



N12<522832037 021



ubTÜBINGEN



ub Tübingen

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

79.20

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

TR

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 Reppen
Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stüber †,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

BAND 78 HEFT 1-2

151
md2

1983



HERDER

22. AUG. 1983 ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934

2

INHALT

AUFSÄTZE

WILHELM POHLKAMP, Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314–335) und der Drache vom Forum Romanum . . .	1
ERWIN GATZ: Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen von 1821 bis 1945	101
WILHELM IMKAMP, Cölestin V., ein Papst zwischen historischer Realität und kirchenpolitischer Legende	127

REZENSIONEN

HUBERT MÜLLER, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl (Ludwig Schmugge)	134
Concilium Tridentinum (Klaus Ganzer)	135
REMIGIUS BÄUMER, Reformatio Ecclesiae (Erwin Gatz) . . .	140
KARL HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten (Hans Jürgen Brandt)	141

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 74,- DM, Jahrgang 148,- 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. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem „Lexikon für Theologie und Kirche“, 2. Aufl., Bd. 1.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
Satz und Druck: Druckhaus Rombach + Co GmbH, 7800 Freiburg i. Br.
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU
Bestellnummer 00160

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

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

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

78. BAND



1983

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAG

des Direktors der Kommission für die Herausgabe der Römischen Quartalschrift
und des Kommissionsintendanten der Kommission

IN VERBINDUNG MIT

Herbert Wehrens, Berlin, hat den Band 148 der Römischen Quartalschrift
herausgegeben. Herausgeber: Herder, Freiburg im Breisgau.

HERAUSGEGEBEN VON

Herder, Freiburg im Breisgau



Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 74,- DM, Jahrgang 148,- 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 00160

gh 2934 - 78

INHALT

Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314–335) und
der Drache vom Forum Romanum

VON WILHELM POHLKAMP

AUFSÄTZE

Prof. Dr. Karl Hauck zum 60. Geburtstag

WILHELM POHLKAMP, Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314–335) und der Drache vom Forum Romanum . . .	1
ERWIN GATZ: Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen von 1821 bis 1945	101
WILHELM IMKAMP, Cölestin V., ein Papst zwischen historischer Realität und kirchenpolitischer Legende	127
KLAUS-DIETER DORSCH, Zur Malerei im vorderen Kammerteil des Clodius-Hermes-Grabes unter S. Sebastiano, Rom	145
KLAUS GAMBER, Jüdisches Erbe im Gottesdienst der Christen . . .	178
CLEMENS M. M. BAYER, Tertullian zur Schulbildung der Christen: Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes De idololatria?	186
EGON JOHANNES GREIPL, Die Bestände des Archivs der Münchner Nuntiatur in der Zeit von 1877 bis 1904	192
ERWIN GATZ, Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1962	270

REZENSIONEN

HUBERT MÜLLER, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl (Ludwig Schmutge)	134
Concilium Tridentinum (Klaus Ganzer)	135
REMIGIUS BÄUMER, Reformatio Ecclesiae (Erwin Gatz)	140
KARL HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten (Hans Jürgen Brandt)	141
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien (Erwin Gatz)	283

Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314–335) und der Drache vom Forum Romanum¹

Von WILHELM POHLKAMP

Prof. Dr. Karl Hauck zum 65. Geburtstag

Einführung

Wer das Glück gehabt hat, unter kundiger Führung eine Stadt wie Rom kennenzulernen, dem werden Empfindungen vertraut sein, die Cicero am Anfang des fünften Buches von *De finibus bonorum et malorum* mit seinen Freunden erörtert. Einer der Gesprächsteilnehmer, Marcus Piso, versucht zu ergründen, warum die unmittelbare Anschauung von Orten, wo sich erinnerungswürdige Männer (*memoria digni viri*) oftmals aufgehalten haben sollen, stärkere Eindrücke hinterläßt als die Erzählung ihrer Taten oder die Lektüre ihrer Schriften. Dabei lasse sich nicht eindeutig feststellen, meint Piso, ob diese Empfindungen von Natur aus (*natura*) gegeben sind oder auf irgendeiner Selbsttäuschung (*errore quodam*) beruhen². Orte, welche die Tradition mit berühmten Männern in Verbindung bringt, rufen nicht nur die Erinnerung an diese Personen wach, sondern man meint sie gleichsam lebendig vor sich zu sehen³. Man betrachtet zum Beispiel Gebäude, denkt dabei aber an die Personen, die dort gewohnt und gewirkt haben⁴. Aus solchen auch den anderen Gesprächsteilnehmern vertrauten Erfahrungen schließt Piso, daß erinnerungsträchtige Orte eine sehr große Kraft der Vergewärtigung (*vis admonitionis*) haben müssen. Nicht ohne Grund stütze sich die *memoriae disciplina* gerade auf Orte⁵. Für das Verhältnis von Tradition und Topographie sind damit zwei zentrale Gesichtspunkte angesprochen. Wie der Hinweis auf die antike Disziplin der Mnemotechnik zeigt, können Orte die Funktion von Gedächtnisstützen haben⁶. Man behält Ereignisse und Personen der Vergangenheit leichter in Erinnerung, wenn sie mit bestimmten Orten verbunden sind. Deren *vis admonitionis* erschöpft sich jedoch nicht in dieser mnemotechnischen Funktion, sondern bewirkt darüber hinaus, daß Ereignisse und Personen der Vergangenheit lebendige Gegenwart werden. So kann der Besucher berühmter Städte seine Erlebnisse und Empfindungen in die Worte fassen: *quacumque ingredimur, in aliqua historia vestigium ponimus*⁷. Der Wert solcher Erfahrungen wird bei Cicero freilich eingeschränkt. Denn ‚Menschen von Geist‘ (*ingeniosi*) bedienen sich ihrer *ad imitandos summos viros*, während es ‚wißbegierigen Touristen‘ (*curiosi*) schon ausreicht, *ad indicia veteris memoriae cognoscenda* zu gelangen⁸.

Wie Cicero und seine Gesprächspartner zeigt sich 1400 Jahre später auch Petrarca rein antiquarischem Interesse an geschichtsträchtigen Plätzen abge-

neigt, als er in einem Brief seinen Freund Giovanni Colonna an gemeinsame ‚Streifzüge‘ durch Rom erinnert, wo auf Schritt und Tritt Gespräch und Besinnung angeregt wurden⁹. In diesem Brief äußert Petrarca seine berühmte Klage: „Wer weiß denn heute weniger von römischen Dingen als die Bürger Roms? Ich sage es ungern: Nirgends kennt man Rom schlechter als in Rom. An dieser Tatsache stimmt mich nicht die Unwissenheit allein traurig – obwohl es nichts Schlimmeres als Unwissenheit gibt –, sondern die Verdrängung vieler Vorzüge. Denn wer kann daran zweifeln, daß sich Rom auf der Stelle wieder erheben würde, wenn es anginge, sich selbst zu erkennen?“¹⁰ Eindringlicher läßt sich die historische Kraft von Traditionen kaum vor Augen führen. Ganz anders und konkreter zeigt sich die Kraft von Traditionen, wenn man der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte jener Vorstellungen nachgeht, die sich die von Petrarca als so unwissend gescholtenen Römer selbst von der Vergangenheit ihrer Stadt gebildet haben. In solchen Vorstellungen haben sich gerade auch in christlicher Zeit Erinnerungen an denkwürdige Ereignisse oder bedeutende Personen mit konkreten Orten der Stadt verbunden. Würde man, um nur dieses Beispiel zu nennen, die römische Martyrer- und Heiligenliteratur der Spätantike in ihrer Gesamtheit untersuchen, ließe sich das Bild einer Geschichte der Kirche von Rom nachzeichnen, von ihrer angeblichen Gründung durch den Apostel Petrus über die Kämpfe der Verfolgungszeit bis hin zum Frieden der Kirche unter Silvester und Konstantin¹¹.

Der Beziehung zwischen Erinnerungen und Orten, zwischen Tradition und Topographie hat M. Halbwachs in seinen Arbeiten über das kollektive Gedächtnis besondere Bedeutung beigemessen¹². Charakteristisch für jedes kollektive Gedächtnis ist nach Halbwachs, daß es sich „innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt“¹³. Orte, mit denen sich Erinnerungen an Ereignisse oder Personen der Vergangenheit verbunden haben, sichern durch ihre materielle Dauer den Fortbestand solcher Erinnerungen. Als sichtbare Zeugen lassen diese Orte die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart werden: man kann dort die Vergangenheit ‚berühren‘ und hat unmittelbaren Kontakt mit ihr¹⁴. Erinnerungen verändern aber auch die Orte selbst, mit denen sie sich verbinden. Die konkrete, materielle Realität der Orte wird gewissermaßen überlagert von einer imaginären Wirklichkeit. Diesen Vorgang versuchte Cicero zu beschreiben als die den Orten selbst inwohnende *vis admonitionis*. Wie Halbwachs zeigen konnte, hat solche Kraft der Vergegenwärtigung im Bereich der Religionen große Bedeutung. Insofern Religion ihren Daseinsgrund in der Vergangenheit hat, läßt sie sich definieren als „ein ins Gedächtnisrufen von Ereignissen oder heiligen Personen, die seit langem beendet bzw. gestorben sind“¹⁵. Der größer werdende zeitliche Abstand zu dieser Vergangenheit führt dazu, daß Orte, die einst Schauplätze von religiös bedeutsamen Ereignissen oder Wirkungsstätten heiliger Personen waren, ihren Charakter ändern. Sie werden zu geheiligten Orten, die oftmals zugleich Kultstätten sind, zu Orten, deren An-

schauung die religiöse Erinnerung weckt, aber auch zu unheimlichen, unheilvollen oder fluchbeladenen Orten¹⁶. In diesem Sinne kann man von einer religiösen Geographie oder von einer religiösen Topographie sprechen¹⁷, die Halbwachs am Beispiel des Heiligen Landes als im Laufe von Jahrhunderten entstandene ‚legendarische Topographie‘ untersucht hat.

In gleicher Weise ließe sich anhand von hagiographischen Texten die religiöse Topographie von Städten oder Regionen rekonstruieren. M. De Certeau hat darauf hingewiesen, daß für die Hagiographie das Vorherrschen von Ortsangaben über Zeitangaben charakteristisch sei und daß sie sich darin von der Biographie unterscheidet¹⁸. Die Vita eines Heiligen ist für die ihn verehrenden Gläubigen nicht primär Anlaß zu historischer Erinnerung, sondern Grundlage liturgischer Memoria am jährlich wiederkehrenden Festtag dieses Heiligen. Die liturgische Funktion hagiographischer Texte läßt die historische Dimension des in ihnen Berichteten zurücktreten und erklärt zugleich die große Bedeutung der überlieferten ‚Schauplätze‘ des Heiligenlebens¹⁹. Orte, an denen nach hagiographischen Traditionen Heilige geweiht und gewirkt haben, werden im Sinne religiöser Topographie zur erlebbaren und erlebten ‚Terra Sancta‘ dieser Heiligen, in deren Zentrum ihr Grab als Kultort und Anziehungspunkt der Gläubigen liegt²⁰.

I. Die Tradition von Silvesters Drachensieg und die historische Topographie des Forum Romanum

Zu den Traditionen, welche die religiöse Topographie des christlichen Rom beeinflußt haben, gehört eine Erzählung, der zufolge der heilige Papst Silvester I. zur Zeit Kaiser Konstantins des Großen am Forum Romanum einen Drachen bezwungen hat, der mit seinem tödlichen Pestatam die Bürger der Stadt bedrohte. Daß diese Erzählung in den Bereich der Legende gehört, steht außer Zweifel. Drachen sind schließlich Phantasietiere und nicht Vertreter einer zoologischen Gattung²¹. Obwohl auch der Drache vom römischen Forum nur ein ‚imaginäres Lebewesen‘ darstellt²², ist seine Existenz weder in der Antike noch im Mittelalter jemals in Zweifel gezogen worden. Er gehörte zu den berühmtesten und am besten bezeugten Drachen im antiken und mittelalterlichen Rom²³. Seine Geschichte bestätigt, was A. Graf in seinem Buch über die „Naturgeschichte des Teufels“ festgestellt hat: „Schrecklich, unwiderstehlich ist die Macht von Dingen, welche nicht sind, und viele von den mächtigsten Faktoren der Geschichte der Menschheit finden sich nicht unter den wirklichen Dingen, sondern sind niemals gewesen und werden niemals sein.“²⁴ Der schon in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Graf angeregten Beschäftigung mit der historischen Kraft des Unwirklichen²⁵ entspricht es, wenn unlängst die Bedeutung einer „histoire de l’imaginaire“ für die Geschichte der Menschen und Gesellschaften herausgestellt worden ist²⁶. Das Imaginäre zum Gegenstand einer historischen Untersuchung zu machen, trifft auf eine

zweifache Schwierigkeit²⁷. Einerseits läßt sich die Grenze zwischen dem Realen und dem Imaginären, die eher den Charakter einer Grenzzone zu haben scheint, für vergangene Jahrhunderte nicht eindeutig fixieren. Daraus folgt, daß andererseits der moderne Historiker, der sich mit dem Verhältnis von Realem und Imaginärem bei zeitlich sehr weit entfernten Kulturen beschäftigt, die Grenze zwischen beiden nur dort ziehen kann, wo sie für ihn selbst im Kontext seiner eigenen Zeit und Kultur verläuft.

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Tradition von Silvesters Drachensieg sind Schwierigkeiten in der Beurteilung des Imaginären kennzeichnend. Man hat diese Tradition vor allem im Hinblick auf die historische Bedeutung Silvesters und seiner Zeit gewürdigt. Bei solchem Zugriff ließ sich Silvesters Kampf mit dem römischen Drachen allenfalls als Metapher oder als Symbol des Sieges verstehen, den das Christentum über die antiken Religionen im Laufe des 4. Jahrhunderts errungen hatte²⁸. Aber selbst Deutungsversuche im engeren Kontext der Stadtgeschichte Roms haben vorrangig entweder nach einem historischen Kern oder nach einem topographischen Anknüpfungspunkt der Erzählung gesucht. Dabei wurde die Tradition von Silvesters Drachensieg ausgewertet und interpretiert als Quelle zur historischen Topographie des Forum Romanum, zur Rekonstruktion noch nicht ausgegrabener Stellen ebenso wie zur Beschreibung bereits bekannter Plätze hinsichtlich ihres Zustandes in Antike und Mittelalter²⁹. Die historisch-topographische Auswertung hat zu einer Reihe von Irrtümern geführt, weil sie ohne ausreichende Kenntnis der Text- und Überlieferungsgeschichte jenes Dokumentes erfolgt ist, das diese Tradition begründet hat. Die Erzählung von Silvesters Sieg über den Drachen vom Forum Romanum ist überliefert in den lateinischen ‚Actus Silvestri‘. W. Levison konnte bereits 1924 nachweisen, daß der lateinische Text in zwei ‚Ursprungsfassungen‘ und mindestens drei Typen von aus diesen gebildeten ‚Mischfassungen‘ handschriftlich bezeugt ist³⁰. Die älteste, in Rom selbst entstandene lateinische Textfassung der Actus Silvestri wurde von Levison in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert³¹. Die verwirrende Überlieferungssituation des Textes und seiner verschiedenen Fassungen hätte eine den archäologischen Bemühungen um die historische Topographie des Forum Romanum vergleichbare Schichtenanalyse der literarischen Tradition von Silvesters Drachensieg erfordert. Statt dessen wurden jedoch, wie schon vor der Veröffentlichung von Levisons Ergebnissen, auch weiterhin nur die in Frühdrucken des 15. Jahrhunderts zugänglichen Textformen der Actus Silvestri benutzt³². Allein L. Duchesne griff 1897 direkt auf die handschriftliche Überlieferung zurück, ohne jedoch Textform und -qualität der von ihm benutzten Handschrift zu erkennen³³. Der von Duchesne publizierte lateinische Text hat ebenso wie seine Analyse der Tradition von Silvesters Drachensieg deren historisch-topographische Auswertung bis heute beeinflusst. Es ist deshalb notwendig, den Kontext der These von Duchesne wenigstens kurz zu skizzieren.

Die Frage nach dem ‚Schauplatz‘ von Silvesters Drachensieg ist im Rahmen der Vorbereitung und Auswertung von Ausgrabungen des Forum Romanum wohl vor allem deshalb diskutiert worden, weil für den Ort der Drachenhöhle zwei einander widersprechende Angaben bezeugt sind. Auf diesen Widerspruch war 1871 H. Jordan aufmerksam geworden, als er den von ihm selbst benutzten griechischen Text der *Actus Silvestri*, wo die Drachenhöhle im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols lokalisiert wurde, verglich mit einer Aussage der um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen *Mirabilia urbis Romae*, der zufolge sich die Höhle des Drachen beim antiken Tempel der Vesta zu Füßen des Palatin befunden haben sollte³⁴. Jordan glaubte, daß die vom Mirabilienautor zitierte *vita S. Silvestri* verlorengegangen sei, und hielt außerdem die Lokalisierung der Drachenhöhle unterhalb des Kapitols für die ursprüngliche Angabe³⁵. Seiner Auffassung folgte ein Vierteljahrhundert später Duchesne, weil der von ihm benutzte lateinische Handschriftentext der *Actus Silvestri* die Drachenhöhle ebenfalls lokalisierte *in monte Tarpeio in quo est Capitolium collocatum*³⁶. Duchesnes Beschäftigung mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg erfolgte im Zusammenhang mit einer Kontroverse, die Ende des 19. Jahrhunderts um die Lokalisierung der Kirche S. Maria Antiqua am Forum Romanum entstanden war³⁷.

Im Vorfeld der 1900–1901 erfolgten Ausgrabung der alten Marienkirche gab es zwei einander widerstreitende Meinungen. Duchesne selbst sah in S. Maria Antiqua die nicht nur historische, sondern auch topographische Vorgängerin von S. Maria Nova, jener Kirche beim Tempel der Venus und Roma also, die heute den Namen S. Francesca Romana führt³⁸. Die von H. Grisar vertretene Gegenmeinung vermutete S. Maria Antiqua jedoch an genau der Stelle zu Füßen des Palatin, wo sie dann tatsächlich wiedergefunden wurde³⁹. Zur Stützung seiner Lokalisierung der alten Marienkirche hatte Grisar neben anderen Zeugnissen auch die Erzählung von Silvesters Drachensieg herangezogen. Offenbar in dem Bemühen, den bis heute nicht eindeutig geklärten Beinamen ‚Antiqua‘⁴⁰ zu entschlüsseln, nahm Grisar an, daß S. Maria Antiqua das älteste Heiligtum der Gottesmutter auf römischem Boden gewesen sei⁴¹. Da der Name der Kirche aber erst in einem Pilgeritinerar des 7. Jahrhunderts bezeugt ist⁴², glaubte er über den von ihm vermuteten historischen Kern der Tradition von Silvesters Drachensieg zeitlich noch weiter zurückgehen zu können⁴³. Wenn S. Maria Antiqua die älteste Marienkirche in Rom war, konnte sie nur in der Zeit Silvesters I. (314–335) oder kurze Zeit später entstanden sein⁴⁴. Grisar vertrat diese Meinung, weil er als historischen Kern der in den *Actus Silvestri* überlieferten Erzählung annahm, daß Papst Silvester der Gottesmutter ein Heiligtum errichtete nicht weit von jenem Platz, wo er nach der späteren Tradition „den Drachen des Heidenthums gebändigt“ hatte, „indem er seinem Cultus in einem dortigen Göttertempel ein Ende bereitete“⁴⁵. Die Frage, um welchen Tempel es sich dabei gehandelt haben sollte, ließ sich mit der von Gri-

sar benutzten Textfassung der Actus Silvestri nicht eindeutig beantworten⁴⁶. Diese Lücke ließ sich jedoch füllen mit der Angabe der *Mirabilia urbis Romae*, der zufolge man im 12. Jahrhundert die Höhle des von Silvester besiegten Drachen beim Tempel der Vesta am Forum Romanum vermutete. Aus der topographischen Nachbarschaft von Vestatempel und Marienkirche folgerte Grisar: „Die kleine Kirche also oder das Oratorium der Mutter Gottes, welches wir später hier finden, das aber bedeutsam genug Antiqua heißt, scheint durchaus auf Papst Silvester sich zurückzuführen und von ihm eingerichtet worden zu sein, um einen Gegensatz zum Vestacultus zu bilden.“⁴⁷ Duchesne, der die Gründung von S. Maria Antiqua durch Silvester I. bestritt⁴⁸, hat mit dieser Kritik recht behalten, wie die Ausgrabungsergebnisse beweisen. Denn von einer wirklichen Kirche S. Maria Antiqua kann frühestens nach der Mitte des 6. Jahrhunderts ausgegangen werden⁴⁹. Das dieser Kirche an derselben Stelle vorausgehende, in Gebäuden der römischen Kaiserzeit errichtete Marienoratorium ist ebenfalls kaum vor der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden⁵⁰. Nach diesen Ergebnissen sind Grisars Datierung und Duchesnes Lokalisierung von S. Maria Antiqua unhaltbar geworden.

Die historisch-topographische Auswertung der Tradition von Silvesters Drachensieg hat zwei Fragen aufgeworfen, deren endgültige Beantwortung auch nach der Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua zu Füßen des Palatin noch aussteht. Von den Ausgrabungsergebnissen nicht betroffen ist zunächst die Annahme, daß es eine Konkurrenz zwischen Vestakult und Marienverehrung an dieser Stelle des Forum Romanum gegeben haben könnte, wenn auch nicht in dem von Grisar angenommenen Sinn und zu dem von ihm vermuteten Zeitpunkt⁵¹. Die Berechtigung einer solchen Annahme läßt sich allerdings erst feststellen, wenn die Frage nach der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Tradition von Silvesters Drachensieg geklärt ist⁵². Die zweite aus der Kontroverse um S. Maria Antiqua aufzunehmende Frage betrifft das Zeugnis der *Mirabilia urbis Romae*, wo die Höhle des von Silvester besiegten Drachen beim antiken Tempel der Vesta lokalisiert wird. Diese Angabe ließ sich durch keine der um die Jahrhundertwende bekannten Textfassungen der Actus Silvestri bestätigen. Daß sie gleichwohl im Sinne der Tradition selbst berechtigt ist, wird erst bei genauerer Kenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri deutlich.

II. Der ‚Schauplatz‘ des Drachensieges in den *Mirabilia urbis Romae*

Die *Mirabilia urbis Romae* sind, wie die weite Verbreitung und die immer neuen Redaktionen ihres Textes zeigen, der wohl berühmteste ‚Romführer‘ des Mittelalters gewesen⁵³. Ihr Autor, nach Meinung der Forschung der Kanoniker Benedikt von St. Peter⁵⁴, wollte ‚zum Gedächtnis der Nachkommen‘ über Tempel und Paläste aus der heidnischen Vergangenheit Roms schreiben, was er in alten Annalen gelesen, mit eigenen Augen gese-

hen und von ‚alten Leuten‘ gehört hatte⁵⁵. In welchem äußeren Zustand sich das von ihm beschriebene römische Forum um die Mitte des 12. Jahrhunderts befand, läßt sich nur schwer noch genau feststellen. Angesichts des fortschreitenden Verfalls der antiken Monumente war das Forum sicher zum Teil schon unzugänglich geworden⁵⁶. Papst Leo IV. (847–855) sah sich vielleicht infolge des Erdbebens von 847 gezwungen, die mit S. Maria Antiqua verbundene Diakonie nach S. Maria Nova zu verlegen, weil die Palastbauten des Palatin einzustürzen drohten⁵⁷. Die alte Marienkirche selbst war dann im 12. Jahrhundert längst aufgegeben und unter den vom Palatin herabgestürzten Ruinen begraben. Der *Mirabilien*autor erwähnt sie deshalb auch nicht mehr.

