesondere auch für die offene Darlegung Ihrer Desiderien bezüglich des Jahrbuchs. Dass in letzterem noch immer nicht von der hochherzigen Entscheidung des heil. Vaters bezüglich der historischen Studien die Rede gewesen, erkenne ich mit Ihnen als einen tadelnswerten Mangel an, den ich als solchen längst empfunden

---

139 Moritz Meschler (1830–1912). Nach Studien in Brig, Münster, Paderborn, Bonn und Maria Laach viele Jahre in der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu als Prediger, Novizenmeister tätig, 1872–1881 in Exaeten, Provinzial 9. IV. 1881 – 24. IV. 1884, 1884–1885 Spiritual in Blijenbeek, dann Assistent des Ordensgenerals. Kam im Frühjahr 1885 auf Janssens Wunsch nach Brombach, um ihn durch die geistlichen Übungen des hl. Ignatius auf sein 25jähriges Priesterjubiläum vorzubereiten. Verfasser zahlreicher Schriften. *Nikolaus Schneid*, Pater Moritz Meschler, S. J.. Ein Lebensbild. (Freiburg i. B. 1925); Helvetia sacra 7 (1976) 503 f; LThK 7 (1962) 316.

habe. Das nächste Heft wird den begangenen Fehler gutzumachen suchen und das Versäumte nachholen, indem es einen Aufsatz über das vatikanische Archiv und die historischen Arbeiten in Rom bringt[140]. Gramich[141] hat übrigens bei seinen Lebzeiten selber das Bedürfnis gefühlt, nach der angedeuteten Richtung etwas zu thun. Er hat sich an P. Denifle mit der Bitte um authentische Mitteilungen gewandt – und nichts erhalten. Das mag ihn doch einigermassen entschuldigen, ebenso auch die schleichende Krankheit, die seit langem seine Arbeitskraft gelähmt hatte...

13. *Johann Christian Roos, Erzbischof von Freiburg, an Johannes Janssen*
Rom 26. Oktober 1890

Lieber Freund!

Seit dem 2. October bin ich hier; gestern hatte ich die zweite Audienz beim hl. Vater, morgen früh will ich die Heimreise antreten.

Ich muss nun sofort Dir mittheilen, dass der hl. Vater gestern eingehend über Dich gesprochen hat. „Kennen Sie Janssen?" Meine Antwort kannst Du Dir denken. „Nachdem Cardinal Hergenröther gestorben, möchte ich Janssen hierher ziehen. Was meinen Sie? Lässt es sich ausführen und was wird es für die Sache der Kirche besser sein, wenn er hier ist, oder wenn er in Deutschland bleibt?" Ich machte nach dem, was Du mir früher gesagt, Gegenvorstellungen. 1.) Janssen ist eine ganz deutsche Natur und wird hier sich nicht mehr angewöhnen, wird krank sein etc. Der hl. Vater suchte das zu widerlegen und zwar ziemlich hartnäckig. 2.) Ich meine, für die Sache der Kirche wird es besser sein, wenn er in Deutschland bleibt. Dort hat er die Bibliotheken, wissenschaftliche Verbindungen etc. etc. Auch das wollte dem heil. Vater nicht einleuchten. Zuletzt fragte ich, ob er mir die Erlaubniss gebe, Dich auszufragen. Das hat er gerne gegeben, und ich muss ihm später berichten.

Er hat das Wort „Cardinal" nicht ausgesprochen; aber ich habe es bei seinem Anknüpfen an Hergenröther so verstanden. Pater Steinhuber S.J., einer der hervorragendsten Männer der Gesellschaft und überall im Rathe,

---

140 *Adolf Gottlob,* Das Vaticanische Archiv, in: HJ 6 (1885) 271–284.

141 Victor Gramich (1854–1885), verlor früh seinen Vater, studierte Rechtswissenschaft, hörte außerdem philosophische, theologische und historische Vorlesungen, trat im März 1874 als Volontär an der Universitätsbibliothek Würzburg ein, März 1875 Skriptor, seit 1879 Mitarbeit an der „Literarischen Rundschau". Seine Rezensionen für die Rundschau nannte G. v. Hertling „mustergültig". Von Hergenröther, damals noch Professor in Würzburg, auf Gramich aufmerksam gemacht, gewann ihn Hertling für die Redaktionsarbeiten am Staatslexikon. Nachfolger Hüffers als Redaktor des Historischen Jahrbuchs. Wohnte in München mit Anna Franziska Gramich, seiner Base, die mit Döllinger befreundet war, zusammen. *Heinrich Schrörs,* Ignaz Döllingers Briefe an eine junge Freundin (Kempten-München 1914). Nachruf von Grauert, in: HJ 6 (1885) 271–284.

den ich ins Vertrauen zog, sagte mir, ganz ohne Zweifel sei die Absicht des hl. Vaters, Dich an Stelle Hergenröthers zum Cardinal zu erheben.