Im Atrium von S. Maria Antiqua hatte sich im 9. und 10. Jahrhundert ein Oratorium eingemauert, das dem heiligen Eremiten Antonius geweiht war. Von diesem Oratorium haben sich bauliche Spuren und Reste von Wandbildern erhalten, die bei der Ausgrabung von S. Maria Antiqua entdeckt worden sind⁵⁸. Auf dieses Antoniusheiligtum spielt der Text der *Mirabilia* an, wenn er östlich der großen Basilica Iulia des Forums einen von ihm selbst so bezeichneten ‚Palast des Catilina‘ erwähnt, *ubi fuit ecclesia sancti Antonii*⁵⁹. Diese Kirche wurde jedoch, wie das *fuit* vermuten läßt, zur Zeit der *Mirabilia* offenbar nicht mehr für Kultzwecke benutzt. Wenn die Annahme zutrifft, daß die Antoniuskirche schon vor dem Jahre 1000 aufgegeben worden ist⁶⁰, hat Benedikt von St. Peter diese Kirche nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur noch vom Hörensagen gekannt, vielleicht weil die von ihm zitierten ‚alten Leute‘ noch um ihre Existenz wußten. Von ihnen wird er wohl auch erfahren haben, daß der Ort in unmittelbarer Nachbarschaft der Antoniuskirche *Infernus* genannt wurde⁶¹.

Der Name *Infernus* läßt auf eine religiöse topographische Bedeutung des mit ihm bezeichneten Ortes schließen, die sich hier in einer offenbar schon vor dem 12. Jahrhundert entstandenen Lokaltradition erhalten hat. Das Alter dieser Lokaltradition ist nicht bekannt. Welche Vorstellungen die Römer selbst im Mittelalter mit dem *Infernus* genannten Ort verbunden haben, läßt sich ebenfalls nur vermuten⁶². Vielleicht handelte es sich dabei um unartikulierte Empfindungen, die allein schon von der äußeren Beschaffenheit des Ortes selbst provoziert wurden. Benedikt von St. Peter selbst scheint jedenfalls keine eindeutige Erklärung des *Infernus* vorgefunden zu haben. Er versucht deshalb in seinen *Mirabilia* den Namen nachträglich durch eine gelehrte Erklärung zu deuten. Danach sollte sich an diesem Ort in alter Zeit die Erde geöffnet und großes Unheil über die Stadt gebracht haben. Erst als ein adliger Ritter, um die Stadt zu befreien, auf Weisung seiner Götter sich bewaffnet in den Erdsplatt gestürzt habe, sei die Erde wieder geschlossen und die Stadt vom Übel befreit worden. Man erkennt in dieser Erzählung unschwer jene aitiologische Legende wieder, mit der sich die Römer in der Antike die Entstehung des in der Mitte des Forumsplatzes gelegenen *lacus Curtius* erklärten⁶³. Auch wenn diese Legende im antiken

Rom die volkstümlichste von insgesamt drei bezeugten Aitiologien zum *lacus Curtius* gewesen ist⁶⁴, im späteren Mittelalter dürfte sie kaum anders als durch bloß literarisches Wissen bekannt gewesen sein, zumal da der *lacus Curtius* selbst als der den Fortbestand der Tradition sichernde Ort längst nicht mehr zu sehen war⁶⁵. Die literarische Erinnerung an das die Stadt befreiende Selbstopfer des Marcus Curtius ist also dadurch, daß die *Mirabilia* sie mit dem von einer älteren Lokaltradition *Infernus* genannten Ort verbunden haben, wieder lebendige Gegenwart geworden. Für die historisch-topographische Auswertung der *Mirabilia* ist diese Lokalisierung des *lacus Curtius* einer jener Irrtümer gewesen, die den nur begrenzten Wert der Aussagen Benedikts von St. Peter als Quelle zur Geschichte des Forum Romanum im Mittelalter deutlich machen⁶⁶. Als Zeugnis zur religiösen Topographie des Forums ist die Aussage der *Mirabilia* dagegen historisch wertvoll. Denn die Vorstellung, daß jener Erdsplatt, in den sich einst Marcus Curtius gestürzt hatte, um die Stadt zu befreien, sich an der *Infernus* genannten Stelle des Forum Romanum befunden haben sollte, hat zweifellos die Erlebniswirkung des Ortes im Sinne einer religiösen Topographie intensiviert.

Obwohl im Text der *Mirabilia* nur die Curtius-Aitiologie zur Erklärung des *Infernus* herangezogen wird, ist der unmittelbar darauf folgenden Lokalisierung der Drachenhöhle die gleiche Funktion zugewiesen worden. Der *Mirabilien*autor habe, so wurde behauptet, die beiden Traditionen vom Selbstopfer des Curtius und von Silvesters Drachensieg miteinander vermengt⁶⁷. Diese Auffassung erscheint zwar plausibel, sie ist aber vom Text der *Mirabilia* allein aus nicht zu beweisen. Denn zwischen der erläuternden Paraphrase der Curtius-erzählung und dem Hinweis auf die Höhle des von Silvester besiegten Drachen besteht kein direkter syntaktischer Zusammenhang⁶⁸. Durch diesen im Zusammenhang mit dem Tempel der Vesta erfolgten Hinweis wird lediglich die Aufzählung der Monumente fortgesetzt, die Benedikt von St. Peter an der beschriebenen Stelle des Forum Romanum gesehen oder vermutet hat. Diese Aufzählung war durch die Erklärung zum *Infernus* kurz unterbrochen worden. Die Auffassung, daß in den *Mirabilia* eine künstliche Verbindung zwischen Curtius- und Silvestertradition hergestellt worden sei, ging davon aus, daß beide Traditionen ursprünglich mit ganz anderen Orten verknüpft waren. Daß die Curtius-Tradition zum *lacus Curtius* in der Mitte des Forumsplatzes gehört hat, ist nicht zu bezweifeln. Daß die Silvestertradition ursprünglich beim Kapitol angesiedelt gewesen sei, läßt sich dagegen bei genauerer Kenntnis der Textgeschichte der *Actus Silvestri* nicht mehr aufrechterhalten.

Benedikt von St. Peter verlegte den im 12. Jahrhundert nicht mehr sichtbaren antiken Tempel der Vesta in die unmittelbare Nachbarschaft des *Infernus*. Bei dieser Lokalisierung stützte er sich wohl auf das Zeugnis der von ihm in den *Mirabilia* benutzten ‚Fasten‘ des Ovid⁶⁹. Der von Benedikt richtig vermutete Standort des Vestatempels unterhalb der Nordecke des

Palatin bildet im Text der *Mirabilia* zugleich den topographischen Bezugspunkt für die Angabe der unter der Erde gedachten Drachenhöhle. Daß der Mirabilienautor sich die Höhle direkt unter dem Tempel selbst vorgestellt habe, geht aus dem Text nicht zwingend hervor⁷⁰. Der Ort, *ubi dicitur inferius draco cubare*, wird in den *Mirabilia* nicht eindeutig lokalisiert. Es ist deshalb denkbar, daß er in Benedikts eigener Vorstellung identisch gewesen ist mit dem *Infernus* selbst. Unabhängig davon, ob der Mirabilienautor mit seiner Beschreibung bewußt eine Beziehung zwischen Drachenhöhle und *Infernus* hergestellt hat, darf als sicher gelten, daß die Lokalisierung der Höhle beim Vestatempel nicht seine Erfindung ist. Dies wird die Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Erzählung von Silvesters Drachensieg zeigen⁷¹.

Der Widerspruch zwischen der Angabe der Drachenhöhle beim Vestatempel und ihrer Lokalisierung im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols, den die Forschung in Unkenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri glaubte gegen das Zeugnis der *Mirabilia* ins Feld führen zu können, ist nicht erst im 12. Jahrhundert entstanden. Die einander widersprechenden Lokalisierungen der Drachenhöhle sind vielmehr bereits lange vor der Zeit Benedikts von St. Peter bezeugt. Sie werden überliefert in den beiden ‚Ursprungsfassungen‘ der Actus Silvestri und gehören also zwei verschiedenen Schichten der Tradition von Silvesters Drachensieg an⁷². Bevor dies genauer dargelegt werden kann, soll zunächst eine erste Antwort auf die Frage versucht werden, warum Benedikt von St. Peter die Höhle des von Silvester bezwungenen Drachen überhaupt für erwähnenswert gehalten hat. Wie er selbst am Schluß der *Mirabilia* betont, wollte Benedikt über Tempel und Paläste schreiben, die es *tempore paganorum* in der Stadt Rom gegeben hat⁷³. Man könnte deshalb vermuten, daß er in diesem Sinne auch den zu seiner Zeit nicht mehr sichtbaren antiken Tempel der Vesta beschreiben wollte. Dabei wird man es jedoch nicht einfach auf die in den *Mirabilia* zu beobachtende Vorliebe für legendarische Traditionen zurückführen können, wenn die Beschreibung dieses Tempels nicht nach Zeugnissen antiker Autoren wie des von Benedikt benutzten Ovid erfolgt, sondern statt dessen eine Aussage der als *vita sancti Silvestri* zitierten Actus Silvestri wiedergegeben wird. Da dafür auch nicht mangelndes Wissen über den Vestatempel als Erklärung herangezogen werden kann, muß die Erwähnung der Drachenhöhle in den *Mirabilia* einen anderen Grund als die bloße Charakterisierung des Tempels gehabt haben. Wahrscheinlich diente die aus der Kenntnis des Ovid resultierende, richtige Lokalisierung des Vestatempels gewissermaßen nur als Vehikel, um jenen Ort angeben zu können, wo sich nach der Tradition die Drachenhöhle befinden sollte. Diese Tradition hat Benedikt aus seiner Kenntnis sowohl des Ovid als auch der Actus Silvestri in topographischer Hinsicht präzisiert. Vestatempel und Drachenhöhle gehören in den *Mirabilia* zum imaginären topographischen Kontext des *Infernus*, da beide nicht wirklich zu sehen waren. In diesem Sinne trägt die von Bene-

dikt nicht erfundene, sondern aus den Actus Silvestri übernommene Lokalisierung der Drachenhöhle beim Vestatempel zur Illustration des *Infernus* selbst bei. Denn die durch sie vermittelte Vorstellung, daß der Platz zu Füßen des Palatin auch der Schauplatz von Silvesters Sieg über den die Bürger Roms mit seinem tödlichen Pestatem bedrohenden Drachen gewesen sei, war geeignet, die Erlebniswirkung des *Infernus* im Sinne einer religiösen Topographie zu intensivieren. Seine Unheimlichkeit ergab sich nicht nur aus der äußeren Beschaffenheit des Platzes im Mittelalter, sondern ebenso aus der mit ihm verbundenen Erinnerung an zwei imaginäre Ereignisse aus der Geschichte der Stadt Rom, die als Traditionen zwar in verschiedenen Jahrhunderten entstanden waren, die im Erlebnis des Ortes selbst jedoch sich zu einer einzigen Gegenwart der Vergangenheit vereinigten.

Der aitiologische Charakter der Erzählung vom Selbstopfer des Curtius, als dessen Schauplatz die *Mirabilia* den *Infernus* beim Palatin angeben, legt die Vermutung nahe, daß auch die Erzählung von Silvesters Drachensieg ursprünglich durch die Topographie des Forum Romanum motiviert oder inspiriert worden sei. Solche Motive und Inspirationen erschienen plausibel, solange man die Lokalisierung der Drachenhöhle beim Vestatempel als mittelalterliche Veränderung der Ursprungstradition glaubte interpretieren zu können⁷⁴. Da sich diese Auffassung nach der Kenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri nicht mehr vertreten läßt, muß für die Vorstellung, Silvester habe den Drachen in seiner Höhle beim Tempel der Vesta besiegt, ein älterer historischer Kontext und eine ältere topographische Situation des römischen Forums gesucht werden. Nicht Zustand und Aussehen des Forums zur Zeit der *Mirabilia* geben den historisch-topographischen Kontext für die Lokalisierung der Drachenhöhle wieder, sondern die folgende Beschreibung der Erlebniswirklichkeit dieser Region, die zu Beginn des 5. Jahrhunderts der Dichter Prudentius bietet: Wenn ein heidnischer Römer sein Haus in der Nähe des Forums verließ, umfing ihn die Stadt im Glanz von Festen und Spielen. Vor sich das erhabene Kapitol, wo mit Lorbeer bekränzte Priester sich um die Tempel drängten, konnte er die Sacra Via widerhallen hören vom Gebrüll der Opfertiere beim Tempel der Venus und Roma⁷⁵. Der hier beschriebenen Erlebniswirklichkeit läßt sich die Erzählung von Silvesters Sieg über den Drachen vom Forum Romanum zuordnen, die nun in ihrer ältesten Form genauer untersucht werden soll.

III. Der Drachenkult der römischen Vestalinnen in christlichen Zeugnissen der Spätantike

Die von W. Levison A (1) genannte, älteste Textfassung der Actus Silvestri besteht aus zwei Büchern⁷⁶. Den Inhalt des zweiten Buches bildet eine längere Disputation zwischen Silvester und zwölf Juden über Fragen der Gottheit Christi. Auf diese Disputation folgt als Abschluß nicht nur des zweiten Buches, sondern des ganzen Textes der Actus Silvestri die Erzählung von

Silvesters Drachensieg⁷⁷. Diese Erzählung ist nur lose mit dem übrigen Text verbunden⁷⁸. Für die Annahme, daß die Erzählung ursprünglich vielleicht eine eigenständige Tradition gewesen und als solche vom Autor der *Actus Silvestri* in seinen Text übernommen worden sei, haben sich bisher weder textgeschichtliche noch überlieferungsgeschichtliche Indizien finden lassen⁷⁹. Wenn die Erzählung von Silvesters Drachensieg deshalb auch weiterhin als Bestandteil der *Actus Silvestri* gesehen werden muß, ist es aus methodischen Gründen unerlässlich, die von Levison vorgeschlagene Datierung des Textes in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts auszuweiten auf die gesicherten Termini ‚a quo‘ und ‚ad quem‘. Nur so lassen sich alle Möglichkeiten nutzen, die Entstehungsgeschichte der Tradition von Silvesters Drachensieg zu erhellen. Die älteste Textfassung A (1) der *Actus Silvestri* kann frühestens zur Zeit des Papstes Damasus (366–384) entstanden sein⁸⁰. Den Terminus ‚ad quem‘ bildet der Pontifikat des Papstes Symmachus (498–514), weil in dieser Zeit die Existenz der *Actus Silvestri* durch wirkungsgeschichtliche Testimonien erstmals bezeugt ist⁸¹.

Die Erzählung von Silvesters Drachensieg besteht aus zwei Teilen. Den ersten Teil bildet die Schilderung von Anlaß und Ausgang des Drachenkampfes. Im zweiten Teil wird der Inhalt eines Gesetzes mitgeteilt, das Kaiser Konstantin nach Silvesters Sieg über den Drachen in allen Städten des Reiches öffentlich bekanntmachen läßt, um den ganzen *orbis Romanus* und alle Bürger der Städte zur Verehrung des *summus deus* aufzufordern⁸². Die Erzählung beginnt mit einer ‚Eingabe‘ der römischen Pontifices an Kaiser Konstantin. Deren für das Verständnis der ganzen Erzählung zentrale Bedeutung konnte bisher nicht erkannt werden, weil eine Edition der ältesten Textfassung A (1) noch fehlt. Deshalb sei hier zunächst der Text in seiner ältesten erreichbaren Form wiedergegeben⁸³:

Transactis itaque aliquantis diebus pontifices universi templorum huiusmodi suggestionem augusto Constantino fecisse dicuntur: Sacratissime imperator et semper auguste, populus semper vester Romanus draconis periclitatur afflatu. Solebant enim virgines sacrae in templo Vestae omni kalendarum die ad eum descendere cibosque ei similaginis ministrare. Ex quo autem pietas vestra legem christianam accepit, huic nihil infertur ideoque indignatus cotidie flatu suo populum vexat. Et ideo deprecamur, ut solitas maiestati eius escas iubeas exhiberi, quo possit tuae pietatis civitas Romana de salute suorum omnium civium gratulari.

Die römischen Pontifices beantragen die Wiederzulassung eines angeblich alten, seit Konstantins Übertritt zum Christentum jedoch nicht mehr verrichteten Drachendienstes, der im weiteren Verlauf der Erzählung als *cultura draconis* bezeichnet wird⁸⁴. Dieser Drachenkult wiederholte sich an den Kalenden eines jeden Monats in der Form eines rituellen Abstiegs⁸⁵, bei welchem dem Drachen ‚Speisen aus Weizenmehl‘ dargebracht wurden. Man könnte die *cultura draconis* als ein Phantasieprodukt des Autors der *Actus Silvestri* abtun, weil der Empfänger der kultischen Leistung kein

wirkliches Lebewesen, sondern ein real gedachtes Phantasietier ist. Bei näherem Zusehen wird jedoch deutlich, daß die Beschreibung der *cultura draconis* von der Vorstellung eines unblutigen Speiseopfers ausgeht, das in der realen Kultpraxis der antiken römischen Religion ganz geläufig war⁸⁶. Der Erzählkontext gibt Aufschluß über den Zweck des Speiseopfers. Dieser wird jedoch nicht erfaßt, wenn man sich mit der Feststellung begnügt, daß das im Antrag der Pontifices beschriebene Wüten des Drachen wohl die unmittelbare Folge der Unterlassung des Opfers sei⁸⁷. Denn im weiteren Verlauf der Erzählung wird deutlich, daß der Wegfall des Opfers nicht Ursache, sondern nur Anlaß für das Wüten des Drachen gewesen ist⁸⁸. Als Konstantin auf Anraten Silvesters die Bitte der Pontifices um Wiederzulassung der *cultura draconis* abzulehnen bereit ist, greift der römische Stadtpräfekt Calpurnius ein und erinnert den Kaiser daran, daß täglich mehr als dreihundert Menschen beiderlei Geschlechts und unterschiedlichen Alters vom tödlichen Drachenatem dahingerafft werden. Diese Bedrohung sei, wenn überhaupt, nur dadurch abzuwenden, daß der Drache die gewohnte Opfergabe wieder erhalte. Silvester begegnet diesem Argument des Calpurnius mit dem Hinweis, daß sich unter den Opfern des Drachen nicht ein einziger Christ befinde. Der Stadtpräfekt fordert daraufhin den Bischof auf, selber zum Drachen hinabzusteigen und ihn wenigstens einen Monat lang vom Menschenmord abzubringen. Silvester sichert schließlich zu, er werde den Drachen im Namen seines Gottes Jesus Christus ein für allemal unschädlich machen. Der Stadtpräfekt und die Pontifices betonen nochmals, daß sie selbst sich zum Glauben an diesen Christus bekehren wollen, wenn der Drache einen einzigen Monat lang keinen Menschen mehr tötet.

Silvester verspricht nicht nur, die vom Drachen ausgehende Bedrohung der Bürger Roms endgültig zu beseitigen, sondern macht zugleich auf die wahre Natur des von den Römern kultisch verehrten Drachen aufmerksam⁸⁹. Daß dieser Drache Menschen getötet habe, sei nichts Neues oder Ungewöhnliches. Das allmonatliche Speiseopfer habe deshalb auch den Drachen nicht wirklich unschädlich gemacht, sondern lediglich bewirkt, daß er nicht größeren Schaden anrichtete. Weil diese Bemerkung Silvesters in den von der Forschung bisher benutzten Textfassungen der *Actus Silvestri* nicht überliefert ist⁹⁰, konnte der Eindruck entstehen, das von den Pontifices und vom Stadtpräfekten beklagte Wüten des Drachen sei allein durch die Unterlassung des Speiseopfers zu erklären. Im Text der ältesten Fassung A (1) wird dagegen deutlich gemacht, daß die regelmäßige Darbringung des Speiseopfers über die wahre Natur des Drachen hinweggetäuscht habe, die deshalb auch erst nach dem Wegfall des Kultes offenbar geworden sei. Der Autor der *Actus Silvestri* stellt also die *cultura draconis* als einen Besänftigungs- oder Befriedungsritus dar, dessen Wirkung genau einen Monat anhielt. Deshalb mußte das Speiseopfer an den Kalenden des jeweils folgenden Monats wiederholt werden.

Der Antrag der römischen Pontifices enthält eine kurze Beschreibung

der *cultura draconis*, die zwar von den jungfräulichen Priesterinnen der Vesta vollzogen wird, die aber keineswegs der Göttin selbst gilt. Vesta ist nur mittelbar angesprochen durch die Kennzeichnung der Kultdienerinnen des Drachen als *virgines sacrae in templo Vestae*. Diese Kennzeichnung der Vestalinnen erscheint zwar etwas ungewöhnlich, ist umgangssprachlich jedoch durchaus möglich⁹¹. Sie läßt sich darüber hinaus auch als Hinweis auf den Schauplatz des allmonatlichen Drachenkultes verstehen. Schon Benedikt von St. Peter interpretierte sie im 12. Jahrhundert als Bezeichnung des Ortes, wo sich die Höhle des Drachen befinden sollte. Die in den *Mirabilia urbis Romae* überlieferte Lokalisierung: *Ibi est templum Vestae, ubi dicitur inferius draco cubare* geht also zurück auf die Kennzeichnung der Vestalinnen als *virgines sacrae in templo Vestae* in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri⁹². Letztere läßt indessen keine genaue Lokalisierung der Drachenhöhle zu, weil sie dem Autor der Actus Silvestri dazu diente, die Vestalinnen selbst nach dem für jeden sichtbaren Ort ihrer Kulttätigkeit zu bezeichnen. Da die Erzählung von Silvesters Drachensieg keine weitere Angabe zum Schauplatz des Ereignisses enthält, ist der topographische Bezug zum Tempel der Vesta zugleich der einzige Hinweis auf den Ort der Drachenhöhle. Zum besseren Verständnis dieses Hinweises ist jedoch daran zu erinnern, daß in der Antike die Wohnung der Vestalinnen (*atrium Vestae*) und der Tempel ihrer Göttin (*aedes Vestae*) den ‚heiligen Bezirk‘ der Vesta am Forum Romanum bildeten, zu dem ursprünglich auch ein der Göttin geweihter Hain (*lucus Vestae*) gehört hat⁹³. Wenn der Autor der Actus Silvestri mit seiner Kennzeichnung der Vestalinnen bewußt oder unbewußt zugleich einen Hinweis auf den Ort der Drachenhöhle gibt, wird man diesen Hinweis wohl kaum auf den Tempel selbst, sondern eher auf den heiligen Bezirk der Göttin Vesta zu beziehen haben⁹⁴. Das eigentliche Anliegen der Erzählung von Silvesters Drachensieg war jedoch nicht eine genaue Lokalisierung des Schauplatzes. Es sollte vielmehr bewiesen werden, daß das Wohl der Bürger Roms nicht abhängig war vom allmonatlichen Vollzug der *cultura draconis*. Deshalb richtet sich die Erzählung nicht gegen die Göttin Vesta oder gegen ihren Tempel am Forum Romanum, sondern gegen die Tätigkeit der römischen Vestalinnen.

Die Actus Silvestri sind nicht das einzige Dokument, in dem die Vorstellung bezeugt ist, die Vestalinnen in Rom hätten neben anderen Pflichten auch einen Drachen kultisch zu betreuen gehabt. Daß es andere Zeugnisse zu dieser Vorstellung gibt, ist der Forschung seit langem bekannt⁹⁵. Nicht gesehen oder unterschätzt wurde dagegen, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Erzählung von Silvesters Drachensieg zukommt. Auch in diesem Punkt hat die mangelnde Kenntnis der Textgeschichte der Actus Silvestri zu manchen Irrtümern geführt. Denn allein die älteste Textfassung A (1) bezeugt die Vorstellung von einer *cultura draconis* der Vestalinnen⁹⁶. Diese Vorstellung wurde vom Autor der Fassung A (1) nicht erfunden, sondern muß lange vor ihm bereits existiert haben. Schriftlich be-

zeugt ist sie erstmals zu Beginn des 3. Jahrhunderts bei Tertullian. In der Schrift *Ad uxorem*, mit der er seine Frau dazu bewegen will, im Falle seines Ablebens das Ideal der Witwenschaft anzunehmen⁹⁷, kommt Tertullian darauf zu sprechen, wie schwer es christlichen Frauen fallen müsse, diesem Ideal zu folgen, *cum gentiles satanae suo et virginitatis et viduitatis sacerdotia perferant*⁹⁸. Als ein Beispiel heidnischer *virginitatis sacerdotia* nennt er an erster Stelle die vestalischen Jungfrauen in Rom: *Romae quidem quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae cum ipso dracone curantes, de virginitate censentur*⁹⁹. Diese Bemerkung ist ohne Zweifel eine zugleich scharfsinnige und stilistisch brillante Invektive gegen die Institution der römischen Vestalinnen. Sie zielt nämlich nicht nur gegen die Hauptaufgabe der vestalischen Jungfrauen, die bekanntlich im Tempel der Vesta am Forum Romanum das immerwährende Feuer zu unterhalten hatten, sondern spielt darüber hinaus an auf die Vorstellung, daß zu dem Pflichtenkreis dieser Priesterinnen auch die Sorge für einen Drachen gehören sollte. Das immerwährende Feuer des Vestatempels deutet Tertullian christlich negativ um zum ‚unauslöschlichen Höllenfeuer‘¹⁰⁰. Der erläuternde Zusatz, daß die Vestalinnen gleichsam jene eschatologischen Strafen vorwegnahmen, die sie in der Hölle zu erwarten hatten, könnte den Eindruck entstehen lassen, als sei durch das *cum ipso dracone* angespielt auf den kurz vorher genannten *atanas*, dem die Heiden Jungfrauen- und Witwenstand weihen. Tertullian betont dann ja auch, daß der Teufel durch die Enthaltbarkeit der Seinen die Diener Gottes herausfordere¹⁰¹. Gegen die Annahme, daß *ipse draco* hier nur als Symbol des Teufels zu verstehen ist, sprechen jedoch Drachenbelege bei Tertullian, mit denen real gedachte Lebewesen gemeint sind¹⁰². Ohne den Symbolcharakter des Drachen von vornherein ausschließen zu wollen, darf deshalb angenommen werden, daß *draco* an dieser Stelle auf den römischen Drachen zu beziehen ist und also auf ein konkret gedachtes Tier anspielt¹⁰³. Wenn diese Anspielung fast beiläufig erfolgt, ergibt sich daraus, daß die Vorstellung von einer *cultura draconis* der römischen Vestalinnen zu Beginn des 3. Jahrhunderts bekannt genug gewesen sein muß, um von Tertullian ohne weitere Erläuterung aufgenommen zu werden¹⁰⁴.

Ohne Bezug auf das von den Vestalinnen gehütete Feuer, aber mit einer detaillierteren Beschreibung der *cultura draconis* ist die gleiche Vorstellung bezeugt in dem unter den Gedichten des Paulinus von Nola überlieferten sogen. ‚Carmen ultimum‘¹⁰⁵. Dieses Gedicht, das auch einem nicht näher bekannten Antonius zugeschrieben wird, stellt eine satirische Invektive des ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jahrhunderts gegen die römischen Götter und ihre Verehrung dar¹⁰⁶. Der Autor des ‚Carmen ultimum‘ beschreibt den Drachendienst der vestalischen Jungfrauen, den er aber offenbar nur vom Hörensagen kennt¹⁰⁷:

*additur hic aliud: Vestae quas virgines aiunt
quinquennis epulas audio portare draconi,*

145 *qui tamen aut non est aut si est diabolus ipse est,
humano generi contrarius antea suasor,
et venerantur eum, qui nunc in nomine Christi
et tremet et pendet suaque omnia facta fatetur.*

Die Beschreibung der *cultura draconis* der Vestalinnen im ‚Carmen ultimum‘ steht derjenigen in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri sehr nahe. Trotzdem sind deutliche Unterschiede zu erkennen, die gegen eine direkte Verwandtschaft beider Texte sprechen. Sie stimmen zwar in der Charakterisierung des Drachenkultes als eines Speiseopfers überein, unterscheiden sich jedoch in der Angabe des Termins, an dem dieser Ritus vollzogen wurde. Das ‚Carmen ultimum‘ läßt ihn alle fünf Jahre stattfinden, während in den Actus Silvestri die Vestalinnen *omni kalendarum die* zum Drachen hinabsteigen. Die Erzählung von Silvesters Drachensieg ist im Hinblick auf die Bedeutung des Speiseopfers wesentlich ausführlicher als das ‚Carmen ultimum‘, in dem nur festgestellt wird, daß es einen solchen Ritus geben soll. Im Gedicht wird auch nicht vom Ende der *cultura draconis* gesprochen, vielleicht weil sie als noch immer bestehend angenommen wird. Schließlich beurteilt der Autor des ‚Carmen ultimum‘ die Existenz des von den Vestalinnen betreuten Drachen skeptischer als der Autor der Actus Silvestri. Nur unter der Voraussetzung, daß es diesen Drachen wirklich gebe, woran er zu zweifeln scheint, nimmt der Dichter an, es sei der Teufel selbst. In der Erzählung von Silvesters Drachensieg dagegen wird nicht nur nicht an der Existenz des Drachen gezweifelt. Der Drache vom Forum Romanum wird darüber hinaus im Unterschied zum ‚Carmen ultimum‘ bezeichnet als ein Drache, *in quo habitat satanas*¹⁰⁸. Er ist demnach ein von Satan selbst zu unterscheidendes, allerdings in seinen Diensten stehendes Untier. In dieser Auffassung steht der Autor der Actus Silvestri Tertullian näher, der ja ebenfalls den Drachen nicht mit *satanas* oder *diabolus* identifiziert¹⁰⁹. Für den Autor des ‚Carmen ultimum‘ ist die *cultura draconis* der Vestalinnen auch dann obsolet geworden, wenn es den Drachen wirklich geben sollte und man ihn folglich für den Teufel selbst zu halten hätte. Denn der alte feindliche Ratgeber des Menschengeschlechtes erzittere ja längst beim Namen Christi und gestehe alle seine Untaten ein. Daraus folgt für den Autor des ‚Carmen ultimum‘, daß auch die *cultura draconis* der römischen Vestalinnen zu jenen *vani timores* zu zählen ist, wo Menschen ‚Falsches für Wahres ausgeben, verehren, was aufzugeben ist, und statt dessen aufgeben, was zu verehren ist‘¹¹⁰.

Angesichts solcher Differenzen wird der Nachweis einer unmittelbaren Abhängigkeit, sei es der Actus Silvestri vom ‚Carmen ultimum‘ oder sei es des ‚Carmen ultimum‘ von den Actus Silvestri, schwer zu führen sein. Wahrscheinlicher ist deshalb, daß beide Texte die gleiche Tradition einer *cultura draconis* der Vestalinnen bezeugen, die lange vor ihnen bestanden hat, weil bereits Tertullian auf sie anspielt. Daß beide Texte eine bloß literarische, auf Tertullian zurückgehende Tradition weitergeben, ist zwar

denkbar, dürfte aber ebenfalls schwer nachzuweisen sein¹¹¹. In diesem Falle müßte man nämlich annehmen, daß Actus Silvestri und ‚Carmen ultimum‘ unabhängig voneinander den von Tertullian so scharfsinnig umgedeuteten Bezug der Vestalinnen zum immerwährenden Feuer weggelassen und statt dessen die von Tertullian nur angedeutete Drachensorge auf unterschiedliche Weise ausgestaltet haben. Demgegenüber lassen sich alle drei Zeugnisse zur *cultura draconis* der Vestalinnen ohne Schwierigkeiten erklären als verschiedene Entwicklungsstufen einer Tradition, die erst durch die Aussagen der ältesten Textfassung A (1) der Actus Silvestri deutlichere Konturen erhält.

Bei dem Versuch, den historischen Kern der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen zu ermitteln, hat die Forschung immer wieder auf eine Erzählung zurückgegriffen, die in der Schrift *De promissionibus et praedictionibus Dei* überliefert ist¹¹². Der Autor dieser Schrift, „ein um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Italien lebender Afrikaner“¹¹³, berichtet in seinem Kapitel *De subversione idolorum atque templorum* von der Zerstörung eines *draco mirae magnitudinis mechanica arte formatus*, dessen Höhle er in die Nähe der Stadt Rom (*apud urbem Romam*) verlegt¹¹⁴. Zu diesem Drachen stiegen alljährlich mit Blumen bekränzte Jungfrauen hinab, die ihm *munera* darzubringen meinten, in Wirklichkeit aber selber durch einen teuflischen Mechanismus zu blutigen Opfern des Drachen wurden. Ein dem Stilicho gut bekannter Mönch deckte diesen grausamen Betrug auf, indem er zunächst mit List die versteckte Mechanik des Mordinstrumentes, eines im Maul des Drachen befestigten Schwertes, entlarvte und anschließend den künstlichen Drachen in Stücke schlug.

Wegen ihrer wirklichkeitsnahen Detailschilderung hat man die Erzählung des Afrikaners für die rationalistischere Version der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen gehalten¹¹⁵. In dieser Erzählung werde beschrieben, was der Drache vom Forum Romanum wirklich gewesen sei und wie er geendet habe¹¹⁶. Man hat sogar erwogen, daß der Bericht vom Ende des mechanischen Drachen eine literarische Vorstufe oder zumindest eine Seitenverwandte der Erzählung von Silvesters Drachensieg gewesen sein könnte¹¹⁷. Ausschlaggebend für solche Vermutungen war wieder der jeweils benutzte Text der Actus Silvestri¹¹⁸. Eine inhaltliche Parallele zwischen beiden Erzählungen läßt sich jedoch höchstens dann ziehen, wenn der Bericht des Afrikaners nicht mit dem Text der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri verglichen wird, sondern mit dem Text der jüngeren Fassung B (1). Dort vollziehen nämlich nicht mehr die Vestalinnen, sondern *magi cum virginibus sacrilegis* den Opferritus für den Drachen¹¹⁹. Aber selbst in der jüngeren Erzählung von Silvesters Drachensieg ist nicht von Menschenopfern die Rede, sondern von *sacrificia* und *lustra*. Der Abstieg zum Drachen erfolgt auch nicht wie in der Erzählung des Afrikaners einmal im Jahr, sondern einmal im Monat. Die Lokalisierung der Drachenhöhle wird vom Afrikaner unscharf als *apud urbem Romam* angegeben, in

der Fassung B (1) der Actus Silvestri dagegen präzisiert als *in monte Tarpeio, in quo est Capitolium collocatum*. Beide Lokalisierungen können nicht einfach als identisch angenommen werden¹²⁰. Selbst wenn man solche Differenzen als literarische oder historische Weiterentwicklung der Aussagen des Afrikaners durch die Fassung B (1) der Actus Silvestri verstehen wollte, wären damit weder die Zeugnisse Tertullians und des ‚Carmen ultimum‘ noch die sie stützenden Aussagen der Fassung A (1) erklärt. Erstere hat man bisweilen vorschnell übergangen oder sogar angezweifelt, letztere waren bis jetzt fast unbekannt¹²¹. Damit dürfte deutlich geworden sein, daß die Erzählung vom Ende des „Theater-Drachen“¹²², wie sie die Schrift *De promissionibus et praedictionibus Dei* um die Mitte des 5. Jahrhunderts überliefert, bei der Interpretation der schon im 3. Jahrhundert bezeugten Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen überschätzt worden ist.

Traditionen, deren Inhalt unwirklich oder imaginär ist, werden zu historischen Wirklichkeiten besonders dann, wenn ihre Existenz über Jahrhunderte nachgewiesen werden kann. Der Versuch, solche Traditionen auf einen historischen Kern zu reduzieren, verkennt die geschichtliche Kraft des Unwirklichen. Um die Wirkkraft der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen besser erfassen zu können, empfiehlt sich deshalb die Anwendung des folgenden, von M. Halbwachs formulierten methodischen Prinzips: „L'essentiel est que ces traditions existent, au moment où nous les atteignons. Nous ne cherchons pas ce qu'il y a derrière elles, et si elles sont authentiques. Mais nous les étudions elles-mêmes, comme des croyances collectives. Nous essayons d'en apercevoir la force, l'étendue.“¹²³ Existenz und Verbreitung der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen werden jedoch nur von christlichen Autoren bezeugt. Deren Absicht war es nicht, diese Vorstellung als solche zu beschreiben. Sie fühlten sich vielmehr von ihr herausgefordert und versuchten deshalb, ihre Wirkung einzudämmen¹²⁴. I. Santinelli hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Aussagen über die *cultura draconis* der Vestalinnen nicht als ‚Aberglaube‘ der christlichen Spätantike disqualifiziert werden sollten¹²⁵. Sie müssen vielmehr aus dem Kontext der Invektiven, in dem sie überliefert sind, herausgelöst werden. Sodann ist zu prüfen, ob und in welcher Weise die Existenz der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen auch außerhalb der sie bezeugenden christlichen Texte nachgewiesen oder zumindest begründet angenommen werden kann. Nicht nur authentische Riten und Bräuche der heidnischen Antike, sondern auch Vorstellungen, die sich im Umkreis von authentischen Kulturen gebildet haben, lassen sich aus den sie bekämpfenden oder verhöhnenden christlichen Invektiven rekonstruieren¹²⁶. Für solche Invektiven war eine Vorstellung, die sich vom Kult der Vestalinnen als einer *cultura draconis* gebildet hatte, besonders gut geeignet. Denn an ihr ließ sich nicht nur nachweisen, daß Glaube und Kult der Heiden ganz allgemein *vani timores* waren. Sie bot vielmehr zugleich Gelegenheit, einen Kult anzugreifen, der wie der Vestakult in der Religion der Römer so tief verwurzelt

war, daß er bis zum Ausgang der Antike allen christlichen Invektiven widerstanden hat.

IV. Die römische *cultura draconis* als antike religiöse Tradition

Die Vorstellung von einer *cultura draconis* der Vestalinnen ist bei den klassischen Autoren der römischen Religion nicht bezeugt. Deren Schweigen, aber auch die Unkenntnis der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri als eines Schlüsselzeugnisses für diese Vorstellung hat dazu geführt, daß die römische Religionsgeschichte sich nicht eingehender mit der *cultura draconis* der Vestalinnen befaßt hat¹²⁷. Für die unter dem Einfluß von Duchesne stehenden Untersuchungen der *cultura draconis* war die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Wert dieser Tradition eher zweitrangig, weil der von ihnen benutzte Text der Actus Silvestri keinen Bezug zu den Priesterinnen der Göttin Vesta aufwies¹²⁸. So konnte auch nicht die geschichtliche Entwicklung der Vorstellung von der *cultura draconis* erkannt werden, die sich bei einem Vergleich der Aussage Tertullians mit derjenigen des ‚Carmen ultimum‘ und der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri rekonstruieren läßt. Tertullian steht der authentischen Tätigkeit der Vestalinnen näher, wenn er das Unterhalten des immerwährenden Feuers im Tempel der Vesta in den Vordergrund stellt, auf die Drachensorge der Vestalinnen aber nur kurz anspielt¹²⁹. Dem Autor des ‚Carmen ultimum‘ ist der Bezug zwischen Vesta und Feuer zwar nicht unbekannt¹³⁰, er behandelt aber die bei ihm zum Drachenkult gewordene Drachensorge ausführlicher, um sie als *vanus timor* zu entlarven. Die älteste Fassung A (1) der Actus Silvestri dagegen erwähnt den Feuerkult überhaupt nicht und widmet statt dessen dem Drachenkult und seiner Beseitigung eine ganze Erzählung. Die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen hat demnach bei den sie bezeugenden christlichen Autoren an Bedeutung gewonnen und das Wissen um den authentischen Kult der Vesta in den Hintergrund gedrängt. Daß die drei christlichen Autoren unabhängig voneinander die gleiche Tradition bezeugen, ist nicht mehr zu bezweifeln. Diese Tradition muß nicht unbedingt christlichen, sondern kann auch heidnischen Ursprungs sein. Da sie jedoch von den klassischen Autoren nicht erwähnt wird, ist zu vermuten, daß sie in letzterem Falle eine hinsichtlich der offiziellen Vestareligion sekundäre, möglicherweise volkstümliche Tradition gewesen ist. Mit dieser Annahme wäre zugleich ein Motiv dafür gefunden, daß christliche Autoren gegen die Tradition vorgehen, während sie von gebildeten heidnischen Autoren leicht übergangen werden konnte.

Bis zur Invektive Tertullians, der die *cultura draconis* der Vestalinnen als bekannt und keiner weiteren Erläuterung bedürftig voraussetzt, ist diese Tradition nicht schriftlich bezeugt. Nach Tertullian begegnet sie in schriftlichen Zeugnissen erst wieder im Zusammenhang mit der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen am Ende des 4. Jahr-

hunderts. Wenn die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen trotz des Fehlens schriftlicher Texte vom Anfang des 3. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts fortbestanden hat, ist sie wohl eine hauptsächlich mündlich weitergegebene Tradition gewesen. Auch so läßt sich das Schweigen der klassischen Autoren über die *cultura draconis* erklären. Sie schriftlich zu fixieren, hätte zudem bedeutet, ihr eine in gewissem Sinne endgültige Form zu geben. Sie hätte aufgehört, als „lebender, sich verändernder Organismus“¹³¹ zu existieren. Daß vielleicht weder die Möglichkeit noch das Bedürfnis bestanden hat, die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen niederzuschreiben, hat zu den unterschiedlichen Darstellungen des Drachenkultes bei Tertullian, im ‚Carmen ultimum‘ und in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri geführt. Die christlichen Autoren haben dem, was ihnen von der *cultura draconis* der Vestalinnen bekannt war, entgegenzuwirken versucht. Ihre Invektiven bezeugen zugleich die geschichtliche Entwicklung einer sonst nur mündlich weitergegebenen Tradition.

Vom Standpunkt der klassischen antiken Zeugnisse zur Göttin Vesta und zur Tätigkeit der ihr geweihten Jungfrauen läßt sich die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen leicht als Phantasiegebilde abtun. Ein solches Urteil ist jedoch in mehrfacher Hinsicht einseitig. Es setzt zunächst voraus, daß die antiken Texte die ganze Wirklichkeit der Vestareligion wiedergeben. Daran zu zweifeln, ist um so berechtigter, wenn man mit A. Dieterich feststellen darf: „Was geschrieben steht, sagt oft nur das Äußerlichste und Roheste einer Religion aus.“¹³² Die Vorstellung, daß zu den kultischen Pflichten der Vestalinnen auch eine *cultura draconis* gehört haben soll, paßt schlecht zu dem, was man den offiziellen Staatskult der Vesta nennen kann. Dieterich hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, daß eine Gottheit nicht ein einheitliches Wesen hat, weil daran in einem jahrhundertelangen Prozeß „die unzähligen Traditionen der Orte, wo sie einmal heimisch war, und die mannigfaltigen Stimmungen der Zeiten und Seelen der Menschen, die einmal an sie geglaubt“, mitgestaltet haben¹³³. Diese Beurteilung trifft gerade für die römische Göttin Vesta zu, deren mehrschichtigen Charakter neuere Forschungen ebenso aufgezeigt haben wie die Vielfalt der von den Vestalinnen verrichteten Kultdienste¹³⁴. Das schillernde Bild der Vesta, das die erhaltenen Zeugnisse ihrer Religion zeichnen, trägt die Spuren eines Jahrtausends der Verehrung dieser römischen Göttin. Es zeigt die geschichtliche Tiefe des Vestakultes, der eingebunden ist in die Geschichte der römischen Religion und Kultur überhaupt.

Die Frage, ob und in welcher Weise die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen verbunden gewesen ist mit dem Kult der Vesta oder den Aufgaben ihrer Priesterinnen, läßt sich gewiß leichter stellen als beantworten, wenn man nicht von vornherein diese Vorstellung als abseitig disqualifizieren will. Vor allem die neuen Erkenntnisse zur Textgeschichte der Actus Silvestri machen jedoch deutlich, daß in dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen sein dürfte. Ziel der hier vorgetragenen Überlegun-

gen ist es deshalb, eine erneute Diskussion des Problems anzuregen. Dabei sollte man einem Anliegen von Dieterich folgen und sich bemühen um „die Einsicht in das, was Volksreligion ist und allzeit sozusagen die rohe Materie abgibt für die Schöpfungen, Umbildungen und Neubildungen auch der höchsten religiösen Geister“¹³⁵. Denn die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen läßt sich einordnen in das von Dieterich angesprochene Beziehungsfeld zwischen Volksreligion und Götterlehre, Volksfrömmigkeit und offizieller Kultpraxis. Die Verehrung der römischen Vesta gehörte zu den unverzichtbaren Voraussetzungen für das Wohl der Stadt und des Reiches. Ihr Kult und ihr Tempel am Forum Romanum haben den Römern jedoch aus Mangel an genauerem Wissen immer Anlaß zu Spekulationen geboten¹³⁶. Das darin sichtbar werdende Bedürfnis, dem eigenen religiösen Empfinden Ausdruck zu verleihen, hat wohl auch die volkstümliche Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen entstehen lassen.

Die allein von christlichen Autoren verfaßten schriftlichen Zeugnisse zur *cultura draconis* der Vestalinnen in Rom geben drei für die Frage nach der Entstehung dieser Tradition wichtige Hinweise: Erstens betreffen die christlichen Invektiven gegen die *cultura draconis* nicht die Göttin Vesta selbst, sondern die Kulttätigkeit ihrer Priesterinnen. Zweitens ist weder bei Tertullian noch im ‚Carmen ultimum‘ oder in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri die Absicht erkennbar, einen der Göttin Vesta geweihten Ort im Sinne der religiösen Topographie negativ zu charakterisieren. Drittens wird der Drache nicht als heiliges Tier der Vesta bezeichnet. Nicht das real gedachte Phantasietier Drache oder seine zoologische Verwandte, die Schlange, sondern der Esel galt in der Antike als das heilige Tier der Göttin Vesta¹³⁷. Der Esel als ständiger Begleiter der Göttin erinnerte daran, daß dem Schutz der Vesta die Herstellung des Brotes unterstand. Er spielte zudem eine Rolle im Rahmen der volkstümlichen Begehung der Vestalia, des Hauptfestes der Göttin. Im Unterschied zum Zeremoniell der offiziellen Vestareligion feierte das römische Volk diesen Tag als fröhliches Fest der Müller und Bäcker. Mühlen wurden bekränzt, die sie treibenden Esel hatten Arbeitsruhe und wurden mit Kränzen aus Blumen oder mit Schnüren, auf die man Brote gereiht hatte, behängt. Wie C. Koch herausgestellt hat, zeigt die volkstümliche Begehung der Vestalia, daß „nicht die ganze Vesta-Religion aus dem soziologischen Gedanken des Herdes als Familienmittelpunkt“ herzuleiten ist¹³⁸. Ebenso vertritt K. Latte die Auffassung, daß von der ‚Vesta publica populi Romani‘ kein Weg zum Fest der Müller und Bäcker führt¹³⁹. Gleichwohl galt die Göttin in Rom auch als Patronin des *corpus pistorum*¹⁴⁰. So erklärt sich, daß unter den Dedikanten der Vesta häufiger Berufsgruppen zu finden sind, die wie *pistores* oder *fictores* mit der Herstellung von Brot und Kuchen zu tun haben¹⁴¹.