Ausführlicher kann ich jetzt nicht schreiben. Bei der Wichtigkeit der Sache musst Du überlegen mit Gott und guten Vertrauten (Münzenberger). Ich meine nun, es wäre sehr gut, wenn Du gleich bei meiner Rückkehr nach Freiburg kämest, wo wir dann mit einander überlegen könnten. Ich gedenke Freitag abend, am Tag vor Allerheiligen, so Gott will, zu Hause wieder einzutreffen.

Zu lange darf ich mein Schreiben an den hl. Vater über Deinen Entschluss nicht hinausschieben. Der hl. Vater war überaus liebevoll gegen mich. Einstweilen in Liebe Dein

+ Johann Christian
Erz Bischof[142]

14. *Bischof Karl Klein von Limburg an Janssen*

Limburg a. d. Lahn 22. XI. 1890

...Was den Cardinalsposten betrifft, so brauche ich nicht zu versichern, dass ich Sie nicht verlieren möchte. Aber es sprechen doch auch so triftige Gründe für eine diesbezügliche Entschliessung des hl. Vaters, dass ich doch dringend ans Herz legen muss, die Sache auf das Allerreiflichste zu erwägen, falls der Papst ernstlich auf dieselbe zurückgreifen sollte. Nur wenn Sie der italienischen Sprache nicht mehr so mächtig sein sollten, dass Sie sich nach mehrmonatlichem Aufenthalte in Rom in derselben (nicht mehr) geläufig sollten unterhalten können – nur in diesem Falle würde ich ein entschiedenes: transeat a me calix iste! für genügend motiviert halten, weil Sie dann den vielseitigen Einfluß nicht würden gewinnen und ausüben können, welcher die Entschädigung dafür bieten müsste, dass Sie voraussichtlich Ihr Geschichtswerk nicht würden zu Ende führen können. Nun warten wir ab, was kommt und Gott als seinen Willen zu erkennen gibt...

15. *Cornelius Will an Janssen*

Regensburg 26. XI. 1890

Mein liebwerther Freund!

Zunächst empfange meinen herzlichsten Glückwunsch zu der eminenten Auszeichnung, welche Dir durch den von Seiten des hl. Vaters angebotenen Purpur nebst der ehrenvollen Stellung eines päpstlichen Archivars unlängst zu Theil wurde, zugleich aber gestatte mir den Ausdruck der auf-

142 Janssens Antwort, datiert vom 30. X. 1890, bei *Pastor* (Anm. 2) II 298–301; vgl. auch oben S. 237 f.

richtigsten Freude darüber, daß Du bei dem von mir allerdings erwarteten festen Entschluss verharrst, Deine überaus verdienstvolle und ruhmgekrönte Forscherlaufbahn auf heimatlichen Boden so lange fortzusetzen, als es die Kräfte des Geistes und des Körpers gestatten. Wir hoffen und wünschen: Ad multos annos!

Freilich wäre es ein erhebendes Bewusstsein, wenn wir in Deiner Person wieder einen Deutschen an der Spitze der Weltrepublik der historischen Wissenschaften sähen, allein der Preis für diese Ehre schiene mir doch zu hoch, wenn wir Dich aus Deinem langjährigen Wirkungskreise sollten scheiden sehen. Sollte ein Gelehrter aus Deutschland als Nachfolger des gewaltigen Geistesgelehrten Hergenröther nach Rom berufen werden, so könnte sich nicht nur im Rheingebiet ein verhältnismässig noch junger, mir persönlich unbekannter Mann finden, welcher dem Vernehmen nach viele für den hohen Beruf eines Archivars des päpstlichen Stuhles erforderlichen Eigenschaften in sich vereinigte. Hier glaubt man, dass die Wahl, wenn nicht auf einen Italiener, so auf einen Franzosen fallen dürfte...

Rezensionen

CLIFFORD W. MAAS: *The German Community in Renaissance Rome 1378–1523,* edited by PETER HERDE (= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 39. Supplementheft). – Freiburg: Herder 1981. XVI u. 208 S.