Aus dem Kreis der römischen Bäcker stammt auch jenes berühmte, der Göttin Vesta geweihte Relief, das mehrfach zur Erklärung der Vorstellung von der *cultura draconis* herangezogen worden ist¹⁴². Das kurz vor 1683 in

Rom gefundene Relief war bis vor einigen Jahren nur aus einer Zeichnung des 17. Jahrhunderts bekannt¹⁴³. Es stellt eine Göttin in matronalem Typus dar, die mit dem Szepter in der linken Hand auf einem Thron sitzt. Die rechte Hand hält im Spendegestus eine Patera, auf der sich nach A. Greifenhagen ein Ei befindet, „an dem eine mächtige, von der rechten unteren Ecke des Reliefs diagonal aufsteigende Schlange saugt“¹⁴⁴. Den Typus der römischen Göttin Bona Dea wiedergebend, ist diese Darstellung allein durch ihre Dedikationsinschrift als zur Göttin Vesta gehörend zu identifizieren¹⁴⁵. Zwischen Vesta und Bona Dea als zwei vor allem von Frauen verehrten Göttinnen gab es Gemeinsamkeiten und Parallelen bis hin zur Beteiligung der Vestalinnen an der nächtlichen Feier zu Ehren der Bona Dea, die alljährlich im Dezember stattfand¹⁴⁶. Darüber hinaus ist Bona Dea, in deren Wesen die ältere Beziehung zum Landbau von der jüngeren Funktion einer Frauen- und Heilgottheit überlagert worden ist, wegen der unbestimmten Bedeutung ihres Namens zu einem Appellativum für andere Göttinnen geworden¹⁴⁷. Von den Funktionen der Bona Dea spiegelt das der Vesta geweihte Relief wohl diejenige einer Heilgottheit, zumal da bekannt ist, daß im Tempel der Bona Dea am Fuße des Aventin in Rom Schlangen gehalten wurden wie in den Bezirken des Asklepios und der Hygieia¹⁴⁸. Außerdem wurde die Göttin auch als ‚Bona Dea Hygia‘ angerufen¹⁴⁹. Die Größe der Schlange auf dem Vesta-Relief erinnert jedoch eher an die Asklepioschlange als an vergleichbare Darstellungen der Bona Dea, auf denen sich um den Unterarm der Göttin gewöhnlich nur eine kleine Schlange ringelt¹⁵⁰. Wenn ein Relief, das nach seiner Dedikationsinschrift der Vesta geweiht war, diese Göttin wie die Bona Dea darstellte und gleichzeitig durch die Größe der abgebildeten Schlange einen Bezug zu Asklepios herstellte, mag sich der römische Betrachter bei seinem Anblick an die Sage von der Ankunft der Asklepioschlange auf der Tiberinsel erinnert haben¹⁵¹, an deren Empfang ja auch die Vestalinnen selbst beteiligt gewesen sein sollen¹⁵².

Auf dem Relief sind außerdem noch ein Faß mit heraushängenden Ähren und ein Laib Brot abgebildet. Beides weist hin auf die dem Schutz der Vesta unterstellte Zubereitung des Brotes und charakterisiert so zugleich den Stifter des Reliefs¹⁵³. Dieser Stifter, dessen Name in der Dedikationsinschrift als C. Pupius Firminus angegeben wird, ist identisch mit einem *quaestor corporis pistorum urbanorum* des Jahres 144 n. Chr.¹⁵⁴. Derselbe Firminus hat auch ein Weiherelief an Asklepios und Hygieia gestiftet, auf dem die beiden Gottheiten mit zwei riesigen Schlangen in ganz ähnlicher Weise abgebildet sind wie die Göttin auf dem die Bona Dea darstellenden, aber der Vesta gewidmeten Relief¹⁵⁵.

Das Vesta-Relief des Firminus vereinigt in seiner Bildaussage verschiedene kultische Bezüge, in denen die persönliche Vestafrömmigkeit des Stifters ihren Ausdruck gefunden hat. Das Faß mit Ähren und der Laib Brot erinnern an Vesta als Patronin der Brotzubereitung und des *corpus pisto-*

rum. Die Göttin selbst trägt Züge der Fruchtbarkeits- und Heilgöttin Bona Dea. Diese Parallele erklärt jedoch noch nicht die im Hinblick auf sonstige Bona Dea-Darstellungen überdimensionale Schlange des Vesta-Reliefs. Die Verbindung zwischen Vesta und Riesenschlange, für die keine weiteren Beispiele bekannt sind, weist vielmehr hin auf die Heilgottheiten Asklepios und Hygieia. Man würde der Bedeutungsvielfalt des Vesta-Reliefs nicht gerecht, wollte man der dort dargestellten Schlange die Bedeutung eines heiligen Tieres der Vesta beilegen. Zutreffender ist wohl die Deutung der Schlange als „Verkörperung der heilsamen Kräfte“¹⁵⁶, deren Segnungen sich der fromme Bäcker Firminus von seiner Schutzgöttin erhofft zu haben scheint. Die Person des Stifters und der Bildkontext seines Reliefs erlauben darüber hinaus die Vermutung, daß die Schlange zugleich auf Vorstellungen zu beziehen ist, in denen Vesta als Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin verstanden wurde. In dieser Hinsicht ist die durch das Relief zum Ausdruck kommende Vestafrömmigkeit des Firminus vergleichbar mit der volkstümlichen Begehung der Vestalia als Müller- und Bäckerfest, in der ebenfalls sichtbar wird, daß die Göttin Vesta „eine genuine Beziehung zur Erde, ihrer Frucht und damit zur Brotbereitung“ hatte¹⁵⁷. In den Bereich der Erdreligion führen schließlich auch jene Riten und Zeremonien, an denen die jungfräulichen Priesterinnen der Vesta außerhalb des im Tempel ihrer Göttin verrichteten Kultdienstes teilnahmen, so zum Beispiel die bereits erwähnte Feier des Bona Dea-Festes im Dezember¹⁵⁸.

Das beziehungsreiche Relief des frommen Bäckers Firminus, die Begehung der Vestalia als Müller- und Bäckerfest durch das römische Volk und die Tätigkeit der Vestalinnen außerhalb des eigentlichen Vestakultes bilden einen antiken religiösen Kontext, dem sich die nur von christlichen Autoren bezeugte Vorstellung zuordnen läßt, daß zu den kultischen Pflichten der vestalischen Jungfrauen auch der Vollzug einer *cultura draconis* gehört haben soll. Bei dem Versuch, den imaginären Drachenkult der Vestalinnen in diesem religionsgeschichtlichen Kontext zu deuten, kommt der Erzählung von Silvesters Drachensieg in ihrer ältesten Form eine Schlüsselstellung zu. In der Fassung A (1) der Actus Silvestri wird der Drachenkult beschrieben als allmonatliche Darbringung von Speisen aus Weizenmehl, von der nach Auffassung der römischen Pontifices die *salus* aller Bürger Roms abhängig war. Silvester widerlegt diese Auffassung durch den Hinweis, daß der Drachenkult gegen die nach dem Wegfall des Opfers sichtbar gewordene Bedrohung letztlich unwirksam sein müsse, weil Drachen gleichsam von Natur aus Menschen umbringen. Daß der römische Drache vom Autor der Actus Silvestri als Verkörperung tödlichen Unheils entlarvt wird, macht diesen Drachen zum negativen literarischen Antitypus der großen Schlange auf dem Vesta-Relief des Bäckers Firminus. Der Gegensatz zwischen Bild und Text, der zurückzuführen ist auf die unterschiedlichen Intentionen der beiden Zeugnisse, eröffnet die Möglichkeit, die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen aus dem Kontext der gegen sie gerichteten christli-

chen Invektiven herauszulösen und für diese Vorstellung eine ursprünglich positive Bedeutung zu rekonstruieren. Die Vermutung, daß die imaginäre *cultura draconis* der Vestalinnen erst in christlicher Sicht eine negative Bedeutung erhalten hat, ist jedoch nur dann zulässig, wenn es gelingt, sie durch Parallelen aus der paganen Antike inhaltlich zu stützen.

Eine der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen verwandte Tradition, die seit langem die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gelenkt hat¹⁵⁹, ist bereits in den letzten Jahrzehnten der römischen Republik bezeugt. Im vierten Buch seiner Elegien erzählt der Dichter Propertius, daß der am Südhang der Albaner Berge gelegene latinische Ort Lanuvium seit alter Zeit Hort (*tutela*) eines ‚hochbejahrten Drachen‘ war¹⁶⁰. Dort gab es einen in einen dunklen Schlund hinabführenden geweihten Pfad (*sacer descensus*). Auf diesem stieg jedes Jahr einmal eine *virgo* hinab, um einer Schlange Nahrung darzubringen. Sobald sich die Jungfrau der Schlange näherte, tönte ihr deren Zischen aus dem Erdinnern entgegen. Die Mädchen, die solche Riten vollzogen, wurden bleich, wenn beim Darreichen der Speise ihre Hände vom Maul der Schlange gestreift wurden. Waren die Jungfrauen keusch, kehrten sie nach dem Vollzug des unheimlichen Opfers zurück, und die Bauern der Gegend riefen: ‚Es wird ein fruchtbares Jahr sein.‘ Daß diese von Propertius eher beiläufig erwähnte Erzählung¹⁶¹ auf die in Lanuvium verehrte Göttin Iuno Sospita zu beziehen ist, bestätigen zeitgenössische Münzen, auf denen die Stadtgöttin von Lanuvium mit einer Schlange dargestellt ist¹⁶². Der Ritus der Schlangenspeisung selbst findet sich auf dem Revers einer Münze, deren Avers den Kopf der Iuno Sospita zeigt¹⁶³. Gut zweihundert Jahre später, also etwa zur Zeit Tertullians, erzählt der aus dem latinischen Praeneste stammende Dichter Aelian in seinen griechischen ‚Tierleben‘ ebenfalls von der Speisung einer Schlange bzw. eines Drachen, die er mit der von ihm selbst Hera genannten Göttin Iuno in Verbindung bringt, jedoch statt nach Lanuvium nach dem latinischen Ort Lavinium verlegt¹⁶⁴. In Lavinium, erzählt Aelian, gingen an festgesetzten Tagen (*νεομισμένας ἡμέρας*) geweihte Jungfrauen (*παρθέναι ἱεραὶ*) in einen beim Heiligtum der Göttin Hera (Iuno) gelegenen Hain, um einem dort in einer tiefen Höhle hausenden δράκων ein Gerstenbrot (*μάζαν*) darzubringen. Obwohl ihnen die Augen verbunden waren, bewegten sie sich, vom göttlichen Geist geführt, zielstrebig und ohne Straucheln zum Lager des δράκων. Wenn sie wirklich jungfräulich waren, nahm dieser die Speise an, die er andernfalls verweigerte. Aelian bezeichnet ihn als gottgeliebtes Tier (*ζῷον θεοφιλές*). Wenn die Bewohner der Gegend jedoch erfuhren, daß der δράκων, weil er im voraus um die Unreinheit der Jungfrauen wußte, die Speise verweigert hatte, wurden die Jungfrauen verhört, um diejenige von ihnen, die ihre Jungfräulichkeit verletzt hatte, ‚nach den Vorschriften des Gesetzes‘ zu bestrafen. Wie Propertius erzählt auch Aelian die Geschichte nicht um ihrer selbst willen. Da er mit seinen ‚Tierleben‘ die Absicht verfolgt, „das weise und wunderbare Walten der Natur zu

illustrieren“¹⁶⁵, dient ihm die Geschichte dazu, die mantische Fähigkeit von Drachen oder Schlangen aufzuzeigen¹⁶⁶.

Properz und Aelian bezeugen in unterschiedlicher Absicht die auch von Münzdarstellungen überlieferte Vorstellung eines Drachen- bzw. Schlangenkultes, die sich als antike lateinische Parallele zur römischen *cultura draconis* interpretieren läßt. Zwischen den literarischen Zeugnissen des Properz und des Aelian liegt ein ähnlicher großer Zeitabstand wie zwischen den Aussagen über die *cultura draconis* der Vestalinnen bei Tertullian und im ‚Carmen ultimum‘ sowie in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri. In beiden Fällen ist eine geschichtliche Entwicklung der jeweiligen Tradition zu beobachten. Properz verbindet mit der *cultura draconis* der Jungfrauen von Lanuvium den Gedanken eines Vorzeichens für die Fruchtbarkeit des Jahres und räumt so dem Drachen eine schützende Funktion im Leben der Landbevölkerung ein¹⁶⁷. Aelian dagegen deutet die lanuvische Tradition als Jungfrauenprobe, pointiert also einen auch bei Properz angedeuteten Aspekt¹⁶⁸. Aelians Schilderung der Jungfrauen von Lanuvium erinnert nicht nur allgemein an die Vestalinnen in Rom, sondern weist darüber hinaus sogar Detailparallelen zur Beschreibung der *cultura draconis* in der Fassung A (1) der Actus Silvestri auf¹⁶⁹. Daß deren Autor Aelians Schrift gekannt hat, ist zwar nicht grundsätzlich auszuschließen, dürfte aber schwer nachzuweisen sein¹⁷⁰. Neben den Parallelen zum Text der Actus Silvestri ist an Aelians Erzählung noch die Verlegung der lanuvischen Tradition nach Lavinium bemerkenswert. Angesichts der republikzeitlichen Münzzeugnisse läßt sich diese Verlegung wohl nur als eine Verwechslung der beiden Orte Lanuvium und Lavinium verstehen, die in der Antike offenbar häufiger vorkam¹⁷¹. In diesem Zusammenhang ist jedoch daran zu erinnern, daß Lavinium nicht nur als der Ort galt, von dem aus der Vestakult nach Rom gekommen sein sollte, sondern zugleich auch einen eigenen Iunokult hatte¹⁷². Aelian vertauscht in seiner Erzählung nicht einfach zwei Ortsnamen, sondern gibt nach der Erwähnung Laviniums einige Erläuterungen zur Entstehung des Ortes als Gründung des Aeneas¹⁷³. Man kann deshalb nicht von einem bloßen Versehen Aelians sprechen. Entweder hat er ganz bewußt die lanuvische Tradition nach Lavinium verlegt oder sie als bereits dorthin verlegte Tradition vorgefunden. Von dieser Annahme nicht betroffen ist die Feststellung, daß Lanuvium und nicht Lavinium Ursprungsort der lateinischen Variante einer von (geweihten) Jungfrauen vollzogenen *cultura draconis* gewesen ist. Daß der Drache oder die Schlange von Lanuvium ursprünglich eine Tempelschlange gewesen sei und die Höhle folglich als Bestandteil der „novellistischen Ausmalung unserer literarischen Quellen“ zu gelten habe¹⁷⁴, ist eine denkbare Erklärung, wenn man versucht, mit Hilfe der Münzzeugnisse den historischen Kern der Erzählung zu beschreiben. Absicht der folgenden Überlegungen ist es jedoch nicht, die Erzählung auf einen solchen historischen Kern zu reduzieren. Sie soll vielmehr im Sinne des methodischen Prinzips von M. Halbwachs als eine antike Tradition ver-

standen werden, deren Existenz und Verbreitung im ersten vorchristlichen und im zweiten nachchristlichen Jahrhundert durch zwei literarische Texte bezeugt sind. Aus dieser in Latium beheimateten Tradition lassen sich Anhaltspunkte gewinnen für den Versuch, eine antike Vorstufe der nur von christlichen Autoren bezeugten und umgedeuteten Vorstellung zu rekonstruieren, daß auch in Rom selbst die geweihten Jungfrauen der Göttin Vesta eine *cultura draconis* vollzogen.

Die in Lanuvium verehrte Iuno Sospita, deren voller Kultname *Iuno Sispes Mater Regina* lautete¹⁷⁵, wurde mit Ziegenfell, Lanze und Schild dargestellt. Diese Darstellung entspricht dem griechischen Typus der Stadtgöttin (πολιοῦχος), der Hera ebenso wie der Athena¹⁷⁶. Mit der als Stadtherrin von Lanuvium verehrten Iuno Sospita war die Vorstellung einer von Jungfrauen verrichteten *cultura draconis* verbunden¹⁷⁷, deren Schauplatz der heilige Hain der Göttin sein sollte. Aber weder Aelian, der die Höhle des δράκων ausdrücklich in diesen Hain verlegt, noch Properz, aus dessen Schilderung sich die Beziehung zwischen Iuno Sospita und der *cultura draconis* erschließen läßt¹⁷⁸, bezeichnen die Jungfrauen als Kultdienerinnen oder Priesterinnen der Iuno. In diesem Punkt unterscheidet sich die lanuvische Tradition von der römischen *cultura draconis*, deren Vollzug von den christlichen Autoren übereinstimmend als Aufgabe der Vestalinnen angegeben wird. Der Schlangenkult von Lanuvium ist schon in der Antike unterschiedlich gedeutet worden. Bei Aelian hat er die Funktion einer Keuschheitsprobe, während sich bei Properz aus seinem Vollzug auch die Fruchtbarkeit des Jahres vorhersagen ließ. Die bei Properz der Schlange zugeordnete Schutzfunktion für das Leben der Bauern von Lanuvium ist Vorstellungen und Erwartungen verwandt, wie sie das Vesta-Relief des römischen Bäckers Firminus erkennen läßt. In beiden Fällen hat die Schlange eine positive Bedeutung. Der Vergleich zwischen dem Vesta-Relief des Firminus und der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri hat uns zu der Vermutung geführt, daß der als menschenmordendes Untier charakterisierte Drache vom Forum Romanum erst in christlicher Sicht diese negative Bedeutung erhalten hat. Die Tradition von der *cultura draconis* in Lanuvium stützt diese Vermutung. Mit ihrer Hilfe läßt sich die ursprüngliche Bedeutung der imaginären *cultura draconis* der römischen Vestalinnen sogar inhaltlich präzisieren.

Wie seine lanuvische Parallele dient auch der römische Drachenkult dem Wohl der ganzen Stadt. Die Pontifices bitten in den Actus Silvestri Kaiser Konstantin um die Wiederzulassung des Kultes, *quo possit tuae pietatis civitas Romana de salute suorum omnium civium gratulari*. Ihr Antrag zielt jedoch nicht nur auf die Beseitigung der vom erzürnten Drachen ausgehenden Gefahr für Leib und Leben der Römer, sondern zugleich auch auf die Wiederherstellung einer gewohnten kultischen Übung¹⁷⁹, deren Vollzug in der Vergangenheit die *salus* der Bürger Roms garantiert hatte. Beide Aspekte werden im Text der Actus Silvestri angesprochen mit der Fest-

stellung, Silvesters Drachensieg habe das römische Volk gleichsam von einem doppelten Tode befreit, nämlich *a cultura draconis et a veneno eius*¹⁸⁰. Gegenüber dem ebenfalls um das Wohl der Bürger Roms besorgten Stadtpräfekten kritisiert Silvester das allmonatliche Speiseopfer der Vestalinnen als nur begrenzt wirksamen Ritus zur Besänftigung oder Befriedung des von Natur aus todbringenden Drachen. Daß die römische *cultura draconis* ursprünglich die Bedeutung der Abwehr von Unheil gehabt haben könnte und der Drache selbst folglich auch von denen, die seinen Kult für notwendig hielten, als Verkörperung unheilvoller Kräfte verstanden wurde, läßt sich zwar nicht absolut ausschließen¹⁸¹. Gegen diese Annahme spricht jedoch das Vesta-Relief des Firminus. Dort spendet die Göttin der großen Schlange, die als Verkörperung heilsamer Kräfte zu deuten ist, ein auf einer Schale befindliches Ei. In Analogie zu dieser auf Vesta selbst bezogenen Bildszene ist wohl auch die ursprüngliche Bedeutung der römischen *cultura draconis* zu rekonstruieren. Die Priesterinnen der Vesta brachten demnach allmonatlich dem Drachen Speisen aus Weizenmehl dar, nicht um das in ihm verkörperte Unheil von der Stadt Rom abzuwehren, sondern um ihm das Wohl aller Bürger anzuempfehlen. Wie Lanuvium, das von Properz als *tutela draconis* bezeichnet wurde¹⁸², galt offenbar auch Rom selbst als eine solche *tutela draconis*. Den von Properz *virgines* oder *puellae*, von Aelian jedoch *παρθέναι ἱεραὶ* genannten Jungfrauen von Lanuvium entsprechen in Rom die vom Autor der Actus Silvestri *virgines sacrae in templo Vestae* genannten Vestalinnen. Da nur Jungfrauen Priesterinnen der Vesta werden konnten, war der von Properz und Aelian für Lanuvium bezeugte Zusammenhang zwischen der *cultura draconis* und der Keuschheit der opfernden Jungfrauen auch in Rom gegeben¹⁸³.

Der zwischen lanuvischer und römischer *cultura draconis* gegebene Unterschied betrifft vor allem den Termin, an dem das jeweilige Speiseopfer stattfinden sollte. In diesem Punkt sind jedoch die Zeugnisse beider Traditionen auch untereinander uneinheitlich. Während Properz das Opfer in Lanuvium einmal jährlich stattfinden läßt, spricht Aelian allgemeiner von den für diesen Ritus ‚festgesetzten Tagen‘. Tertullian macht über einen Termin der römischen *cultura draconis* keine Angaben. Im ‚Carmen ultimum‘ bringen die Vestalinnen dem Drachen nur alle fünf Jahre ein Speiseopfer dar. In der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri wiederholt sich der rituelle Abstieg zum Drachen dagegen *omni kalendarum die*. Es scheint so, als sei die Bestimmung des jeweiligen Opfertermins bei den einzelnen Autoren beliebig gewesen. Wahrscheinlich ist deshalb bisher auch nicht nach der Bedeutung des von den Actus Silvestri bezeugten Termins *omni kalendarum die* gefragt worden¹⁸⁴. Wie die anderen Elemente der *cultura draconis* der Vestalinnen kann aber auch der Termin des Speiseopfers religionsgeschichtlich erklärt werden. Bei den Römern waren die Kalenden außer dem Ianus vor allem der Iuno geweiht¹⁸⁵. Daß die im Text der Actus Silvestri bezeugte Angabe *omni kalendarum die* als Termin des Speiseopfers

der Vestalinnen beeinflusst sein könnte von einer in der römischen Religion gegebenen Kultbeziehung zwischen Janus und Vesta¹⁸⁶, läßt sich zwar nicht absolut ausschließen. Die Parallelen zwischen der römischen und der lanuvischen Drachenkulttradition sprechen jedoch für die Annahme, daß die Beschreibung der *cultura draconis* der Vestalinnen als Kalendenopfer eher durch Elemente des Kultes der Göttin Iuno zu erklären ist. Daß der Iuno die Kalenden heilig waren, hat seinen Ausdruck im römischen Kult der ‚Iuno Covella‘ gefunden¹⁸⁷. Die in diesem Kult sichtbar werdende Beziehung der Iuno zu den Kalenden geht zurück auf eine sehr frühe Zeit, als der kalendarische Ablauf des Monats sich noch nach dem Mond richtete, die Kalenden selbst also auf den Tag des Neumonds fielen¹⁸⁸. Nach einer in der Antike verbreiteten Auffassung bestanden zwischen dem Umlauf des Mondes und dem weiblichen Geschlechtsleben Wechselwirkungen¹⁸⁹. Auf diesen Zusammenhang geht die Beziehung zwischen Iuno und Mond zurück, die deshalb zu erklären ist aus der Verehrung Iunos als Frauengottheit¹⁹⁰. Daß erst der Autor der *Actus Silvestri* durch sein *omni kalendarum* die einen Zusammenhang zwischen der *cultura draconis* der Vestalinnen und der Kalendenfeier der Frauengottheit Iuno hergestellt haben soll, ist schwer vorstellbar. Eher ist zu vermuten, daß die Charakterisierung als Kalendenopfer bereits fester Bestandteil der Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen war, als der Autor der *Actus Silvestri* sich mit dieser Vorstellung auseinandersetzte. Daraus ergibt sich ein weiteres Indiz für eine Beziehung zwischen der lanuvischen Tradition und ihrer römischen Parallele. Denn die Umwandlung des jährlichen in einen monatlichen Opfertermin läßt sich mit Hilfe des Kultes der Göttin Iuno erklären, die als Iuno Covella eine besondere Beziehung zu den Kalenden hatte, die in Gestalt der Iuno Sospita als Stadtherrin von Lanuvium verehrt wurde und in deren heiligem Hain zu Lanuvium einmal jährlich von Jungfrauen eine *cultura draconis* vollzogen wurde¹⁹¹.

Aus der Verehrungsgeschichte der Iuno Sospita in Rom können verschiedene Indizien abgeleitet werden für die Annahme, daß die römische Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen beeinflusst worden ist durch die lanuvische Tradition¹⁹². Beim Anschluß von Lanuvium an Rom nach dem Latinerkrieg im Jahre 338 v. Chr. ging zwar der Kult der Iuno Sospita in römische Obhut über, die Göttin selbst blieb jedoch in Lanuvium. Tempel und Hain der Iuno Sospita sollten eine für Lanuviner und Römer gemeinsame Kultstätte sein. Einen Tempel in Rom selbst erhielt die Göttin erst im Jahre 194 v. Chr. am Forum Holitorium. Den Kult in Lanuvium hat dann Kaiser Antoninus Pius (138–161) erneuert, der dort geboren war und deshalb die Iuno Sospita besonders verehrte. Alle drei Zeitpunkte könnten den Beginn der Entstehungsgeschichte der römischen Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen anzeigen¹⁹³. Münzen aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr., auf deren Revers zwar eine Schlangenspeisung dargestellt ist, deren Avers jedoch Bilder anderer Gottheiten auf-

weist¹⁹⁴, bestätigen, daß die Vorstellung einer *cultura draconis* nicht allein mit der Iuno Sospita verbunden gewesen ist. Aus der Zeit des Antoninus Pius stammt das Relief des römischen Bäckers Firminus, das die Göttin Vesta mit einer überdimensionalen Schlange darstellt¹⁹⁵. Schauplatz der lanuvischen *cultura draconis* sollte, wie Properz und Aelian bezeugen, der heilige Hain der Iuno Sospita sein. Auch zum heiligen Bezirk der Vesta am Forum Romanum hat ein Hain der Göttin (*lucus Vestae*) gehört, der sich oberhalb der Wohnung der Vestalinnen entlang der Nova Via bis zur Nordwestecke des Palatin hinzog. Dieser Hain, der in republikanischer Zeit öfter erwähnt wird, wurde jedoch durch Erweiterungs- und Umbauten der Wohnung der Vestalinnen in der Kaiserzeit verdrängt¹⁹⁶.

Ob und wie sich aus den genannten Indizien die Entstehungsgeschichte der antiken Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen rekonstruieren läßt, muß vorerst offengelassen werden. Daß diese Vorstellung von der lanuvischen Tradition beeinflusst worden ist, dürfte dagegen nicht mehr zu bezweifeln sein¹⁹⁷. Wenn Aelian einige Jahrzehnte nach der Erneuerung des Kultes der Iuno Sospita von Lanuvium durch Kaiser Antoninus Pius die *cultura draconis* als von dort nach Lavinium verlegte Tradition bezeugt, könnte diese Translation auch dadurch verursacht worden sein, daß es in Lavinium selbst nicht nur den Kult der Vesta und vestalische Jungfrauen gab¹⁹⁸, sondern daß dort auch die Göttin Iuno als *Iuno kalendaris* verehrt wurde¹⁹⁹. Angesichts der besonderen religiösen und kultischen Beziehungen, die Rom selbst sowohl zu Lanuvium als auch zu Lavinium unterhalten hat²⁰⁰, darf man wohl annehmen, daß sich mit dem aus diesen drei Städten gebildeten Dreieck ungefähr der geographische Rahmen bestimmen läßt, in dem die volkstümliche Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen entstanden ist. Die christliche Wirkungsgeschichte dieser antiken Tradition bezeugen Tertullian, das ‚Carmen ultimum‘ und die älteste Fassung A (1) der Actus Silvestri. Von ihnen zu unterscheiden ist die in der Schrift *De promissionibus et praedictionibus Dei* um die Mitte des 5. Jahrhunderts erzählte Geschichte über die Zerstörung eines mechanischen Drachen in der Nähe von Rom, dem alljährlich ahnungslose Jungfrauen zum Opfer fielen. Diese Erzählung stellt offenbar eine eigenständige Weiterentwicklung von Traditionen aus der Gegend um Lanuvium dar, zu denen die *cultura draconis* des Ortes selbst ebenso gehört hat wie Legenden vom Tod einer Jungfrau durch eine Schlange²⁰¹.

Den Glauben der Antike an die Existenz von Drachen²⁰² nachzuvollziehen, fällt dem modernen Historiker schwer, weil für ihn die Grenze zwischen dem Realen und dem Imaginären anders verläuft als für diejenigen, die von der Wirklichkeit der *cultura draconis* der Vestalinnen überzeugt waren oder die sie bekämpfen zu müssen glaubten. Der römische Drache war im Bewußtsein seiner Anhänger und Gegner ein wirkliches Lebewesen, dessen Bedeutung für das Wohl der Bürger Roms von Heiden anerkannt, von Christen jedoch bestritten wurde. Erstere konnten in ihm wie in der Schlan-

ge von Lanuvium ein ‚gottgeliebtes Tier‘ sehen, das jedoch zu unterscheiden ist vom Esel als dem heiligen Tier der Göttin Vesta. Die ihm zugeordnete Schutzfunktion für die Stadt charakterisiert den Drachen vom Forum Romanum in ähnlicher Weise wie die Schlange von Lanuvium als ‚Agathos Daimon‘²⁰³. Aus der Funktion eines die *salus* der Bürger Roms garantierenden ‚Schutzgeistes‘ ergibt sich seine Beziehung zur Göttin Vesta, deren Priesterinnen mit dem Vollzug des Drachenkultes beauftragt waren und in deren heiligem Bezirk am römischen Forum man sich seine Höhle vorstellte. In der volkstümlichen römischen Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen kommt wie in ihrer lanuvischen Parallele wohl ein religiöser Glaube zum Ausdruck, in dem das Erscheinungsbild einer Göttin, die als Stadtherrin verehrt wurde, zugleich Züge einer Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin angenommen hat²⁰⁴. Diese Annahme kann sich darauf stützen, daß die Göttin Vesta selbst in antiken Vorstellungen auch mit ‚Erde‘ gleichgesetzt worden ist²⁰⁵. Vestas Deutung als ‚Erde‘ läßt sich religionsgeschichtlich erklären aus der Beteiligung ihrer Priesterinnen an Kulte, die nicht der Göttin selbst, sondern römischen Erd- und Fruchtbarkeitsgottheiten galten²⁰⁶. Diesem über den eigentlichen Dienst im Vestatempel hinausgehenden kultischen Aufgabenbereich der Vestalinnen ist auch die in der Antike real gedachte römische *cultura draconis* zuzuordnen. Diese charakterisiert nicht das Wesen der Vesta, sondern stellt wie deren im Kult gebräuchliche Bezeichnung als ‚Mutter‘ gleichsam nur die „der Menschenwelt zugekehrte Gestalt“²⁰⁷ der Göttin dar.

Die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen, deren beziehungsreicher Gehalt sich durch Vergleich mit dem Vesta-Relief des römischen Bäckers Firminus und mit der lanuvischen Tradition einer *cultura draconis* hat rekonstruieren lassen, gehört nicht in den Bereich der offiziellen Götterlehre, sondern ist wie die Feier der Vestalia als Müller- und Bäckerfest Ausdruck antiker römischer Volksfrömmigkeit. Sie stellt eine jener Vorstellungen und Traditionen dar, die im Laufe von Jahrhunderten mitgestaltet haben an dem vielschichtigen Erscheinungsbild der Göttin Vesta. Vesta selbst ist zwar nicht wie Tellus „die Kraft, die im Schoße der Erde den Keim behütet“, und auch nicht wie Ceres „die Macht, die aus ihm Halm und Frucht wachsen läßt“²⁰⁸. Sie muß jedoch eine tiefe Beziehung gehabt haben zum „Geheimnis der Fruchtbarkeit in der Welt“²⁰⁹, wenn sie durch die Tätigkeiten ihrer Priesterinnen in so vielfältiger Weise teilnahm an römischen Fruchtbarkeitsritualen. Daß diese Beziehung auch in der imaginären *cultura draconis* der Vestalinnen zum Ausdruck kam, läßt von den sie bezeugenden christlichen Texten allein noch die älteste Form der Erzählung von Silvesters Drachensieg erkennen. Der in der Fassung A (1) der *Actus Silvestri* beschriebene Drachenkult enthält Elemente, welche über die Funktion hinausweisen, die der Kult bei der christlichen Umdeutung der ursprünglichen Tradition erhalten hat. Die Form, in der der Autor der *Actus Silvestri* sich literarisch mit dieser Tradition auseinandersetzt, zeigt, daß

nicht die *cultura draconis* als solche, sondern der Drache als Empfänger der kultischen Leistungen das eigentliche Ziel des Angriffs ist. Deshalb wird das an allen Kalenden stattfindende Speiseopfer der Vestalinnen nicht als verabscheuungswürdiger Ritus disqualifiziert²¹⁰, sondern lediglich als untauglicher Versuch entlarvt, den von Natur aus todbringenden Drachen vom Forum Romanum unschädlich zu machen. Dabei wird dem Drachenkult eine Funktion unterstellt, die er ursprünglich wohl nicht gehabt haben kann. Denn die *cultura draconis* der Vestalinnen ließ sich nur dann glaubhaft als Besänftigungs- oder Befriedungsritus darstellen, wenn der römische Drache seine Bedeutung als stadtschirmender guter Dämon nicht mehr hatte und zu einem das Leben der Bürger Roms bedrohenden Untier geworden war. Zu den Elementen des Drachenkultes, die von solcher christlichen Umdeutung nicht unmittelbar betroffen waren, gehörte neben dem Opfertermin auch die Opfergabe. Diese bestand aus Weizenmehl, dessen Herstellung und Weiterverarbeitung zu Brot dem Schutz der Göttin Vesta unterstellt waren. Aus dem Bezug der Opfergabe zur Göttin Vesta läßt sich die ursprünglich mit dem Vollzug der *cultura draconis* verbundene Erwartung rekonstruieren. Nicht wie der Autor der Actus Silvestri glauben machen will, um eine tödliche Bedrohung für Leib und Leben der Römer abzuwehren, sondern um ganz allgemein den Fortbestand der *salus* aller Bürger der Stadt zu sichern, opferten die Vestalinnen, wie man glaubte, zu Beginn eines jeden Monats dem römischen Drachen etwas von dem, was man zum Leben am notwendigsten brauchte.

Die christliche Deutung des Drachen als menschenmordendes Untier und der dem Speiseopfer der Vestalinnen unterstellte Zweck einer Besänftigung oder Befriedung dieses Untiers haben die ursprüngliche Bedeutung der römischen *cultura draconis* verdeckt, aber nicht völlig unkenntlich gemacht. Der Autor der Actus Silvestri ist nicht nur von der Existenz des Drachen selbst überzeugt, sondern ebenso von der Wirklichkeit des Drachenkultes. In seiner detaillierten Beschreibung dieses Kultes ist ein Zeugnis antiker römischer Volksfrömmigkeit erhalten geblieben, dessen Bedeutung man infolge mangelnder Kenntnis der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri bisher unterschätzt hat. Der religionsgeschichtliche Wert dieses Zeugnisses wird sichtbar, wenn man die römische *cultura draconis* und ihre Beziehung zur Göttin Vesta vergleicht mit der Beziehung der lanuvischen *cultura draconis* zur Göttin Iuno Sospita. In beiden Traditionen kommt das gleiche religiöse Bedürfnis zum Ausdruck, die elementare Abhängigkeit des menschlichen Lebens von der Fruchtbarkeit des Erdbodens dadurch abzumildern, daß man die Beschaffung der Nahrung dem Schutz eines mit der jeweiligen Stadtgöttin verbundenen ‚Agathos Daimon‘ empfiehlt. Dabei erscheint der allmonatlich wiederholte Drachenkult in Rom gewissermaßen als eine den Gegebenheiten der Stadt angepaßte Variante der bäuerlichen Tradition von Lanuvium²¹¹. In Rom kommt die zwischen der *cultura draconis* und Vesta als Stadtgöttin bestehende Beziehung deutlicher zum Ausdruck als in Lanu-

vium. Denn die römische Tradition verlegt den Vollzug des Kultes nicht nur in die Umgebung des Tempels der Vesta, sondern macht ihn darüber hinaus ausdrücklich zur Aufgabe der geweihten Jungfrauen dieser Göttin. Die von der Opfergabe aus Weizenmehl noch verstärkte Beziehung ist letztlich wohl zu erklären aus dem im Laufe von Jahrhunderten gewachsenen, vielschichtigen Erscheinungsbild der Vesta als einer mütterlichen Göttin, die zugleich mit ‚Erde‘ gleichgesetzt wurde. Man könnte deshalb fragen, ob nicht gerade in volkstümlichen Traditionen wie derjenigen von der *cultura draconis* der Vestalinnen, die außerhalb eines offiziellen Kultes entstanden sind, der uralte, in antiken Religionen weitverbreitete Glaube an die ‚Mutter Erde‘ nachwirkt, der sich nach A. Dieterich „immer wieder aus den unerschöpflichen Tiefen der Volksreligion emporgedrängt hat“²¹². Mit dieser Vermutung, die sich anhand einer einzigen Fallstudie gewiß noch nicht beweisen läßt, soll keineswegs die römische Göttin Vesta zu einer Personifizierung der Erdmutter gemacht werden²¹³. Der Glaube an die Mutter Erde kann darüber hinaus auch nicht die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen in ihrer konkreten Form erklären, die in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri trotz christlicher Umdeutung noch zu erkennen ist. Der Glaube an die Erdmutter ist in dieser Vorstellung vielmehr wirksam gewesen als ein, wie man mit Ph. Ariès sagen könnte, „inconscient collectif favorisé par les cultures orales et refoulé par les cultures écrites“²¹⁴. Von Vesta als der mütterlichen Schützerin der Stadt und des Reiches erhofften sich die Römer den Fortbestand der *salus publica*. Die Göttin wurde deshalb nicht als Spenderin, sondern als Garant von Leben, Fruchtbarkeit, Nahrungsbeschaffung und Gesundheit verehrt²¹⁵. In dieser umfassenden Bedeutung weist das Erscheinungsbild der römischen Vesta wie dasjenige der lanuvischen Iuno Sospita Züge der Erdmutter auf²¹⁶. Ob dem Autor der Actus Silvestri bei seinem Versuch, die Ausstrahlungskraft der volkstümlichen Tradition von der römischen *cultura draconis* zu brechen, die tiefen religiösen Bezüge dieser Tradition noch bewußt oder erkennbar waren, muß offengelassen werden. Er hat mit seiner Erzählung von Silvesters Drachensieg diese Bezüge jedenfalls zurückgedrängt und zugleich einer bis dahin hauptsächlich mündlich weitergegebenen Tradition jene endgültige, schriftliche Form gegeben, die den weiteren Verlauf ihrer Wirkungsgeschichte geprägt hat²¹⁷.

V. Das Ende des römischen Drachenkultes in den Actus Silvestri. Zur Datierung der ältesten Erzählung von Silvesters Drachensieg

Die älteste Fassung A (1) der Actus Silvestri hat die Ausstrahlungskraft der antiken römischen Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen dadurch gebrochen, daß sie diese Vorstellung zum Bestandteil einer neuen christlichen Tradition gemacht hat, deren Wirkungsgeschichte sich über Jahrhunderte verfolgen läßt. Der Zusammenhang zwischen der antiken

Vorgeschichte und der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte der Tradition von Silvesters Drachensieg, der ohne das Zeugnis der *Actus Silvestri* nicht zu erkennen wäre, zeigt, daß die Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt gerade auch im Bereich der „histoire de l'imaginaire“ stattgefunden hat. In diesem Zusammenhang ist an die zentrale Bedeutung zu erinnern, die der Drache als Symbol dämonischer Mächte und als Bild des Teufels selbst in der christlichen Vorstellungswelt zu allen Zeiten gehabt hat. Trotzdem wäre es falsch, die Vorstellung von der römischen *cultura draconis*, deren christliche Weitergabe sicher auch angereichert ist durch die negative Symbolik des Drachen als Verkörperung des Bösen, nur symbolisch oder metaphorisch zu interpretieren. Obwohl es für einen Christen nahegelegen hätte, bezeichnet der Autor der *Actus Silvestri* den Drachen vom Forum Romanum nicht als Satan selbst, sondern als ein in Satans Diensten stehendes Untier, dessen Bösartigkeit außerdem aus der Natur von Drachen abgeleitet wird. Der römische Drache bedrohte die Bürger der Stadt in christlicher Sicht nicht nur durch die tödliche Wirkung seines giftigen Atems, sondern zugleich auch durch die ihm allmonatlich zuteil werdende kultische Verehrung. Man darf deshalb den Drachen nicht einfach als Symbol für das Heidentum interpretieren, sondern muß ihn als im Bewußtsein der Römer sehr konkret gedachte Realität verstehen. Die Silvester zugeschriebene Beseitigung der *cultura draconis* der Vestalinnen symbolisiert auch nicht den Sieg des Christentums über das Heidentum²¹⁸. Um der Intention des Autors der *Actus Silvestri* gerecht werden zu können, ist es vielmehr notwendig, genau zu unterscheiden zwischen der Funktion, die seine Erzählung zur Zeit ihrer Entstehung gehabt hat, und der Deutung, die sie in späteren Jahrhunderten erfahren hat. Denn erst im Verlauf ihrer Wirkungsgeschichte konnte diese Erzählung zum literarischen Bild der mit Silvester und Konstantin verbundenen Erinnerung an eine „Zeitenwende“ werden²¹⁹. Ursprünglich war sie nicht Symbol der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen, sondern selber konkret an dem Prozeß der christlichen Auseinandersetzung mit der antiken Welt beteiligt. Der Autor der *Actus Silvestri* verfolgte mit seiner Erzählung das gleiche Ziel wie Tertullian und vor allem das ‚Carmen ultimum‘, deren Invektiven ja ebenfalls nicht symbolisch, sondern ganz konkret gemeint waren.

Die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen hat den römischen Drachen zu einer mentalen Wirklichkeit von großer Ausstrahlungs- und Beharrungskraft werden lassen²²⁰. Die christliche Vorstellung, der zufolge Silvester diesen Drachen unschädlich gemacht haben soll, stellte zwar die Notwendigkeit der *cultura draconis* in Frage. An der ‚Wirklichkeit‘ des Drachen selbst bestand dabei jedoch kein Zweifel. Deshalb ist die Erzählung von Silvesters Drachensieg nicht symbolisch gemeint, sondern sie schildert ein konkret gedachtes Ereignis. Ihr Erfolg erklärt sich daraus, daß die Erzählung nicht nur in Rom selbst spielt, sondern dort auch entstanden ist. Rom war in der Antike das Zentrum der Vestaverehrung, und

dort hat sich der Kult der Göttin auch am längsten gehalten. Wie sehr gerade Vesta mit dem Geschick der Stadt und des Reiches verbunden war, läßt sich daran erkennen, daß seit den Krisen des 3. Jahrhunderts n. Chr. in Rom die Verehrung der Göttin und die Achtung ihrer Priesterinnen zunahm²²¹. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, als sich die heidnische Religion gegenüber der neuen christlichen Religion immer mehr in die Defensive gedrängt sah, wandten sich die Römer angesichts der äußeren und inneren Bedrohungen erst recht jenen Mächten zu, von denen sie den Schutz der Stadt erhoffen konnten, und Vesta selbst war immer die besondere Schutzherrin Roms gewesen²²². Es kann deshalb kein Zufall sein, daß zu Beginn des 3. Jahrhunderts und vor allem am Ende des 4. Jahrhunderts christliche Autoren gegen die imaginäre *cultura draconis* der Vestalinnen gestritten haben. Ihre Invektiven beweisen vielmehr, daß die zunehmende Verehrung der Vesta nicht nur dem authentischen Kult der Göttin zugute gekommen ist, sondern auch Vorstellungen, die sich im Umkreis ihres Kultes gebildet hatten. In diesem Zusammenhang erhalten die Aussagen des Autors der *Actus Silvestri* besonderes Gewicht, weil er die Ausstrahlungskraft der Tradition von der *cultura draconis* der Vestalinnen aus nächster Nähe erlebt hat. Daß er das Ende des römischen Drachenkultes in die Zeit Silvesters und Konstantins zurückverlegt, erklärt sich aus der Absicht, Probleme der eigenen Gegenwart als bereits in der Vergangenheit gelöst darzustellen. Diese für die *Actus Silvestri* insgesamt charakteristische Tendenz hat die Darstellung der Vergangenheit zum Abbild der Gegenwart werden lassen²²³. Das läßt sich an der Erzählung von Silvesters Drachensieg konkret aufzeigen, wenn man den Versuch unternimmt, ihre Bezüge zur historischen Wirklichkeit des 4. Jahrhunderts aufzudecken. Die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen konnte bereits als eine im 4. Jahrhundert existierende Tradition identifiziert werden. Es ist deshalb zu fragen, ob der literarische Kontext, den diese Tradition in der Erzählung von Silvesters Drachensieg erhalten hat, ebenfalls Bezüge zu historischen Wirklichkeiten erkennen läßt.

Aufschlußreich ist zunächst die Beobachtung, daß die Erzählung von Silvesters Drachensieg nicht mit einer Beschreibung des Drachen und seiner Höhle beginnt, sondern mit einem Antrag auf Wiederezulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen, den die *pontifices universi templorum* an Kaiser Konstantin gestellt haben sollen. Der Rang der Antragsteller ist signifikant, wenn man darin eine Anspielung auf das Kollegium der römischen Pontifices sieht²²⁴. Daß gerade *pontifices* sich beim Kaiser für die Fortsetzung des Drachenkultes der *virgines sacrae in templo Vestae* einsetzen, läßt sich vielleicht erklären aus der Geschichte des Kollegiums der römischen Pontifices seit dem Ende des 3. Jahrhunderts. Als Kaiser Aurelian (270–275) für die Priester des von ihm eingeführten Sol Invictus-Kultes den Namen *pontifices Solis* beanspruchte, nannten sich die alten Pontifices aus Gründen der Abgrenzung *pontifices maiores* und *pontifices Vestae*²²⁵. Der vor 350 n. Chr.

offenbar nicht belegte Titel der *pontifices Vestae*²²⁶ bestätigt die zentrale Bedeutung der Göttin Vesta im 4. Jahrhundert und erinnert zugleich daran, daß zu den priesterlichen Funktionen der römischen Pontifices auch die Aufsicht über die Vestalinnen gehörte²²⁷. Mit den *pontifices universi templorum* könnte der Autor der Actus Silvestri also die alten römischen Pontifices gemeint haben, die sich spätestens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts *pontifices Vestae* nannten.