Der frühverstorbene junge amerikanische Mediävist C. W. Maas (1945–1974), zuletzt Assistant Professor of History an der University of Maryland in Baltimore County, hat unter der Anleitung von Kenneth M. Setton (University of Wisconsin, später Institute for Advanced Study in Princeton) die jetzt posthum herausgegebene Dissertation über die deutsche Gemeinde in Rom in der Renaissance angefertigt, in deren Zentrum die deutschen Bruderschaften stehen. Bei einem längeren Studienaufenthalt in Rom hat er alles ungedruckte und gedruckte Quellenmaterial des Archivs der „Anima" und der „Arciconfraternità di S. Maria della Pietà in Camposanto Teutonico" durchgearbeitet und mit modernen sozialstatistischen und demographischen Methoden ausgewertet. Auf diese Weise entstand eine auf der Höhe der Forschung stehende Darstellung über einen Gegenstand, über den es bereits eine große Anzahl wichtiger, heute aber methodisch veralteter Arbeiten gab. Es ist einer der Vorzüge der Arbeit von Maas, daß er herkömmliche, erzählende Geschichtsschreibung mit moderner Fragestellung verbindet. Das flüssig geschriebene Buch, das nicht in ungenießbaren Statistiken versandet, ist deshalb gerade in den ersten Kapiteln (German Artisans and Craft Guilds in Rome; German Clerics in the Curia Romana; German Brotherhoods in Rome) angenehm lesbare Kulturgeschichtsschreibung, die sich natürlich auf reichhaltige deutsche (und daher in der angelsächsischen Welt heute kaum mehr bekannte) Vorarbeiten stützt und deren Ergebnisse vielfach zusammenfaßt, dabei aber immer wieder neue Erkenntnisse einfließen läßt, die dann besonders in dem statistisch-demographischen letzten Kapitel (The Membership Rosters of the German Guilds and Brotherhoods in Rome) erarbeitet und durch zahlreiche Tabellen erläutert werden. Gerade hier finden sich doch grundlegend neue Ergebnisse über Größe, soziale Gliederung und Fluktuation der deutschen Gemeinde in Rom in dieser Zeit, die vorbildlich für weitere Forschungen zur Geschichte der Bevölkerung der Stadt Rom und ihrer Institutionen sein dürften, die wie der Verf. zu Recht betont, hinter der Erforschung der Geschichte des Papsttums und der römischen Kurie weit zurückgeblieben sind. Für die deutsche Forschung liegt damit eine weiterführende Synthese, für die heute in der Renaissanceforschung an vorderster Stelle beteiligte amerikanisch-englische Forschung die erste Darstellung dieses Gegenstands in englischer Sprache

vor. Das Werk ist durch ein ausführliches, dem amerikanischen Standard entsprechendes Register erschlossen. Besonderen Dank schuldet der Herausgeber Prof. Gatz, dem neuen Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, dessen wissenschaftlichem Interesse und nicht ermüdender Hilfsbereitschaft es zu verdanken ist, daß das Buch dort erscheinen konnte, wo es der Verfasser zu erscheinen wünschte, ein nachahmenswertes Beispiel deutsch-amerikanischer wissenschaftlicher Zusammenarbeit.

Peter Herde

KLAUS GUTH: *Johannes von Salisbury (1115/20–1180).* Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert (= Münchener Theologische Studien, Historische Abt. 20). – St. Ottilien: EOS-Verlag 1978. XXVIII und 324 S.

An Studien über den bedeutenden Gelehrten und Bischof von Chartres mangelte es im vergangenen Jahrzehnt nicht. Die vorliegende Arbeit, welche ausdrücklich nicht als Biographie angelegt ist, fügt sich neben die Werke von G. Miczka (1970), B. Smalley (The Becket Conflict and the Schools, 1973) und M. Kerner (1977). G. konnte bereits den zweiten Band der Briefedition von Miller und Brooke (Oxford Medieval/Texts, 1978) benutzen. Einschlägig zum Thema sind auch die zahlreichen Beiträge zum Becket-Konflikt, die aus Anlaß des Gedenkjahres erschienen sind (vgl. dazu L. Schmugge, DA 32 [1976] 572–79). Wenn nach der Ankündigung des Autors die „Interessen und Zwänge eines englischen Intellektuellen.., gleichzeitig aber auch die Vielfalt der Konturen eines ganzen Zeitalters" (S. XII) in der Arbeit aufscheinen sollen, so erwartet man von dieser Bamberger Habilitationsschrift vielleicht nicht unbedingt weiterführende Ergebnisse, zumindest jedoch eine Synthese der jüngeren Forschungsergebnisse. Diese Erwartungen werden nur teilweise erfüllt.

G. breitet nach einer bio-bibliographischen Einleitung, in der die keineswegs sicheren Daten der Biographie des Johannes allzu selbstverständlich zusammengefügt werden, seinen Stoff in fünf Kapiteln aus, behandelt zuerst den akademischen Werdegang Johannes', analysiert dann die „Historia pontificalis" (der „Policraticus" wurde – wohl im Hinblick auf die Arbeit von Kerner – ausgespart), schildert dann den Bereich von „Recht und Umwelt", den Bekannten- und Freundeskreis anhand der Briefe der 50er Jahre, widmet das vierte Kapitel der Stellung Johannes' von Salisbury im Becket-Konflikt und versucht schließlich unter dem Begriffspaar „humanitas" und „religio" seine geistigen Werte auszumachen.