Aus der Sicht des 4. Jahrhunderts läßt sich auch das kurze Gespräch erklären, in dem Konstantin mit Silvester darüber berät, ob dem Antrag der römischen Pontifices auf Wiederzulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen stattgegeben werden dürfe²²⁸. Silvester beantwortet diese Frage nicht direkt, sondern konstruiert einen der Situation des Kaisers vergleichbaren Fall aus dem militärischen Bereich, den Konstantin beurteilen soll. Dabei geht es um das Verhalten eines Soldaten, der zuläßt, daß gegen die Rechte des Kaisers einer Anordnung seines Feindes, des Tyrannen, Folge geleistet wird. Zur Rechtfertigung seines Verhaltens könnte dieser Soldat darauf hinweisen, daß er ja nicht selber gegen die Rechte des Kaisers handelt. Gleichwohl ist zu fragen, ob er sich nicht trotzdem schuldig macht, weil er durch sein Verhalten einen Dritten nicht daran hindert, gegen die Interessen des Kaisers zu handeln. Konstantins Urteil über das Verhalten des Soldaten ist eindeutig: Tod durch Schwert oder Feuer. Der gleichen Strafe verfällt nach Meinung Silvesters beim *rex caelestis* auch derjenige, der zuläßt, daß gegen den Willen Gottes der Wille des ‚Gottesfeindes‘²²⁹ erfüllt wird. Daß Konstantin den Antrag der Pontifices ablehnen soll, geht klar aus dieser Analogie hervor. Die Form, in der dem Kaiser die Ablehnung nahegelegt wird, bedarf allerdings der Erläuterung. So ist zu fragen, warum der Autor der Actus Silvestri nicht klar und deutlich sagt, daß ein christlicher Kaiser den Antrag auf Wiederzulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen ablehnen muß. Die eher zurückhaltende Antwort Silvesters auf Konstantins Frage, ob der Drachenkult in der gewohnten Weise wieder stattfinden dürfe, läßt sich mit Hilfe einer anderen Erzählung der Actus Silvestri erklären. In dieser Erzählung wird berichtet, wie Konstantin nach seiner im Lateran erfolgten Taufe sich darum bemüht, auch die römischen Senatoren für das Christentum zu gewinnen²³⁰. Als keiner der Senatoren dem Beispiel des Kaisers folgen und zum christlichen Glauben übertreten will, bewahrt diese das Eingreifen Silvesters vor dem Zorn des Kaisers²³¹. Konstantin versucht daraufhin, die in der Basilica Ulpia des Trajansforums versammelten Senatoren durch eine im Stil christlicher Apologeten gehaltene Rede vom Aberglauben der heidnischen Bilderreligion abzubringen. Das gleichfalls anwesende Volk von Rom fordert nach dieser Rede durch Akklamationen die Schließung der Tempel, die Vertreibung der Tempelpriester (*sacerdotes templorum*) und das sofortige Aufhören der heidnischen Kultopfer²³². Konstantin selbst mäßigt jedoch die ungestümen Forderungen des Volkes durch eine weitere Ansprache, in deren Verlauf er allgemeine Glau-

bens- und Kultfreiheit proklamiert²³³. Diese Proklamation findet die begeisterte Zustimmung der heidnischen und der christlichen Bevölkerung Roms, weil niemand zur *cultura Christi* gezwungen, aber auch niemand an ihrer Ausübung gehindert wird²³⁴.

Zwischen der Bekehrungsszene in der Basilica Ulpia des Trajansforums und dem Gespräch, in dem Konstantin mit Silvester den Antrag der römischen Pontifices auf Wiedenzulassung der *cultura draconis* berät, besteht ein innerer Zusammenhang, der die Haltung des Autors der *Actus Silvestri* gegenüber den heidnischen Kulturen deutlich werden läßt. Der Übertritt zur christlichen Religion soll nicht durch kaiserliche Anordnung erzwungen, sondern in freier Entscheidung von den Senatoren vollzogen werden. Die *cultura Christi* ist freiwillig²³⁵. Den römischen Senatoren wird die Möglichkeit zugestanden, bei ihrem alten Glauben zu bleiben und auch weiterhin die heidnischen Kulte zu vollziehen, ohne deshalb beim Kaiser in Ungnade zu fallen. Den Antrag der römischen Pontifices auf Wiedenzulassung der von den Vestalinnen betreuten *cultura draconis* dagegen soll Konstantin auf Anraten Silvesters ablehnen. Die in beiden Maßnahmen zum Ausdruck kommende Haltung ist nur scheinbar inkonsequent. Das Nebeneinander von Toleranz und Intoleranz macht vielmehr deutlich, daß der Autor der *Actus Silvestri* unterscheidet zwischen der privaten Ausübung heidnischer Kulte und ihrer offiziellen Duldung und Förderung durch einen christlichen Kaiser. Daß eine solche Unterscheidung noch in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts möglich gewesen sein soll, ist schwer vorstellbar. Wenn man also dem Autor der *Actus Silvestri* nicht einfach einen Anachronismus unterstellen will, ist es notwendig, W. Levisons Datierung der ältesten Fassung A (1) des Textes in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zu revidieren²³⁶.

Die in der Fassung A (1) der *Actus Silvestri* zum Ausdruck kommende Einstellung gegenüber den heidnischen Kulturen erinnert an Argumente, die in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts geäußert worden sind im Zusammenhang mit der bekannten Kontroverse um den Victoria-Altar der römischen Senatskurie²³⁷. Gegenstand dieser Auseinandersetzung waren nicht allein die Rückführung des Altars der Victoria in das Senatsgebäude am Forum Romanum und die Wiedenzulassung einer seit der Zeit des Augustus die Senatssitzungen eröffnenden kultischen Handlung. Es ging vielmehr auch darum, die seit den Maßnahmen Kaiser Gratians gegen die Heiden zu Beginn der 80er Jahre immer stärker werdende Privatisierung der staatlichen Kulte aufzuhalten und rückgängig zu machen. In diesem Zusammenhang wurde die Frage diskutiert, ob ein christlicher Kaiser heidnische Kulte überhaupt zulassen oder sogar öffentlich fördern durfte. Die Meinung der heidnischen Senatoren, daß die Erhaltung und offizielle Anerkennung der Staatskulte für das Wohl des Reiches unverzichtbar seien, wurde vom römischen Stadtpräfekten Symmachus in seiner berühmten gewordenen *Relatio* des Jahres 384 Kaiser Valentinian II. in Mailand vorge-

tragen²³⁸. Symmachus setzte sich nicht nur für die Wiederaufstellung des Victoria-Altars im Sitzungssaal des römischen Senats ein, sondern bat den Kaiser zugleich darum, den heidnischen Priesterkollegien und insbesondere den Vestalinnen die für den Vollzug ihrer Kulte notwendige finanzielle Unterstützung auch weiterhin zu gewähren²³⁹. Die Argumente der Relatio verfehlten ihre Wirkung beim christlichen Kaiser und seiner Umgebung nicht, und man war nahe daran, den Forderungen des Symmachus nachzugeben²⁴⁰. Deshalb sah sich Bischof Ambrosius von Mailand veranlaßt, sofort Stellung zu nehmen und nicht zu warten, bis er den Text der Relatio des Symmachus in Händen hatte²⁴¹.

In seiner ersten Stellungnahme bringt Ambrosius gegen den Antrag des Symmachus Einwände vor, die für das Verständnis der Actus Silvestri aufschlußreiche Hinweise bieten. Ambrosius schreibt in seinem Brief an den Kaiser: „Keinem geschieht ein Unrecht, wenn der allmächtige Gott den Vorrang hat. Auch Symmachus hat seine Meinung. Ihr zwingt keinen, gegen seinen Willen etwas zu verehren, was er nicht will. Aber dies muß auch Euch erlaubt sein, Kaiser, und jeder muß es hinnehmen, wenn er dem Kaiser nicht entreißen kann, worüber er sich sehr erregen würde, wenn es der Kaiser ihm entreißen wollte. Selbst den Heiden pflegt die Freundschaft eines Menschen zu mißfallen, der seinen Glauben verleugnet; denn frei soll jeder die ehrliche Überzeugung seines Herzens verteidigen und bewahren.“²⁴² Auch wenn der Mailänder Bischof hier aus aktuellen Gründen von seinen sonstigen Anschauungen abweicht²⁴³, die Argumente seines ersten Briefes an Valentinian II. sind denjenigen sehr ähnlich, mit denen Konstantin in den Actus Silvestri den römischen Senatoren persönliche Glaubens- und Kultfreiheit zugesteht²⁴⁴. In seinem zweiten, nach dem Erhalt der Relatio des Symmachus geschriebenen Brief an Valentinian läßt Ambrosius dann erkennen, daß für ihn die Zulassung oder Förderung der heidnischen Kulte durch einen christlichen Kaiser undenkbar war²⁴⁵. Der Mailänder Bischof verzichtet darauf, sich mit dem falschen Glauben der Heiden auseinanderzusetzen. Ihm geht es in seinem Brief allein um die Widerlegung der Relatio des Symmachus²⁴⁶. Die dabei von Ambrosius gegen die Rückführung des Victoria-Altars geltend gemachte Auffassung entspricht derjenigen, mit der in den Actus Silvestri Konstantin nahegelegt wird, den Antrag der römischen Pontifices auf Wiederezulassung der *cultura draconis* abzulehnen. Für Ambrosius unterliegt der christliche Kaiser der *lex propria christianorum*²⁴⁷, die jegliche Teilnahme an heidnischen Kulturen verbietet. Gegen dieses Verbot verstößt der Kaiser auch dann, wenn er die Rückführung des Victoria-Altars erlaubt und so die christlichen Senatoren zur Teilnahme an der die Senatssitzungen eröffnenden heidnischen Kulthandlung zwingt: „Keiner beruhige sich damit, daß er nicht anwesend ist. Wer sich dem Denken der Heiden anschließt, ist eher anwesend als einer, der ihnen vor die Augen kommt. Die geistige Einheit zählt mehr als die persönliche Begegnung. Ihr seid die Vorgesetzten des Senats, und Ihr beruft ihn ein, auf Eue-

ren Befehl tritt er zusammen.“²⁴⁸ Ähnlich hatte Ambrosius auch in seinem ersten Brief gegen einen positiven Bescheid auf den Antrag des Symmachus argumentiert: „Wer immer dazu rät, der opfert schon, und ebenso, wer dies beschließt.“²⁴⁹

Ambrosius und der Autor der *Actus Silvestri* vertreten in der Frage der offiziellen Duldung und Förderung der heidnischen Kulte die gleiche Auffassung. Für einen christlichen Kaiser sind Konzessionen dieser Art nicht erlaubt. Die von Ambrosius an die Adresse Valentinians II. gerichtete Warnung ist jedoch energischer und vor allem konkreter als der Rat Silvesters an Konstantin. Der Mailänder Bischof droht für den Fall, daß der Kaiser sich nicht überzeugen läßt, mit dem Kirchenbann²⁵⁰. Silvester führt Konstantin zwar auch die Strafe vor Augen, die der Kaiser bei der Wiederzulassung der *cultura draconis* von Gott zu erwarten hat. Trotzdem soll Konstantin nicht in erster Linie durch solche Drohung dazu veranlaßt werden, den Antrag der römischen Pontifices abzulehnen. Die Entscheidung des Kaisers soll sich vielmehr an dem allgemeingültigen, ethischen Grundsatz orientieren, daß derjenige, der Unrecht zuläßt, sich genauso schuldig macht wie derjenige, der Unrecht tut. Ziel des in der Form behutsamen, in der Sache jedoch eindeutigen Rates, den Silvester Konstantin auf seine Anfrage gibt, ist es also nicht, dem Kaiser zu drohen, sondern ihn zu überzeugen.

Die in den *Actus Silvestri* geschilderte fiktive Beratung zwischen Konstantin und Silvester über den Antrag der römischen Pontifices weist Bezüge zur historischen Wirklichkeit auf, wenn man sie mit dem Streit um den Victoria-Altar der römischen Senatskurie vergleicht. Dieser Vergleich macht darüber hinaus deutlich, daß zwischen der von Konstantin den Senatoren zugestandenen Glaubens- und Kultfreiheit und der von Silvester befürworteten Ablehnung des Antrags der Pontifices kein Widerspruch besteht, wenn man beide Maßnahmen aus der Sicht des ausgehenden 4. Jahrhunderts interpretiert. Die zwischen Ambrosius und Symmachus umstrittene Trennung von christlich gewordener Staatsführung und heidnischem Staatskult betraf zunächst nur die Stellung des Kaisers gegenüber der bis kurze Zeit vorher offiziell geförderten heidnischen Religion. Das persönliche Bekenntnis des einzelnen und der private Kultvollzug waren davon vorerst noch nicht unmittelbar betroffen. Konstantin mußte in den *Actus Silvestri* die Wiederzulassung der *cultura draconis* ablehnen, weil sie die offizielle Duldung eines heidnischen Kultes bedeutet hätte. Solcher Duldung war seit Kaiser Gratians Verzicht auf den Titel eines Pontifex maximus auch rechtlich jegliche Grundlage entzogen²⁵¹. Als Pontifex maximus war der römische Kaiser, der Amt und Titel seit der Zeit des Augustus innehatte, nicht nur allgemein oberste Instanz in Fragen des heidnischen Kultes gewesen, sondern auch unmittelbarer Vorgesetzter der Vestalinnen²⁵². Ebenfalls seit der Zeit des Augustus waren die Göttin Vesta und der Dienst ihrer Priesterrinnen in besonderer Weise mit dem Geschick des römischen Kaisers verbunden²⁵³. Das erklärt die Sonderstellung der Vestalinnen, die auch nach

dem Verzicht christlicher Kaiser auf Amt und Titel eines Pontifex maximus erhalten geblieben ist bis zum Ende des 4. Jahrhunderts²⁵⁴. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum in den Actus Silvestri die römischen Pontifices ihren Antrag auf Wiederezulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen nicht etwa an Silvester selbst, sondern an Konstantin stellen. Denn als römischer Kaiser mußte dieser nicht nur allgemein am Wohl der Bürger der Stadt interessiert sein, sondern war er zugleich auch zuständig für einen dieses Wohl garantierenden Kult, zumal wenn es sich dabei um einen von den Vestalinnen betreuten Kult handelte. In den Actus Silvestri wird diese Zuständigkeit Konstantins, der selber noch Pontifex maximus gewesen ist²⁵⁵, allerdings aus der Sicht des ausgehenden 4. Jahrhunderts beschrieben. Weil christliche Kaiser nach Gratian Amt und Titel nicht mehr führten, wird in den Actus Silvestri auch Konstantin nicht mehr als Pontifex maximus angesprochen. Daß die Probleme, die für christliche Kaiser mit diesem Amt verbunden waren, auch nach Gratians Verzicht noch weiter bestanden, zeigt der Streit zwischen Symmachus und Ambrosius. Darauf deutet auch der Beginn der Erzählung von Silvesters Drachensieg hin. Den Antrag auf Wiederezulassung der *cultura draconis* stellen nicht irgendwelche Kulddiener, sondern die römischen Pontifices, denen historisch die Aufsicht über die Vestalinnen oblag und die sich selbst im 4. Jahrhundert *pontifices Vestae* nannten. Nicht allein solche Details beweisen die Nähe der Erzählung von Silvesters Drachensieg zur historischen Wirklichkeit des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Wirklichkeitsnähe spricht auch aus dem Zögern des Kaisers, den Antrag der Pontifices abzulehnen. Dies wird erneut deutlich beim Vergleich mit der historischen Situation des Jahres 384. Die verständlichen Zweifel Kaiser Valentinians II. und des Mailänder Hofes, ob die Ablehnung der Forderungen des Symmachus vertretbar war, wurden ausgeräumt durch das entschiedene Eingreifen des Ambrosius. In gleicher Weise ist auch Konstantin bei seiner Antwort auf die *suggestio* der römischen Pontifices auf den Rat des christlichen Bischofs angewiesen. Ganz im Sinne des Ambrosius, für den der christliche Kaiser ein ‚Soldat Christi‘ ist²⁵⁶, weist Silvester darauf hin, daß Konstantin, auch wenn er nicht selber am Vollzug der *cultura draconis* der Vestalinnen teilnimmt, schon durch die bloße Wiederezulassung dieses Kultes den *rex caelestis* hintergeht und deshalb von Gott wie ein untreuer Soldat durch Schwert oder Feuer bestraft werden muß.

Der Autor der Actus Silvestri hat mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg für die von ihm bereits vorgefundene Tradition der *cultura draconis* der Vestalinnen einen literarischen Kontext geschaffen, der konstantinische Vergangenheit als Abbild der Gegenwart des ausgehenden 4. Jahrhunderts darstellt. Aus seiner Absicht, zu Vorstellungen und Fragen dieser Zeit Stellung zu nehmen, erklärt sich wohl auch jenes Gesetz, das Konstantin im Anschluß an Silvesters Drachensieg öffentlich in allen großen Städten des Reiches verkündet haben soll²⁵⁷. Dieses Gesetz, dessen Inhalt wegen

schwieriger Textprobleme in der handschriftlichen Überlieferung hier nicht ausführlicher behandelt werden kann, enthält nämlich keine einzige Aussage, die man spezifisch christlich nennen kann²⁵⁸. Nach Silvesters Sieg über den römischen Drachen hätte man eigentlich ein klares Bekenntnis des Kaisers zur *cultura Christi* erwartet, für die Konstantin in den Actus Silvestri die römischen Senatoren in der Basilica Ulpia des Trajansforums zu gewinnen suchte. Statt dessen erfolgt jedoch in dem nach Silvesters Drachensieg verkündeten Gesetz die Aufforderung des ganzen römischen Erdkreises *ad culturam summi dei*. Die Ausführungen über Wesen und Wirken des höchsten Gottes sind dabei so allgemein gehalten, daß selbst Heiden sich seiner von Konstantin geforderten Verehrung hätten anschließen können²⁵⁹. Theologisch bleibt Konstantins Gesetz weit zurück hinter den Ergebnissen der Disputation Silvesters mit den zwölf Juden, die mit einem Bekenntnis der Stadt Rom und des ganzen römischen Erdkreises zu der von Silvester verkündeten *fides catholica* geendet hatte²⁶⁰. Außerdem enthält der Text des Gesetzes keine inhaltlichen Bezüge zur Erzählung von Anlaß und glücklichem Ausgang des Drachenkampfes. Die Bedeutung und die Funktion des Gesetzes lassen sich demnach nicht textimmanent erklären, sondern weisen über den unmittelbaren Erzählzusammenhang hinaus. Konstantin begründet sein öffentliches Eintreten für die *cultura summi dei* mit seiner Stellung als *pater patriae*²⁶¹. Diese Stellung verpflichtete ihn nicht nur zur Sorge für die *res publica*, sondern auch zur Verwirklichung des allen Menschen geziemenden *cultus divinae pietatis*. Der Titel des *pater patriae* gehörte – wie der des Pontifex maximus – seit der Zeit des Augustus zur Titulatur der römischen Kaiser²⁶². Als ‚Vater des Vaterlandes‘ waren dem christlichen Kaiser nicht nur die christlichen, sondern auch die heidnischen Bürger der Stadt und des Reiches anvertraut. Aus dem Gedanken solcher Verantwortung ließe sich der Tenor des von Konstantin anlässlich der Befreiung Roms vom Kult und Gift des Drachen verkündeten Gesetzes erklären. Mit seinen Ausführungen über den *summus deus* sollten offenbar jene heidnischen Kreise Roms angesprochen werden, die Ende des 4. Jahrhunderts noch zögerten, zum christlichen Glauben überzutreten.

Wenn Konstantins fiktive *adhortatio ad culturam summi dei* eine über den Text der Erzählung von Silvesters Drachensieg hinausgehende Funktion gehabt hat, wird man annehmen dürfen, daß ihre Ausführungen der römischen Aristokratie gegolten haben, die in neuplatonisch geformter Frömmigkeit am überkommenen Glauben festhielt. In diesem Falle ist es auch kein Zufall, daß gerade dem Versuch der Bekehrung des römischen Senats in den Actus Silvestri eine eigene Erzählung gewidmet ist. Dort begründet Konstantin die den Senatoren auch weiterhin zugestandene Freiheit in der Wahl des Glaubens und der Religion mit den Worten: *Inter divina humanaque servitia hoc interest, ut humana servitia coacta sint, divina autem voluntaria comprobentur. Deus enim qui mente colitur et sincero hominis veneratur affectu, spontanea eius debet esse cultura. In hoc enim apparet, quia verus deus*

*est, quod per tanta saecula contemptoribus suis non iratus finem imposuit, sed propitium se esse, qui eum colebat, demonstravit indulgendo crimina et salutem animabus et corporibus conferendo*²⁶³. Niemand darf deshalb gegen seine eigene Überzeugung zum Glaubenswechsel gezwungen werden. Die gleiche tolerante Haltung wird auch in der Erzählung von Silvesters Drachensieg deutlich. Auch wenn Konstantin, um seiner Aufforderung Nachdruck zu verleihen, das über den ganzen Erdkreis verbreitete Ansehen seiner Herrschaft einsetzt, soll doch niemand zur *cultura summi dei* gleichsam durch gesetzliche Verfügung gezwungen werden. Der Kaiser versucht vielmehr unter Hinweis auf das vielfältige Wirken des *summus deus* in der Welt die Römer davon zu überzeugen, daß der Schutz der Stadt und des Reiches gewährleistet ist, wenn der ganze *orbis Romanus* diesen Gott verehrt. Denn die Verehrung des allmächtigen und unsterblichen Gottes werde dazu führen, daß Kriege und Niederlagen von den Menschen abgewendet werden und daß in Zukunft niemand mehr mit dem Schwert zu kämpfen oder Hungersnot zu erleiden habe. Der höchste Gott werde vielmehr, durch fromme und religiöse Verdienste bewogen, den Römern für alle Zeit ewigen Frieden und unermeßlichen Überfluß an Freuden gewähren²⁶⁴. Diese Bemerkungen, mit denen Konstantins Gesetz fast wie ein *sermo* endet, zeigen nicht nur allgemein die Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Sie erhalten vielmehr zugleich konkrete Aktualität angesichts der historischen Wirklichkeit des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Denn gerade in dieser Zeit ist von heidnischer Seite häufig gegen die christliche Religion der Vorwurf geäußert worden, daß für die Kriege und Hungersnöte, unter denen die Römer vor allem seit der Niederlage gegen die Goten bei Adrianopel im Jahre 378 zu leiden hatten, allein die Abwendung von der überkommenen Religion verantwortlich sei²⁶⁵.

Die Erzählung von Silvesters Drachensieg gehört einer Zeit an, in der die alten Traditionen noch lebendig waren und die neue Religion der Christen sich noch nicht endgültig durchgesetzt hatte. Als Zeit ihrer Entstehung kommen deshalb die beiden letzten Jahrzehnte des 4. oder das erste Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts in Frage. Wie F. Heinzberger gezeigt hat, war es für die heidnische wie für die christliche Apologetik auch dieser Jahrzehnte noch charakteristisch, daß man sich gegenseitig Mißernten, Hungersnöte, Naturkatastrophen und Kriege vorhielt²⁶⁶. Der Autor der *Actus Silvestri* versucht ohne Polemik Stellung zu nehmen zu der seine Zeit bedrängenden Frage, wer das Wohl der Stadt und des Reiches besser zu sichern vermochte, die alten Götter der Römer oder der Gott der Christen. Die Antwort, die in Konstantins Gesetz und in der Erzählung von der Bekehrung des römischen Senats gegeben wird, zeugt von einer unerschütterlichen Sicherheit des Glaubens an den christlichen Gott bei gleichzeitiger Toleranz gegenüber denjenigen, die sich lieber dem Schutz der alten Götter anvertrauen wollten. Daß diese Haltung auch nach der Einnahme Roms durch Alarich im Jahre 410 noch vertretbar gewesen wäre, erscheint zweifelhaft. Man

könnte deshalb dieses Jahr als Terminus ‚ad quem‘ für die Entstehung der Erzählung von Silvesters Drachensieg annehmen. Ihre Datierung ans Ende des 4. Jahrhunderts ist nicht unmöglich. Denn in dieser Zeit konnte sich angesichts der noch vorhandenen Bedeutung des Vestakultes und der Vestalinnen am ehesten die Notwendigkeit ergeben, eine Vorstellung zu überwinden, der zufolge die *salus* der Bürger Roms nur dann gesichert war, wenn an den Kalenden eines jeden Monats die *virgines sacrae in templo Vestae* dem die Stadt schirmenden Drachen ein Speiseopfer aus Weizenmehl darbrachten²⁶⁷.

Im ‚Carmen ultimum‘ wird die *cultura draconis* der Vestalinnen als ein *vanus timor* kritisiert²⁶⁸. Auch die Erzählung von Silvesters Drachensieg will die Bürger Roms von der falschen Vorstellung befreien, das Wohl der Stadt sei abhängig vom allmonatlichen Vollzug des Drachenkultes. Der Autor der *Actus Silvestri* begnügt sich nicht damit, ein imaginäres Ereignis der Vergangenheit zu erzählen, dessen glücklicher Ausgang die *cultura draconis* überflüssig machte. Er nimmt vielmehr gleichzeitig zu Fragen und Problemen Stellung, die noch am Ende des 4. Jahrhunderts die Auseinandersetzung des Christentums mit den antiken Religionen bestimmten. Seine Erzählung mußte nicht zuletzt deshalb für Zeitgenossen so glaubwürdig erscheinen, weil sie in ihr leicht ein Abbild der eigenen Gegenwart erkennen konnten. Die Wirkung, die diese Erzählung in späteren Jahrhunderten gehabt hat, läßt sich jedoch nicht durch solche Gegenwartsbezüge erklären, sondern geht zurück auf die Art, wie die Bezwingung des Drachen vom Forum Romanum geschildert wird. Weil dieser Drache in christlicher Umdeutung zu einem von Natur aus todbringenden Untier geworden war, konnte Rom nicht mehr *tutela draconis* im positiven Sinn des Wortes sein. Die Bürger der Stadt mußten jetzt vielmehr vor dem Wüten des Untiers geschützt werden. Daß die *cultura draconis* der Vestalinnen diesen Schutz wirksam gewähren konnte, wird von Silvester bestritten. Sein Versprechen, den Drachen selbst unschädlich zu machen, führt jedoch nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, zur Tötung des Untiers. Statt dessen gibt der Apostel Petrus während einer nächtlichen Vision Silvester den Auftrag, den Drachen lediglich durch Bann in seiner Höhle festzusetzen. Das Drachenmaul soll mit einem dreifach gewundenen Hanfseil zugebunden und mit dem darüber auf Wachs angebrachten Zeichen des Kreuzes gesiegelt werden²⁶⁹. Daß der Drache sich nicht aus diesen Fesseln befreien kann, garantiert die von Silvester zu sprechende Bannformel: *Iesus dominus natus ex spiritu sancto et Maria virgine crucifixus est et sepultus, resurrexit et ascendit in caelos, sedet nunc ad dexteram patris, hic venturus est iudicare vivos et mortuos; exspecta eum fixus in isto loco usque dum veniat*²⁷⁰.

Der eigentliche Bannspruch wird eingeleitet durch eine auf zentrale christologische Aussagen reduzierte Kurzformel des Symbolums²⁷¹. Der darin angesprochene Herr Jesus garantiert bis zu seiner Wiederkunft die Unschädlichkeit des Drachen. Die Anklänge an Motive der Apokalypse

sind nicht zu übersehen²⁷². Gleichwohl identifiziert der Autor der *Actus Silvestri* den römischen Drachen nicht mit dem großen Drachen der Apokalypse, *qui est diabolus et Satanas*²⁷³. Denn das von Silvester zu bannende Untier ist nicht Satan selbst, sondern ein Drache, *in quo habitat satanas*²⁷⁴. Im Gegensatz zum Drachen der Apokalypse befindet sich der römische Drache bereits im Innern der Erde²⁷⁵. Deshalb tritt Silvester auch nicht, wie A. Graf meinte²⁷⁶, an die Stelle des Engels der Apokalypse, der den großen Drachen fesselt und in einen Abgrund wirft. Der Bezug zur Apokalypse besagt zunächst nur, daß von Silvesters Befreiungstat eine ähnliche Wirkung ausgehen sollte wie vom Eingreifen des apokalyptischen Engels, der den großen Drachen auf tausend Jahre festsetzte²⁷⁷. Auch hier sind die Details der Erzählung aufschlußreicher als der mögliche Symbolgehalt des Erzählten. Sie zeigen nämlich, daß es um die Überwindung eines konkreten, real gedachten Drachen geht. Wenn der Apostel Petrus Silvester auffordert, allein durch die Eucharistie gestärkt zum Drachen hinabzusteigen²⁷⁸, wird damit eine tiefsinnige Beziehung hergestellt zum Speiseopfer aus Weizenmehl, das die Vestalinnen allmonatlich bei ihrem rituellen Abstieg dem Drachen darbringen sollten. Die gleiche Beziehung zeigt die Anweisung des Petrus, Silvester solle nach dem Wiederaufstieg vom Drachen sich durch ein Brot, das der Apostel für ihn in seiner *Confessio* bereithält, von den schädlichen Auswirkungen des giftigen Drachenatems befreien²⁷⁹. Dieses Brot vereinigte in sich offenbar die Wirkung eines Heilbrotes (*eulogia*) und einer Berührungsreliquie (*brandeum*)²⁸⁰. Eucharistisches Brot als Stärkung und Heilbrot zur Entgiftung unterstreichen zugleich die konkret gedachte Gefahr, der sich Silvester aussetzte und die dann die beiden von den römischen Pontifices zur Kontrolle mitgeschickten Magier zu Boden warf²⁸¹.

Die Einzelheiten und die Dramatik der Erzählung von Silvesters Drachensieg weisen nicht allein auf den Motivkreis der Apokalypse hin. Sie erinnern vielmehr auch an die in der Antike und im Mittelalter weitverbreiteten Vorstellungen eines *Descensus* in die Unterwelt²⁸². Deshalb wird auch nicht zu Beginn der Erzählung, sondern erst in dem Augenblick, als Silvester zum Drachen hinabsteigt, dessen Höhle etwas genauer beschrieben. Zu dieser Höhle führten 150 Stufen hinab, und ihren Eingang bildeten eherne Tore²⁸³. Stufen und eherne Tore gehören zum Motivkreis eines *Descensus*²⁸⁴. Den Toren gilt eine zweite Bannformel, die Silvester bei ihrer Schließung spricht und die wieder auf apokalyptische Motive hindeutet: *In nomine domini nostri Iesu Christi non aperies draco istas portas, donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem*²⁸⁵. Auch die zweite Bannformel zielt also nicht auf die Vernichtung oder Vertreibung des Drachen. Er soll vielmehr in seiner Höhle eingeschlossen bleiben, bis der Herr Jesus Christus kommt, die Welt durch Feuer zu richten. In diesem Punkt erinnert die Erzählung von Silvesters Drachensieg an die tausendjährige Gefangenschaft des mit Satan gleichgesetzten Drachen der Apokalypse. Was mit dem

römischen Drachen am Ende der Zeiten geschehen wird, ob er wie der apokalyptische Drache noch einmal für kurze Zeit freigelassen werden muß, um dann endgültig durch Feuer vernichtet zu werden²⁸⁶, wird nicht gesagt. Silvesters Drachensieg ist keine zeitliche Vorwegnahme des apokalyptischen Endkampfes, sondern eine Descensusstat zur Befreiung der Stadt Rom. Daß der römische Drache nicht getötet wird, unterscheidet diese Descensusstat auch von antiken Parallelen²⁸⁷. Es ist deshalb zu vermuten, daß die Erzählung von Silvesters Drachensieg sich orientiert hat am bedeutendsten christlichen Descensus überhaupt, an Christi Höllenfahrt und Sieg über die Mächte der Unterwelt.

Ausgangspunkt der von vielen Erzählungen ausgemalten Vorstellung vom Descensus Christi in die Unterwelt ist die liturgische Erinnerung der Heilstaten des Erlösers gewesen. Zu dieser Erinnerung gehörte schon lange vor der Einführung des Satzes *descendit ad inferos* ins christliche Glaubensbekenntnis die Überzeugung, daß Christus zwischen Tod und Auferstehung in die Hölle hinabgestiegen sei und dort die Mächte der Unterwelt besiegt habe²⁸⁸. Als Bestandteil des Symbolums ist Christi ‚Descensus ad inferos‘ erst etwa ab der Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugt²⁸⁹. Ebenfalls seit dem 4. Jahrhundert ist das Anwachsen des christlichen Interesses an einer wirkungsvollen Schilderung der Höllenfahrt Christi zu beobachten²⁹⁰. Die außerordentliche Wirkung des Descensus Christi zeigte sich auch darin, daß nicht nur dem Erlöser selbst der Sieg über die Mächte der Unterwelt zugeschrieben wurde, sondern daß auch Apostel, Martyrer und Heilige diese Heilstat Christi wiederholen konnten²⁹¹. Silvesters Sieg über den Drachen vom Forum Romanum läßt sich als eine solche Wiederholung des Descensus Christi verstehen²⁹². Der dabei bezwungene Gegner ist allerdings nicht Satan selbst, sondern der real gedachte römische Drache als ein in Satans Diensten stehendes Untier.

Zur Wirkungsgeschichte der Vorstellung von Christi Höllenfahrt gehörten auch Zaubersprüche, in denen der Bericht über die Heilstaten des Erlösers und vor allem über seinen siegreichen Descensus als „Analogiezauber gegen Satan und die ihm unterstellten Dämonen“²⁹³ diente. In solchen Zaubersprüchen wirkte die Liturgie weiter, deren Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi ja ebenfalls nicht bloßes Gedenken oder erinnerndes Reproduzieren, sondern realer Vollzug der Handlungen des Erlösers und dadurch Erneuerung ihrer Heilswirkungen ist²⁹⁴. Vor diesem Hintergrund läßt sich die Funktion des Symbolums erklären, das in der von Silvester benutzten Bannformel dem eigentlichen Bannspruch *expecta eum* (sc. *Iesum dominum*) *fixus in isto loco usque dum veniat* vorausgeht. Dieses Symbolum stellt eine kurze Epiklese zur Bekräftigung des Bannspruchs dar. Genannt werden jene Heilstaten Christi, in denen die Macht des aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria geborenen Erlösers am wirkungsvollsten zum Ausdruck gekommen ist. Auf die erwartete Dauer der Bannwirkung weisen das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Wiederkunft Christi als

Richter über Lebende und Tote hin. Die Erlösung selbst wird angesprochen in dem *crucifixus est et sepultus, resurrexit et ascendit in caelos*. Zwar fehlt neben der ausdrücklichen Erwähnung des Todes auch der Hinweis auf den siegreichen Descensus Christi²⁹⁵. Aber wie das Gedächtnis des Leidens den Tod mitbegreift, so schließt das Gedächtnis der Auferstehung den siegreichen Descensus ein als „Bindeglied zwischen passio und resurrectio“²⁹⁶. Die im Symbolum von Silvester beschworene Macht Christi, die einst über Hölle und Tod gesiegt hat, soll den die Bürger Roms bedrohenden Drachen überwinden und in seiner Höhle festsetzen bis zur Wiederkunft des Gottessohnes. Die mit dem Aussprechen dieses Symbolums verbundene Wirkung sollte also diejenige eines Analogiezaubers sein²⁹⁷. Nicht zufällig schicken ja auch die römischen Pontifices *magi* als Beobachter hinter Silvester her. Da diese Magier jedoch vor dem giftigen Drachenatem nicht geübt sind, werden sie beim Erreichen der Drachenhöhle von Atemnot zu Boden gestreckt. Nach ihrer Errettung durch Silvester verbrennen die Magier vor den Augen des ganzen Volkes und der anwesenden Pontifices die *codices maleficiorum suorum*²⁹⁸.

Der Drache vom Forum Romanum war nach seiner Bezwingung durch Silvester weder tot noch endgültig vertrieben. Er lebte weiter auch für diejenigen, die ihn nach Silvesters Descensusstat für gebannt hielten. Mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg endete deshalb nicht die Geschichte des römischen Drachen, sondern begann lediglich ein neues Kapitel dieser Geschichte. Der Glaube an die Existenz des Drachen vom Forum Romanum wurde gewissermaßen zu einer antiken ‚Ablagerung‘ in der durch die Actus Silvestri begründeten christlichen Tradition. Die ‚Wirklichkeit‘ des römischen Drachen wurde vom Autor der Actus Silvestri in einer für die „histoire de l’imaginaire“ bezeichnenden Weise nicht verneint, sondern negativ christianisiert. Auch deshalb ist seine Erzählung vom Drachensieg Silvesters zur Zeit ihrer Entstehung nicht Symbol des Sieges gewesen, den das Christentum im Laufe des 4. Jahrhunderts über die antike Religion errungen hatte. Die Erzählung war vielmehr konkret beteiligt an der letzten großen Auseinandersetzung, die zwischen beiden Religionen in Rom selbst stattgefunden hat.

VI. Die stadtrömische Wirkungsgeschichte der Erzählung von Silvesters Drachensieg bis zum 12. Jahrhundert

Für die Wirkungsgeschichte der durch die Fassung A (1) der Actus Silvestri begründeten Tradition von Silvesters Drachensieg ist das Bedürfnis charakteristisch, die Höhle des Drachen vom Forum Romanum genau lokalisieren zu können. Die Frage nach dem ‚Schauplatz‘ der römischen *cultura draconis* und ihrer Beseitigung durch Silvesters siegreichen Descensus ließ sich ein Jahrhundert nach der Entstehung der Tradition mit dem Text von A (1) offenbar nicht mehr zureichend beantworten. Denn der Autor

der jüngeren Textfassung B (1) lokalisiert die Höhle des Drachen *in monte Tarpeio, in quo est Capitolium collocatum*²⁹⁹, obwohl nachgewiesen werden kann, daß er die Fassung A (1) nicht nur gekannt, sondern in anderen Erzählungen des von ihm verfaßten Textes der Actus Silvestri sogar zitiert hat³⁰⁰. Seine Erzählung von Silvesters Drachensieg weist auch sonst gegenüber dem Text von A (1) deutliche Unterschiede auf. Die *cultura draconis* wird in B (1) nicht mehr von Vestalinnen vollzogen, sondern von *magi cum virginibus sacrilegis*³⁰¹. Die für das Verständnis des Drachenkultes in A (1) wichtige Angabe *omni kalendarum die* als Termin des Speiseopfers ist ersetzt durch ein einfaches *semel in mense*. Das Speiseopfer selbst besteht nicht mehr aus Weizenmehl, sondern wird ebenfalls weniger signifikant umschrieben durch die Bemerkung, daß die Magier und Jungfrauen zum Drachen hinabstiegen *cum sacrificiis et lustris, ex quibus esca poterat tanto draconi inferri*. Überhaupt scheint es sich eher um eine Drachenfütterung zu handeln als um einen Opferritus, denn der in A (1) gegebene Zusammenhang zwischen dem Wegfall des Speiseopfers und dem Wüten des Drachen besteht in B (1) nicht mehr. Dort wird nur gesagt, daß der Drache von Zeit zu Zeit aus seiner Höhle nach oben stieg, zwar nicht hinauskam, aber mit seinem Giftatem die Luft der ganzen Stadt Rom verpestete, weshalb viele Menschen sterben mußten³⁰².

Die Erzählung von Silvesters Drachensieg hat ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung alle Bezüge und Anspielungen auf historische Wirklichkeiten verloren und ist zu einer reinen Geschichte geworden, die wie ein Märchen beginnt mit den Worten: *Erat draco inmanissimus . . .*³⁰³. Ihre gegenüber der Fassung A (1) veränderte Stellung im Gesamttext der Actus Silvestri deutet darauf hin, daß die Erzählung für den Autor der Fassung B (1) auch eine andere Funktion erhalten hat. Sie bildet nicht mehr den Schluß des Textes, sondern steht noch vor der Erzählung über Aussatz, Taufe und Heilung Kaiser Konstantins. Die Folge dieser Umstellung zeigt sich darin, daß Konstantin selbst im Zusammenhang mit Silvesters Drachensieg überhaupt nicht mehr auftritt, weshalb der Erzählung auch das vom Kaiser im Anschluß an Silvesters Drachensieg erlassene Gesetz fehlt. Die Umstellung der Erzählung und die Verkürzung ihres Inhalts lassen sich, was bisher nicht erkannt wurde, auf eine vom Autor der Fassung B (1) selbst mitgeteilte literarische Absicht zurückführen. Nachdem er nämlich – wie der Autor der Fassung A (1), allerdings wesentlich kürzer als dieser – einige die Liturgie und Kirchendisziplin betreffende Anordnungen Silvesters aufgezählt hat, leitet er über zu den in seinem Text unmittelbar nacheinander folgenden Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung mit den Worten: *Sint itaque ista doctrinae paucissima memorata ex multis. Nunc aliqua ex mirabilibus divinis, quae per eum fecerit dominus ad laudem sui nominis, referamus*³⁰⁴. Daß beide Erzählungen in der literarischen Konzeption von B (1) eine Einheit bilden, geht auch aus der Bemerkung hervor, die in B (1) die Folgen des giftigen Drachenatems be-

schreibt: *Ex quo mortalitas hominum et maximus luctus de morte eveniebat infantum*. Von den durch den Drachenatem getöteten Kindern ist nämlich im weiteren Verlauf der Erzählung keine Rede mehr. Der Sinn des Hinweises auf den Tod von Kindern wird aber sofort deutlich, wenn man berücksichtigt, daß in B (1) wie schon in A (1) der Kindermord ein zentrales Motiv der Erzählung von Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung darstellt. Der Autor von B (1) stellt also mit seinem Hinweis eine Beziehung her zwischen den in seinem Text aufeinander folgenden Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung. Für diese Absicht spricht auch die folgende Beobachtung: In B (1) wie in A (1) sind es *pontifices Capitolii*, die dem Kaiser raten, den Aussatz, der in den Actus Silvestri als Strafe Gottes für Konstantins Christenverfolgungen bezeichnet wird, durch ein Bad im Blut gemordeter Kinder zu heilen³⁰⁵. B (1) präzisiert die Aussagen von A (1) noch, wenn die Pontifices dem Kaiser raten *debere piscinam fieri in ipso Capitolio, quae innocentium puerorum sanguine repletur*³⁰⁶. Das Kapitol selbst ist in B (1) also gleichsam das topographische Bindeglied zwischen den Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Aussatz, Taufe und Heilung. Unter dem Kapitol hauste der von Silvester besiegte grausame Drache, der auch viele Kinder tötete; auf dem Kapitol sollte das von den nicht weniger grausamen Pontifices angeratene Bad des Kaisers im Blut gemordeter Kinder stattfinden. Beide Aussagen charakterisieren das römische Kapitol als den Inbegriff des von Christen verabscheuten Götzendienstes der Heiden³⁰⁷. Sie lassen die Absicht des Autors von B (1) erkennen, das Kapitol, das einst bedeutende Kultstätte der Römer war, im Sinne einer christlichen religiösen Topographie zu einem Ort der Feinde Gottes zu machen, der mit einem tödlichen Fluch behaftet war³⁰⁸.

In der Erzählung der Fassung B (1) hat sich die Tradition von Silvesters Drachensieg ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung mit einem genau bezeichneten Ort verbunden und dabei die ursprüngliche religiöse Erlebniswirkung dieses Ortes negativ verändert. Diese wirkungsgeschichtliche Veränderung der Ursprungstradition ist zunächst dadurch zu erklären, daß die Höhle des von Silvester besiegten Drachen in der Fassung A (1) nicht ausdrücklich auf den heiligen Bezirk der Vesta mit dem Tempel der Göttin am Forum Romanum bezogen war. Darüber hinaus war die in A (1) ohne Zweifel intendierte topographische Beziehung zum Vestatempel gefährdet, wenn das Wissen um den Kult der Göttin und den Dienst ihrer Priesterinnen nicht mehr vorhanden war. Dies traf für den etwa hundert Jahre nach dem historischen Ende von Vestakult und Vestalinnen schreibenden Autor der Fassung B (1) der Actus Silvestri offenbar zu. Denn er setzte an die Stelle der *virgines sacrae in templo Vestae* die weniger signifikanten *magi cum virginibus sacrilegis* und beseitigte dadurch den einzigen topographischen Bezugspunkt, den die Höhle des römischen Drachen in der Fassung A (1) hatte. Je weiter sich Traditionen wie diejenige von Silvesters Dra-

chensieg von ihrem Ursprung entfernen, desto wichtiger werden für sie aber ‚Schauplätze‘, an denen die in ihnen erinnerten Ereignisse stattgefunden haben. Auch deshalb wird in der Fassung B (1) der Schauplatz von Drachenkult und Drachensieg genau beschrieben als eine Höhle, die sich im Unterschied zu A (1) im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols befinden sollte.

Die Schilderung des Drachensieges ist auch in der Fassung B (1) durch Motive des Descensus und der Apokalypse geprägt. Die Magier und die gottlosen Jungfrauen steigen allmonatlich statt über 150 über 365 Stufen zum Drachen hinab *quasi ad infernum*³⁰⁹. Die ehernen Tore der Drachenhöhle haben Ringe, in die Silvester auf visionäre Anweisung des Apostels Petrus hin eine Kette einführen soll. Den Schlüssel zur Kette soll er irgendwo vergraben³¹⁰. Kette und Schlüssel erinnern an den Engel der Apokalypse³¹¹. Wie in A (1) soll auch in B (1) der Drache nicht vernichtet werden, sondern bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes in seiner Höhle eingeschlossen sein. Die Silvester von Petrus mitgeteilte Bannformel hat allerdings nicht mehr die Form eines Symbolums, sondern lautet: *Haec dicit apostolus Christi Petrus: Istaе ianuae non aperientur nisi in die iudicii*³¹². Die Wirkung des Banns geht also nicht von einem durch die Erinnerung an Christi Heilstaten evozierten Analogiezauber aus, sondern wird offensichtlich aus der besonderen dem Petrus als Stellvertreter Christi zukommenden Bindegewalt abgeleitet³¹³. Petrus ist hier zum eigentlichen Garanten des Drachensieges geworden, während er in der Fassung A (1) nur als Vermittler des in Christi Namen und mit seiner Macht errungenen Sieges auftrat³¹⁴. Der Kampf gegen den kapitolinischen Drachen gilt in B (1) nicht mehr der Beseitigung einer konkret gedachten *cultura draconis*, sondern dient allgemeiner zur Demonstration der Gottheit Christi gegenüber den Heiden, mit denen Silvester um die Verteidigung der Wahrheit streitet³¹⁵. Auch in diesem Punkt hat sich die Funktion der Erzählung von Silvesters Drachensieg verändert. Ein Jahrhundert nach der Entstehung der Erzählung ist Silvesters siegreicher Descensus in die Unterwelt zum Symbol der Überwindung des Heidentums geworden³¹⁶.

Nach der Veränderung der Ursprungstradition durch die Fassung B (1) der Actus Silvestri läßt sich die Wirkungsgeschichte der Erzählung von Silvesters Drachensieg in der Stadt Rom zunächst nicht weiter verfolgen. Außerhalb Roms wurde Silvesters Drachensieg dagegen zur exemplarischen Heldentat eines christlichen Bischofs, an der sich ähnliche Leistungen messen ließen. So glaubte im späteren 6. Jahrhundert Venantius Fortunatus den Sieg, den Bischof Marcellus von Paris über einen dort hausenden *serpens inmanissimus* errungen haben sollte, höher einschätzen zu können als Silvesters Sieg über den Drachen vom römischen Forum: *Si sanctorum virorum ex factis merita conferantur, miretur Marcellum Gallia dum Roma Silvestrum, nisi hoc distat in opere, quod draconem sigillavit ille iste iactavit*³¹⁷. Für Venantius Fortunatus war der Grund, weshalb Silvester den römischen Dra-

chen nicht vernichtet oder vertrieben, sondern nur gefesselt und in seiner Höhle eingeschlossen hatte, nicht mehr durchschaubar. Seine Auffassung, daß Silvesters Drachensieg von der Heldentat des Marcellus noch übertroffen worden sei³¹⁸, macht deutlich, daß die Erzählung der *Actus Silvestri* ohne ihren konkreten Kontext gewissermaßen nur die typische Geschichte eines christlichen Drachenbezingers darstellte³¹⁹. Ohne einen topographischen Bezug, sei es zum Forum Romanum oder sei es zum Kapitol in Rom, ist die Erinnerung an Silvesters Drachensieg also ein Beispiel für religiöse Denkinhalte, die M. Halbwachs charakterisiert hat als „konkrete Bilder mit der imperativen Kraft und Allgemeinheit von Ideen, oder wenn man will, Ideen, die einzigartige Personen und Ereignisse darstellen“³²⁰.