Im ersten Kapitel rankt G. um Johannes' eigenen Bericht (Metalogikon II, 10) über den Studiengang einen langen, von Wiederholungen nicht freien Kommentar über die darin erwähnten Lehrer und Schulen, Methoden und Lehrinhalte. Die offene Frage eines Studiums in Chartres wird ohne eigene Erörterung negativ beantwortet, die Mannigfaltigkeit der früh-

scholastischen Bildungszentren wird nicht genügend beachtet, nicht nur „Bologna und Paris allein besaßen die Voraussetzungen, um ‚höhere Studien' zu ermöglichen" (so S. 49). Inwieweit die fast zwanzig Jahre nach den Studien niedergeschriebene Passage im Metalogikon wörtlich zu nehmen ist, wird nicht untersucht (G. redet von der „Zuverlässigkeit eines zeitkritischen Historikers", S. 40). Das zweite Kapitel wird in gleicher Manier um die „Historia pontificalis" herumgeschrieben, „die Papstgeschichte eines eigenwilligen Historikers" (S. 109). Zu dem im Mittelpunkt dieser Darstellung stehenden Gilbert-Prozeß ist zu ergänzen J. Miethkes gelungene Einordnung des Verfahrens (Viator 6 [1975] 87–116); zur Erklärung des Mißerfolgs des zweiten Kreuzzugs ist dem Autor die grundlegende Arbeit von G. Constable entgangen (The Second Crusade as Seen by Contemporaries, in: Traditio 9 [1953] 213–65). In den folgenden drei Kapiteln sind wieder die Briefe Johannes' Leitfaden der Darstellung. Der Leser wird breit über die englischen Appellationen nach Rom und die (keineswegs erst im 12. Jahrhundert einsetzende, sondern bereits zur Zeit Gregors VII. bekannte) päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit unterrichtet. In dem folgenden Abschnitt über Johannes' Freunde und Korrespondenten stören einige platte Allgemeinplätze sehr (z. B. S. 141, 143). Zur Haltung des Becket-Sekretärs im Konflikt zwischen dem Erzbischof und der Krone kann G. über D. Knowles und B. Smalley hinausweisende Ergebnisse nichts beisteuern, überzeugender ist dafür die Passage über das Verhältnis Johannes' zu Thomas Becket gelungen (S. 239–51). Als Fazit des fünften Kapitels, der Analyse der brieflichen Äußerungen zu „Freundschaft, Bildung und Humanität", stellt G. Johannes' „christlichen Humanismus ethischer Ausprägung" (S. 253) heraus. Bis auf die etwas eigenwillige Formulierung, der Bischof von Chartres sei eine „ethisch taillierte Gestalt" (S. 268), ist die These nicht unbedingt neu: Spörl, Berges, Liebeschütz und Southern kamen mehr oder weniger zum gleichen Ergebnis. Gleichwohl ist die Formel vom ethischen Humanismus des Johannes von Salisbury in der „Einheit von Glaube, Bildung und Leben (durch Freundschaft)" (S. 298) griffig und stimmig. Dagegen ist zu bezweifeln, ob sich – wie der Autor behauptet – in den Briefen „die Mentalität . . . einer klerikalen Oberschicht" ablesen läßt. Diese Feststellung würden den Klerikern zu viel Ehre antun, Johannes war zu sehr Ausnahme und Außenseiter!

Warum kann die recht flüssig geschriebene Arbeit nicht voll befriedigen? Nicht die Literaturlücken, die Ungleichmäßigkeiten, die bisweilen etwas naiven Be- und Anmerkungen sind der Grund. Abgesehen davon, daß die Gestalt Johannes' zu harmonisierend gemalt wird, gelingt es G. trotz vieler Detailangaben nicht, wie beabsichtigt den Hintergrund sichtbar zu machen, vor dem Johannes lebte und starb (so S. 307). Auch nicht als Biographie angelegt bleibt die Arbeit konturenlos irgendwo im Bereich zwischen Biographie, Kultur- und Sozialgeschichte stecken. Ludwig Schmugge

PETER HERSCHE: *Der Spätjansenismus in Österreich* (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 7). – Wien. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1977. X u. 451 S.

Das hier zu besprechende Werk des Schweizer Forschers Peter Hersche setzt sich zum Ziel, den österreichischen Jansenismus in einer Synthese darzustellen, die nur eine vorläufige sein möchte. Die Arbeit wurde 1973 an der Universität Bern als philosophische Dissertation eingereicht. Das wird im Vorwort nicht erwähnt. Als Dissertation handelt es sich um eine außergewöhnliche Spitzenleistung. Dieses Prädikat ist nicht zu hoch gegriffen. Es läßt sich aus Aufbau und Durchführung der Arbeit begründen: umfassende Kenntnis der Literatur, Erschließung zahlreicher neuer Quellen (vor allem Rom, Utrecht und Wien), vorzügliche Beherrschung der Theoriediskussion und des Faktenmaterials und vor allem eine nüchterne und durchsichtige Sprache, die darauf verzichtet, dem Leser gegenüber mit einer komplizierten modischen Terminologie aufzutrumpfen. Angesichts des vielschichtigen Phänomens des Jansenismus, das der Autor von verschiedenen Seiten her einkreist, ist das eine nicht zu unterschätzende Wohltat.

Die Arbeit beginnt mit einer Darlegung des Forschungsstandes des österreichischen Jansenismus, der bezeichnenderweise meist im Rahmen der Josephinismusforschung studiert wird.*) Die gegensätzlichen Positionen und Ergebnisse dieser Erforschung faßt Hersche unter dem Gesichtspunkt zusammen „Kirchen- und Profangeschichte im Widerstreit". Am explizitesten tritt der kirchengeschichtliche Standpunkt in den Arbeiten des Innsbrucker Jesuiten Ferdinand Maaß in Erscheinung, dessen solide Forschungen in ihrem wertenden Teil durch kirchlich dogmatische Vorentscheide beeinträchtigt, aber in keiner Weise entwertet werden. Zur Karikatur entartet das auf Maaß fußende, doch einem primitiveren Deutungsraster verhaftete Buch von Herbert Rieser: Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit. Wien 1963. Hierzu sagt Hersche: „Das Riesersche Werk zeigt in exemplarischer Weise die Unzulänglichkeit des von den Kirchenhistorikern bevorzugt verwendeten dogmatisch-apologetischen Jansenismusbegriffs für eine sachliche Beurteilung dieses komplexen historischen Phänomens." (S. 8). Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Entrüstung sich nicht am falschen Objekt entzündet: es gehört Mut dazu, dem Rieserschen Werk überhaupt historische Qualitäten zuzusprechen. Bücher von Opportunisten, die ihre Fahnen nach dem jeweils herrschenden Wind heraushängen, gibt es zu jeder Jahreszeit und in jedem Bereich.

Als Vertreter einer profangeschichtlichen Deutung wird Fritz Valjavec (Der Josephinismus, Wien 1945) angeführt, dessen Feststellungen als unbefriedigend bezeichnet werden. Eine Sonderstellung nehmen die Forschun-

*) *Elisabeth Garms-Cornides* hat in ihrer Besprechung darauf hingewiesen, daß es sich im Gegensatz zum Titel um eine Gesamtdarstellung des österreichischen Jansenismus handelt, in: Römische Historische Mitteilungen 20 (1978) 257.

gen des im März 1982 verstorbenen Eduard Winter ein. Ihm wird attestiert: „Winters Stärke liegt zweifellos darin, daß er zwar die nötigen theologischen Voraussetzungen zur Bearbeitung des Stoffes mitbringt, sich von ihnen aber nicht gefangennehmen läßt, sondern sie als Historiker kritisch relativiert." (S. 11). Viele „reine" Kirchenhistoriker könnten das von ihren Voraussetzungen nicht bewältigen.

Die Abneigung, ja der Horror vor den ungeschichtlich-simplistischen Thesen eines Rieser hat Hersche bewogen, kirchengeschichtlichen Deutungsmodellen aus dem Wege zu gehen. Er versteht seine Arbeit „ganz bewußt als Beitrag zur politischen und Sozialgeschichte . . . nicht als Kirchengeschichte (Vorwort)." Daß diese Frontstellung gegen die Kirchengeschichte ihrerseits zu Einseitigkeiten führen kann, darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Die Einleitung wird mit einem Kapitel über die Ergebnisse der neueren Jansenismusforschung weitergeführt. Der österreichisch-süddeutsche Jansenismus, der ja ein Spätphänomen war im Vergleich zu Frankreich und Belgien, wird hier in einen internationalen Kontext gestellt. Dieser ermöglicht es, Kriterien einer jansenistischen Einstellung aufzustellen. Eine so sorgfältige Darlegung des Forschungsstandes existierte bisher in deutscher Sprache nicht; nicht zu widerlegen ist die Feststellung Hersches, daß die Aussagen der deutschen Forschung über den Jansenismus „ziemlich ärmlich, um nicht zu sagen primitiv anmuten" (S. 23). Daß der Verfasser auch theologische Sachverhalte präzis umschreiben kann, belegen seine Ausführungen über die inhaltlichen Positionen des Jansenismus und seine Schwerpunktverschiebungen im Laufe von 150 Jahren: von dogmatisch zentralen Fragen (Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit) über moraltheologische Fragen hin zu solchen kirchlicher Strukturreform. Hersche zählt 6 Kriterien einer jansenistischen Einstellung auf: Antimolinismus, Rigorismus, Verbreitung jansenistischer Literatur, rigoristische Frömmigkeits- und Lebensformen, offene oder verschleierte Ablehnung der Bulle „Unigenitus" (1713), Anerkennung der Rechtgläubigkeit der Kleinen Utrechter Kirche. Dazu treten im österreichischen Jansenismus einige zusätzliche Elemente auf, die es z. T. auch andernorts gibt, aber die keineswegs aus jansenistischen Prämissen abzuleiten sind: Richerismus, Berufung auf die Urkirche, Antikurialismus und Antijesuitismus. Mit guten Gründen weist Hersche die von den Jesuiten in Umlauf gesetzte Gleichsetzung von Jesuitenfeind und Jansenist zurück. Der österreichische Jansenismus als theologische Grundlage des Josephinismus wird als „politische Bewegung par excellence" bezeichnet (S. 43).

Die anschließende Einzeluntersuchung ist in folgende Kapitel gegliedert: I. Die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Österreich (S. 45–102); II. Der gemäßigte Jansenismus zur Zeit Maria Theresias (S. 103–162), III. Die Verbreitung jansenistischer Ideen (S. 163–242); IV. Der

radikale Jansenismus unter Joseph II. (S. 243–312); V. Das Ende des österreichischen Jansenismus (S. 313–356). In einem Schlußkapitel werden die Ergebnisse noch einmal zusammengefaßt und stellt Hersche seine eigene Deutung vor.

Wir beschränken uns hier auf einige Ergebnisse der Untersuchung. Die Anfänge des österreichischen Jansenismus fallen in das Jahrzehnt zwischen 1750 und 1760. Die Anregungen kamen stärker aus Italien als aus Frankreich. Zentren waren Wien, Salzburg und Passau. Die Bischöfe, die diese Richtung in der Frühzeit begünstigten, wurden als Philojansenisten bezeichnet; der Begriff stammt aus der italienischen Forschung. Joseph Maria Thun, Bischof von Gurk, ist als typischer Vertreter dieser Richtung anzusprechen. Unter den Persönlichkeiten, die dem Jansenismus die Wege bereiten, sind zu erwähnen: der Wiener Kanonikus Simon Ambros Stock, Propst Ignaz Müller von St. Dorothea, Beichtvater der Kaiserin Maria Theresia, und vor allem das Dreigestirn de Terme, Wittola und Blarer. De Terme, der aus dem luxemburgischen Dorf Söller stammte und Propst von St. Peter war, wurde als nominelles Haupt des Wiener Jansenistenkreises angesehen; seine Stärke lag in seinen internationalen Verbindungen und in seinem sozialen Empfinden. Wittola war der geistig bedeutendste und literarisch produktivste Kopf des Kreises und Melchior Blarer der Prototyp des von Schuldkomplexen geplagten, persönlich äußerst strengen Jansenisten alter Schule. Die drei letzteren werden dem radikalen Jansenismus zugerechnet, der nach 1770 den gemäßigten Jansenismus ablöste. Stützen der Jansenisten waren das Domkapitel und die Stifte von St. Stephan und St. Peter; schichtenspezifisch waren die Sympathisanten zwar bürgerlich, aber doch recht elitär. Eine starke Verbreitung im Landvolk läßt sich nur für Mähren nachweisen.

Inhaltlich war der österreichische Jansenismus durch den Kampf gegen die Auswüchse des Barockkatholizismus bestimmt: gegen die „Andächteleien", die von den Jesuiten propagierte Herz-Jesu-Andacht, den Bilderkult, die Prozessionen und Wallfahrten, den Kult um Statuen und Reliquien, die „Heiligen Gräber" und die „Kalvarienberge". Die Lehrmeinungen über Maria als Mittlerin der Gnaden und als Unbefleckte Empfängnis wurden abgelehnt; dubiosen Praktiken der Meßstipendien war der Kampf angesagt. Als positive Alternativen boten die Jansenisten an: Lektüre der Hl. Schrift, Übersetzung der Bibel auch in die nichtdeutschen Volkssprachen der Monarchie, Betonung zentraler Stellung des Meßopfers, Gesang deutscher Kirchenlieder (S. 369). Als besondere Eigentümlichkeit des österreichischen Jansenismus werden Eintreten für Toleranz und Bildungsinteresse hervorgehoben. Als „sana dottrina" galt der Augustinismus.

Im Gegensatz zu den französischen Jansenisten, die fast immer in Opposition zum Staat standen, unterscheiden ihre österreichischen Gesinnungsfreunde sich dadurch, daß sie mit dem Staat zusammenarbeiten. Sehr

differenziert geht Hersche den verschlungenen Wegen dieser Zusammenarbeit nach, mit dem theresianischen Reformkatholizismus zunächst, später mit dem Josephinismus. In der Kontroverse, ob der Josephinismus als Reformkatholizismus (E. Winter) oder als Staatskirchentum (Maaß) zu bezeichnen sei, neigt Hersche der Auffassung Winters zu, für die er selber reiches Material beibringt. Bei Joseph II. stellt Hersche eine zunehmende Instrumentalisierung der Religion fest; vorsichtig enthält er sich angesichts der ungesicherten Quellenlage jeglicher Hypothese über die persönliche Stellung des Kaisers zur Religion. Zutreffend wird gesagt, daß dessen Kirchenpolitik in den älteren Aufassungen des Kaisers als „advocatus ecclesiae" wurzelte, dem auch das „ius reformandi" zustand.

Man hätte gewünscht, daß der Verfasser die gleiche, weise Zurückhaltung im letzten Kapitel geübt hätte, in dem er das Verhältnis des Jansenismus zur Aufklärung behandelt und eine sozialgeschichtliche Gesamthypothese des Jansenismus postuliert. Es ist seine Auffassung, daß eine „aufgeklärte Religion" eine Unmöglichkeit war, daß die Aufklärung den Jansenismus verschlang. Es wäre nun viel präziser darzulegen, was unter aufgeklärter Religion zu verstehen ist. Hersche konstruiert einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft. Dadurch wird eine rationale Fundierung des Glaubensaktes, die seit Paulus (Röm. 1,18 ff.) ein Hauptanliegen christlicher Theologie ist, in den Bereich des Unmöglichen verwiesen. „Nicht der Jansenismus als solcher, wohl aber die von ihm intendierte, aufgeklärte Religion war ein Phantom, dem seine Anhänger vergeblich nachjagten" (S. 398). Und einige Zeilen später heißt es: „Die Theologie kann aufgeklärt sein, aber nicht die Kirche, denn das würde ihre Selbstaufgabe bedeuten. Das gilt für beide Konfessionen, wenn sie auch die Herausforderung der Aufklärung ganz verschieden aufnahmen: Während sie der Katholizismus bis zur Gegenwart erfolgreich verdrängte, allerdings mit entsprechenden, erst heute im vollen Umfange sichtbaren Formen, führte der Protestantismus die Diskussion fort, auf immer weiter vorangerückten Positionen, ohne jedoch bisher eine allgemein akzeptierte Lösung des Problems zu finden."

Die Engländer nennen solche weitausholenden Reflexionen, die über ihre Prämissen hinausgehen, „sweeping statements". Der Rezensent hält sich nicht für zuständig, sich in eine grundsätzliche Diskussion dieser Fragen einzulassen; allerdings bestreitet er, daß auf Grund des hier ausgebreiteten Materials solche Schlüsse gezogen werden können. Das gleiche gilt für die Schlußausführungen über den ideologischen, systemstabilisierenden Charakter der österreichischen Kirchenreform. [Sie] „war ein Versuch, die auseinanderstrebenden Bereiche Staat, Kirche und Gesellschaft noch einmal zusammenzubinden. Sie war eine Integrationsideologie zur Aufrechterhaltung der bisherigen politischen und sozialen Strukturen; es galt, die Monarchie vor der drohenden Revolution oder der Auflösung zu bewahren

(401)." Die Berufung auf die Urkirche – Topos der Jansenisten (wie überhaupt aller kirchlichen Reformer), als ideologisch-verbrämtes Argument zur Aufrechterhaltung der Monarchie –, welcher österreichische Kirchenreformer könnte sich noch unter diesem Etikett verstanden fühlen? Die Kategorie, auf die Hersche hier zurückgreift, ist genau so unzulänglich wie die der „Häresie" oder der staatlichen Übergriffe auf die Kirchenfreiheit, wie es in Maaß-Rieserscher Diktion heißt. Es ist zu bedauern, daß Hersche in seiner nur zu berechtigten Reaktion auf eine Geschichtsschreibung, die ihre Maßstäbe von einer engherzig klerikalen Theologie nahm, nun seinerseits sachfremden Urteilskategorien erliegt. Wer, wie der Rezensent vor dogmatisch-systematischen Vorentscheiden in der kirchenhistorischen Methode gewarnt hat und dafür manche Mißverständnisse geerntet hat, darf auch auf Fehlinterpretationen hinweisen, die aus einer anderen, ebenso selbstsicheren und totalitären Ecke kommen. Dem Leser des Buches wird deshalb nicht geraten, mit der Lektüre des Schlußkapitels zu beginnen, sondern dem Autor in seiner ganzen Darstellung von Anfang an zu folgen. Das bringt ihm nicht nur den Reichtum einer ungewöhnlichen Arbeitsleistung nahe; es setzt ihn auch in die Lage, das Schlußkapitel kritisch zu beurteilen. Hätte dieser ganze gelehrte Aufwand sich gelohnt, wenn die Dinge ideologiekritisch so simpel liegen: Stichwort „systemstabilisierend?"

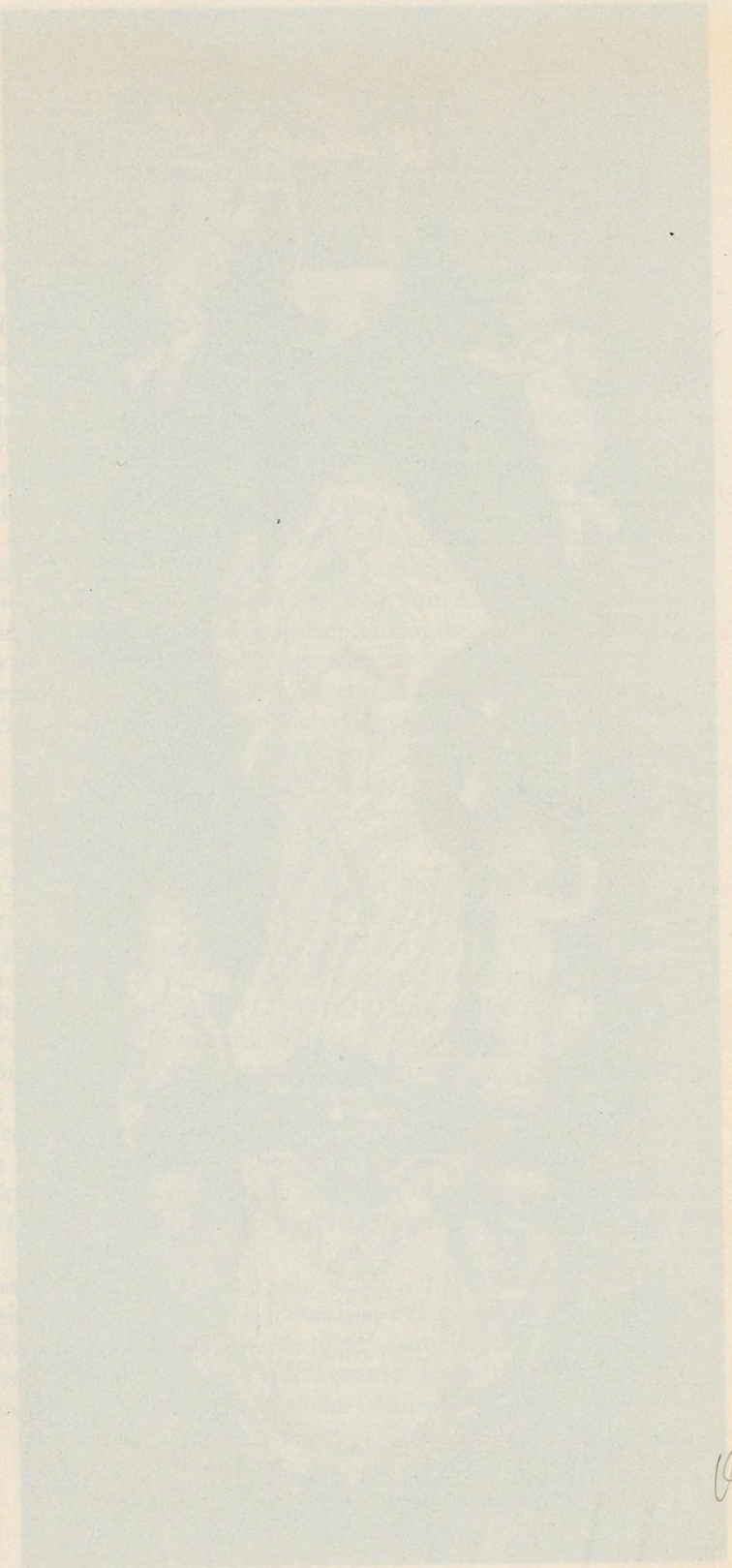
Victor Conzemius

Zur weiteren Problematik vgl. auch den Beitrag von *P. Hersche*, Der österreichische Spätjansenismus. Neue Thesen und Fragestellungen, in: Katholische Aufklärung und Josephinismus, hg. v. *E. Kovacs* (München 1979) 180–193.

G. SCHWAIGER: *Johann Michael Sailer.* Der bayerische Kirchenvater. – München-Zürich: Schnell & Steiner 1982. 212 S., 78 Abb.

Rechtzeitig zum 150. Todestag am 20. Mai 1982 hat G. Schwaiger auf eine lange, reiche und z. T. von ihm selbst angeregte und mitgetragene Forschung zu Johann Michael Sailer (1775–1832) und seiner Zeit gestützt, eine Biographie des großen Pastoraltheologen, Erziehers und Bischofs vorgelegt. Wie schon zuvor Ph. Funk bezeichnet er ihn als „bayerischen Kirchenvater", womit seine überragende Bedeutung als theologischer bzw. geistlicher Schriftsteller und Hochschullehrer zum Ausdruck gebracht wird. Da Sailer auf das katholische Bayern der Umbruchszeit zwischen Aufklärung und Romantik, zwischen Reichskirche und dem neuen Bayern zutiefst einwirkte, hat Vf. diese Biographie zu einer Geschichte der ganzen Epoche ausgeweitet.

Wissenschaftlich fundierte Biographien deutscher Bischöfe des 19. und 20. Jh. sind selten, obwohl es an bedeutenden Persönlichkeiten nicht fehlt. Schwaigers Biographie, die mit persönlicher Anteilnahme für den lange Zeit der Heterodoxie verdächtigten Ireniker und Vermittler geschrieben ist, könnte Maßstab und Anregung für ähnliche Unternehmen sein.

Erwin Gatz

Kenotaph des Georg Meisel in der Kirche des Campo Santo Teutonico, Rom