Ende des 7. Jahrhunderts nennt Aldhelm von Malmesbury unter den *signa miraculorum*, durch die sich Silvesters Ruhm *per omnes Europae provincias* verbreitet hatte, als erste und unmittelbar hintereinander den Sieg über den *letiferus draco* in Rom und Kaiser Konstantins Heilung vom Aussatz durch die Taufe³²¹. Während Venantius Fortunatus wohl nur die Fassung A (1) der *Actus Silvestri* gekannt hat³²², ist die Frage, welchen Text Aldhelm benutzt hat, weniger eindeutig zu beantworten. Er folgt zwar in der Reihenfolge der Erzählungen von Silvesters Drachensieg und Konstantins Heilung vom Aussatz durch die Taufe der literarischen Konzeption der Fassung B (1). Seine Schilderung des Drachensieges weist jedoch Elemente auf, die eher der Fassung A (1) zuzuordnen sind³²³. Venantius Fortunatus und Aldhelm bezeugen in ihren Schriften die Ausstrahlungskraft einer Tradition, deren zwei Versionen für Nicht Römer längst zu einer Einheit verschmolzen gewesen sein mögen³²⁴. Für Römer dagegen verbanden die beiden Versionen die Tradition von Silvesters Drachensieg mit konkreten topographischen Punkten der Stadt. Da wirkungsgeschichtliche Textzeugnisse vor der Mitte des 12. Jahrhunderts nicht erhalten sind, läßt sich nicht mehr genau feststellen, ob und vor allem wo die Römer selbst vor dieser Zeit die Höhle des von Silvester besiegt Drachen lokalisiert haben. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts bezeugen die *Mirabilia urbis Romae* als Schauplatz des Drachensieges die Umgebung des (nicht mehr sichtbaren) Vestatempels zu Füßen des Palatin. Das Kapitol dagegen spielt als Ort der Drachenhöhle erst wieder im 19. Jahrhundert eine Rolle, als die historisch-topographische Erforschung des Forum Romanum auf das Zeugnis der *Actus Silvestri* aufmerksam wurde. Daß die Tradition von Silvesters Drachensieg sich über Jahrhunderte in Rom selbst gehalten haben sollte ohne einen ihren Fortbestand sichernden ‚Schauplatz‘ des Ereignisses, ist schwer vorstellbar. Angesichts des Zeugnisses der *Mirabilia* ist vielmehr zu fragen, ob der in der Fassung A (1) der *Actus Silvestri* überlieferte topographische Bezug sich auch schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts gegenüber der jüngeren Lokalisierung der Drachenhöhle in der Fassung B (1) durchgesetzt hat.

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstand eine zu Silvesters Drachen-

sieg in Konkurrenz tretende neue Tradition, der zufolge Papst Leo IV. im Jahre 847 einen Drachen verjagte, dessen Höhle angegeben wird *iuxta basilicam beatae Luciae martyris, quae in Orphea sita est*, also in der Nachbarschaft der Kirche S. Lucia in Selcis beim Esquilin lag³²⁵. Leos IV. Drachensieg ereignete sich, wie seine Vita im Liber Pontificalis erzählt, anlässlich einer feierlichen Prozession, die am Fest Mariä Himmelfahrt vom Lateran über S. Adriano am Forum Romanum nach S. Maria Maggiore führte und die zu den populärsten christlichen Begehungen im mittelalterlichen Rom gehört hat³²⁶. Der Drache hatte bis zu seiner Vertreibung durch Leo IV. alle, die an seiner Höhle vorbeigingen, durch seinen Pestatem und seinen furchterregenden Anblick getötet. Bemerkenswert an dieser Tradition des 9. Jahrhunderts, deren Spuren sich noch im 12. Jahrhundert in der ‚Prozessionsordnung‘ Benedikts von St. Peter finden³²⁷, ist die Lokalisierung der Drachenhöhle. Sie führt nämlich in die Nachbarschaft des alten Titulus Equitii, jener Kirche also, die spätestens seit dem Ende des 5. Jahrhunderts Ort der Verehrung Silvesters gewesen ist und heute den Namen S. Martino ai Monti führt³²⁸. In dieser alten Kirche befindet sich die älteste erhaltene bildliche Darstellung von Silvesters Drachensieg, die nach J. Wilpert in der Zeit Leos IV. entstanden ist und zu den von diesem Papst in Auftrag gegebenen Ausschmückungen der Kirche gehört hat³²⁹. Das Wandbild ist nicht mehr vollständig erhalten. Es fehlt die rechte untere Ecke, wo nach Wilpert der von Silvester bezwungene Drache abgebildet gewesen sein soll³³⁰. Daß es sich um eine Darstellung von Silvesters Drachensieg handelt, geht hervor aus der beigegebenen Inschrift: + *VBI SC̄S SILVEST(E)R ORE [LIGAT] DRACONE*³³¹. Nach dieser Inschrift zu urteilen, sollte auf dem Bild nicht nur die Drachenbindung, sondern auch ihr Schauplatz (*VBI*) dargestellt werden³³². Auf dem erhaltenen Teil des Bildes noch erkennbar ist Silvester selbst, eingerahmt von einer Architekturdarstellung, deren auffälligstes Element ein kleiner Tempel mit dreieckigem Giebel ist³³³. Das Wandbild im Titulus Equitii gibt also als Schauplatz von Silvesters Drachensieg die unmittelbare Umgebung eines heidnischen Tempels an. Wenn diese Schauplatzdarstellung vom Text der Actus Silvestri beeinflusst worden ist, steht sie dem topographischen Bezug zum Tempel der Vesta in der Fassung A (1) näher als der Lokalisierung der Drachenhöhle im Mons Tarpeius unterhalb des Kapitols, wie sie in der Fassung B (1) überliefert ist³³⁴. Als wirkungsgeschichtliches Bildzeugnis nimmt die Schauplatzdarstellung aus der Mitte des 9. Jahrhunderts eine Deutung des Textes von A (1) vorweg, die drei Jahrhunderte später in den *Mirabilia urbis Romae* wiederholt wird³³⁵.

Benedikt von St. Peter kennt im 12. Jahrhundert zwei Schauplätze eines Drachensieges, die er deutlich unterscheidet. Den von Silvester nach der Fassung A (1) beim Palatin bezwungenen Drachen erwähnt er in den *Mirabilia*. An den von Leo IV. nach dessen Vita beim Esquilin vertriebenen Drachen erinnert er bei seiner Beschreibung der Prozession des Festes Mariä Himmelfahrt. Die von der Fassung B (1) der Actus Silvestri unter das

Kapitol verlegte Drachenhöhle nennt er dagegen nicht³³⁶. Benedikts *Mirabilia* und das Wandbild der Titelkirche des Equitius bestätigen also, daß sich spätestens seit der Mitte des 9. Jahrhunderts in Rom die ursprüngliche Lokalisierung der Drachenhöhle beim Vestatempel durchgesetzt haben muß. Da der Platz zwischen dem antiken Tempel der Vesta und der christlichen Kirche S. Maria Antiqua im 9. Jahrhundert noch zugänglich war³³⁷, ist nicht auszuschließen, daß die Darstellung auf dem Wandbild des Titulus Equitii sich an einer realen topographischen Situation orientiert haben könnte. Mit dieser Vermutung soll keineswegs behauptet werden, daß der auf dem Wandbild in Form einer Aedicula gemalte Tempel den Tempel der Vesta darstellt. Ob dieser Tempel und seine unmittelbare Umgebung im 9. Jahrhundert noch als heiliger Bezirk der antiken Göttin Vesta verstanden wurden, läßt sich nicht mehr sicher feststellen. Der Platz selbst käme trotzdem als topographisches Vorbild für die Szene des Wandbildes in Frage, wenn sich beweisen oder zumindest begründet vermuten ließe, daß die Erinnerung an Silvesters Drachensieg auch schon vor dem 9. Jahrhundert mit ihm verbunden gewesen ist. In diesem Falle stellt das Wandbild nicht den konkreten Vestatempel als solchen dar, sondern gibt ganz allgemein jenen Ort wieder, wo sich nach der Tradition der von Silvester bezwungene Drache im Innern der Erde befinden sollte und wo im 9. Jahrhundert noch ein als heidnischer Tempel gedeutetes Gebäude zu sehen war, auf das die Angaben der Fassung A (1) der Actus Silvestri bezogen werden konnten.

Die Umgebung des antiken Vestatempels zu Füßen des Palatin bildete im früheren Mittelalter zugleich den Vorplatz von S. Maria Antiqua. Zwei Wandbilder aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts deuten darauf hin, daß mit dieser alten Marienkirche auch die Erinnerung an Papst Silvester verbunden gewesen ist. Im linken Seitenschiff der Kirche ist ein thronender Christus dargestellt in einer Gruppe von elf lateinischen und neun griechischen Heiligen und Kirchenvätern. In der Reihe der zur Rechten Christi stehenden lateinischen Heiligen ist an zweiter Stelle nach dem Heiligen Clemens Silvester dargestellt, der in seiner linken Hand ein Buch hält, während seine rechte Hand im Segensgestus erhoben ist³³⁸. Diese Darstellung erinnert an ein Mosaik im Titulus Equitii aus der Zeit des Papstes Symmachus (498–514), wo Silvester ganz ähnlich abgebildet ist³³⁹. An der Westwand des Atriums von S. Maria Antiqua befindet sich, nicht weit vom Haupteingang entfernt, ein weiteres Bild, auf dem Silvester zu sehen ist. Das Wandbild, das die Gottesmutter im Typus der Maria Regina und umgeben von sechs männlichen Personen darstellt, hatte Papst Hadrian I. (772–795) dort anbringen lassen. Silvester, dessen Gestalt derjenigen im Gruppenbild des linken Seitenschiffs verwandt ist, befindet sich zur Linken der Maria Regina, während Hadrian I. selbst, durch rechteckigen Nimbus als Stifter des Bildes kenntlich gemacht, zu ihrer Rechten steht³⁴⁰. Die zweimalige Darstellung Silvesters in S. Maria Antiqua ist zu erklären durch das Ansehen dieses Papstes im 8. Jahrhundert. Zu seinem Ansehen haben

vor allem die Actus Silvestri beigetragen. Hadrian I. hat die Actus Silvestri nicht nur gekannt, sondern ihren Text in Briefen auch zitiert oder mit seinen Aussagen argumentiert³⁴¹. Die beiden Wandbilder von S. Maria Antiqua sind in einer Zeit entstanden, als die Wirkungsgeschichte der Actus Silvestri und die Verehrungsgeschichte Silvesters in Rom selbst ihren ersten Höhepunkt erreicht hatten³⁴². Als Gruppenbilder sind sie für die Verehrungsgeschichte Silvesters zwar nicht so signifikant wie das spätantike Mosaik des Titulus Equitii. Sie weisen auch nicht einen unmittelbaren Bezug zur Tradition von Silvesters Drachensieg auf, wie ihn das mittelalterliche Wandbild derselben Titelkirche bezeugt. Ihre Bedeutung für den Fortbestand dieser Tradition sollte trotzdem nicht unterschätzt werden. Denn bei ihrem Anblick wird sich der Besucher von S. Maria Antiqua erinnert haben an die in den Actus Silvestri erzählten Taten Papst Silvesters, zu denen die Überwindung des Drachen in der Umgebung des benachbarten antiken Vestatempels gehörte.

Mitte des 9. Jahrhunderts sah sich Papst Leo IV. gezwungen, die alte Marienkirche am Forum Romanum aufzugeben angesichts der von den Bauten auf dem Palatin drohenden Einsturzgefahr. Um die gleiche Zeit entstand im Titulus Equitii als einem der Hauptkultorte Silvesters die bildliche Darstellung seines Drachensieges³⁴³. Diese verlegte den Schauplatz zwar im Sinne der ursprünglichen Tradition in die unmittelbare Umgebung eines heidnischen Tempels und könnte folglich den Betrachter an den Platz zwischen dem antiken Vestatempel und der Marienkirche zu Füßen des Palatin erinnert haben. Der bildlichen Schauplatzwiedergabe fehlte jedoch die dem Ort des Drachensieges selbst zukommende Kraft der Vergegenwärtigung. Darüber hinaus war seit der Mitte des 9. Jahrhunderts die unmittelbare Nachbarschaft des Titulus Equitii zum Schauplatz von Leos IV. Sieg über einen anderen die Bürger Roms bedrohenden Drachen geworden³⁴⁴. Gegen diese neue Tradition, deren Einfluß auf die Erlebniswirkung der Gegend im Sinne einer religiösen Topographie konkret nachweisbar ist im Zusammenhang mit der alljährlichen Prozession an Mariä Himmelfahrt, hätte sich die ältere Tradition von Silvesters Drachensieg allein durch ihre bildliche Wiedergabe im Titulus Equitii und ohne einen ihre Fortdauer sichernden topographischen Anknüpfungspunkt wohl schwerlich behaupten können.

Man wird deshalb annehmen dürfen, daß der Platz zwischen dem antiken Vestatempel und S. Maria Antiqua auch nach der Aufgabe der Marienkirche weiter als der Ort galt, an dem die Römer sich den von Silvester in einer unterirdischen Höhle festgesetzten Drachen vorstellten³⁴⁵. Der seit der Mitte des 9. Jahrhunderts einsetzende Prozeß des Verfalls und der Verödung hat dann in der Folgezeit an dieser Stelle des Forum Romanum die volkstümliche Lokaltradition des *Infernus* entstehen lassen. Zu den mit diesem *Infernus* verbundenen Vorstellungen könnte auch die Erinnerung an Silvesters Drachensieg gehört haben, die ja in den beiden Fassungen A (1)

und B (1) der Actus Silvestri geschildert wurde als Descensus in die Unterwelt³⁴⁶.

Wirkungsgeschichtliche Zeugnisse zur Tradition von Silvesters Drachensieg sind nach der Mitte des 9. Jahrhunderts in Rom selbst erst wieder seit der Mitte des 12. Jahrhunderts nachweisbar. In der Zwischenzeit dürfte das Wissen um diese Tradition gleichwohl weiter vorhanden gewesen sein. Denn auch die Erinnerung an die mit Silvesters Descensus konkurrierende Vertreibung des Drachen bei S. Lucia in Selcis durch Leo IV. war, wie Benedikt von St. Peter in seiner Beschreibung der Prozession an Mariä Himmelfahrt zeigt, noch im 12. Jahrhundert mit der Umgebung der Kirche beim Esquilin verbunden. Benedikt hat in den *Mirabilia urbis Romae* nicht nur neue Beziehungen zwischen Traditionen und topographischen Punkten der Stadt Rom geschaffen, sondern ebenso auch bereits vorhandene Beziehungen dieser Art übernommen. Das wird in der Beschreibung des *Infernus* beim Palatin deutlich, insofern Benedikt versucht, eine mit diesem Platz bereits vor dem 12. Jahrhundert verbundene Lokaltradition durch die antike Legende vom Selbstopfer des Marcus Curtius zu deuten. Die neue Verbindung zwischen der Curtiustradition und dem *Infernus* war nicht zuletzt deshalb möglich, weil der eigentliche Schauplatz der antiken Legende, der *lacus Curtius* des römischen Forums, im 12. Jahrhundert nicht mehr zu sehen war.

Die Höhle des von Silvester bezwungenen Drachen lokalisiert Benedikt ebenfalls in der Gegend des *Infernus*, bei dem er den Standort des antiken Vestatempels vermutet. Seine Angabe beweist zunächst, daß er die Fassung A (1) der Actus Silvestri gekannt hat. Der Tempel der Vesta, dessen Standort Benedikt mit Hilfe antiker Textzeugnisse zutreffend in der Nachbarschaft des *Infernus* zu Füßen des Palatin rekonstruiert, dient ihm als der durch die Ursprungstradition vorgegebene Bezugspunkt für die unterirdische Höhle des Drachen vom Forum Romanum. Auch wenn man dem Autor der *Mirabilia* die Fähigkeit, Gelesenes und Gesehenes in einer sinnvollen Aussage aufeinander zu beziehen, gewiß nicht absprechen kann, dürfte seine Lokalisierung der Drachenhöhle in der Gegend des *Infernus* wohl nicht allein aus literarischem Wissen zu erklären sein. Benedikt von St. Peter berücksichtigt bei seiner Beschreibung der Sehenswürdigkeiten Roms, wie er selbst angibt, auch das, was er von ‚alten Leuten‘ gehört hat. Sie könnten ihm erzählt haben, daß an jenem Ort zu Füßen des Palatin, der nach der Aufgabe der Kirche S. Maria Antiqua vom Volk *Infernus* genannt wurde, tief unter der Erde der von Silvester in seiner Höhle eingeschlossene Drache hausen sollte. Benedikt selbst hätte dann diese mündliche Tradition aus seiner Kenntnis der Fassung A (1) der Actus Silvestri lediglich präzisiert, indem er die Beziehung zwischen der Drachenhöhle und dem antiken Vestatempel wiederherstellte. Da der Tempel selbst im 12. Jahrhundert nicht mehr zu sehen war, mußte Benedikt seine genaue Lage aus antiken Textzeugnissen rekonstruieren.

Die Erlebniswirkung des *Infernus* im Sinne einer religiösen Topographie wird in den *Mirabilia urbis Romae* intensiviert durch die Vorstellung, daß an dieser Stelle des Forum Romanum auch der Erdsplatt gewesen sei, von dessen unheilvollen Wirkungen Marcus Curtius die Römer durch sein mutiges Selbstopfer befreit habe. Auch wenn die von der bisherigen Forschung vertretene Meinung, daß zwischen der Lokalisierung des *lacus Curtius* beim *Infernus* und der Verlegung der Drachenhöhle vom Kapitol zum Palatin durch Benedikt von St. Peter ein ursächlicher Zusammenhang bestehe, sich als unzutreffend herausgestellt hat, ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Curtiustradition und Silvestertradition im Verlauf ihrer Wirkungsgeschichte miteinander verbunden worden sind. Eine solche Verbindung der beiden Traditionen könnte ebenfalls schon vor dem 12. Jahrhundert erfolgt sein. Anlaß zu dieser Vermutung gibt eine Beobachtung zu der bisher nur unzulänglich bekannten Textgeschichte der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri.

Wahrscheinlich schon im 10., sicher aber im 11. Jahrhundert hat eine jüngere Bearbeitung der Fassung A (1) der Actus Silvestri existiert³⁴⁷, die Silvesters Descensus zum Drachen vom Forum Romanum im Hinblick auf die ursprüngliche Erzählung dramatisch ausgemalt hat³⁴⁸. Nachdem Silvester, durch die visionären Anweisungen des Apostels Petrus ermutigt, mit seinen Begleitern den Abstieg zur Drachenhöhle begonnen hat, erfaßt ihn bei der anschaulich geschilderten Begegnung mit dem aufgebrachten Drachen, dessen Zischen und Rasseln schon nach der Hälfte des Weges zu hören war, große Furcht. Eine himmlische Stimme ermahnt ihn jedoch, im Vertrauen auf die helfende Hand Gottes sich dem Drachen zu nähern und dessen Maul zu binden. Die Versiegelung des Drachenmauls und die Schließung der ehernen Tore zur Drachenhöhle verzögern Silvesters Wiederaufstieg. Die mit den Christen auf seine Rückkehr wartenden Heiden deuten diese Verzögerung als Hinweis auf den für Silvester selbst tödlichen Ausgang des Drachenkampfes. Silvester habe, argwöhnen die Heiden, bewußt den Tod auf sich genommen, damit man ihm nachrühmen konnte, daß er gegen den Drachen *pro salute hominum* kämpfen wollte, und sei deshalb ums Leben gekommen. Als die durch diesen Verdacht verunsicherten und bestürzten Christen schon ohne alle Hoffnung weggehen wollen, kehrt Silvester plötzlich unversehrt mit seinen Begleitern ans Tageslicht zurück.

Bemerkenswert an der bisher nicht bekannten jüngeren Schilderung von Silvesters Descensus zum Drachen ist das diesem unterstellte Motiv eines Selbstopfers. Es mag sein, daß das von den Heiden negativ bewertete Motiv des Selbstopfers wie die ganze Schilderung auf das Bedürfnis zurückzuführen ist, die Dramatik des in der Fassung A (1) ursprünglich nur kurz beschriebenen Drachenkampfes zu steigern. Die Parallele zwischen der Silvester unterstellten Absicht und dem Selbstopfer des Marcus Curtius ist dennoch nicht zu übersehen. Auch wenn bisher noch nicht sicher nachzuweisen ist, daß die jüngere Überarbeitung der Fassung A (1) der Actus Silvestri ei-

ne römische Weiterentwicklung der ursprünglichen Erzählung darstellt, das Motiv des Selbstopfers, um das sie die Tradition von Silvesters Drachensieg bereichert hat, läßt sich am ehesten als in Rom selbst entstanden denken.

Die Anspielung auf die älteste Fassung der *Actus Silvestri* in den *Mirabilia urbis Romae* ist zu kurz, um aus ihr auf die von Benedikt von St. Peter benutzte Textform schließen zu können³⁴⁹. Sicher ist nur, daß diese Textform die Kennzeichnung der Vestalinnen als *virgines sacrae in templo Vestae* enthalten haben muß, die in den Handschriften mit einem Text der jüngeren Überarbeitung von A (1) jedoch ersetzt ist durch die Variante *virgines sacrae (sacrosanctae) deae Vestae*³⁵⁰. Dieser textkritische Befund schließt indessen nicht aus, daß das Motiv des Selbstopfers im 12. Jahrhundert bereits fester Bestandteil der römischen Tradition von Silvesters Drachensieg gewesen sein kann³⁵¹. Benedikts Erläuterung der Lokaltradition des *Infernus* mit Hilfe der antiken Aitiologie des *lacus Curtius* kann die Erweiterung der Silvestertradition um den Gedanken eines Selbstopfers *pro salute hominum* jedenfalls nicht beeinflußt haben, weil diese Erweiterung bereits spätestens im 11. Jahrhundert erfolgt ist. Man könnte deshalb vermuten, daß umgekehrt die um das Motiv des Selbstopfers bereicherte Tradition von Silvesters Drachensieg Benedikt dazu veranlaßt haben mag, an den vom Volk *Infernus* genannten Ort auch den Schauplatz der antiken Legende vom Selbstopfer des Marcus Curtius zu verlegen. Unabhängig davon, ob diese Vermutung zutreffend ist, bleibt festzustellen, daß die religiöse topographische ‚Wirklichkeit‘ des *Infernus* beim Palatin geprägt worden ist von mehreren Traditionen, die sich im Laufe der Jahrhunderte wechselseitig beeinflußt haben und im Text der *Mirabilia urbis Romae* um die Mitte des 12. Jahrhunderts literarisch vereinigt worden sind. Daß die Tradition von Silvesters Drachensieg für die Erlebniswirkung des *Infernus* von besonderer Bedeutung gewesen ist, wird in den folgenden Jahrhunderten konkreter faßbar. Aus der Wirkungsgeschichte dieser Tradition ist auch das Wappen des später ‚rione di Campitelli‘ genannten Stadtviertels zu erklären, in dem ein Drache abgebildet ist. Da zu dem Stadtviertel das Kapitol, der Palatin und das Forum Romanum gehört haben, verbirgt sich hinter dem Wappentier wohl der von Silvester besiegte Drache, den man im Mittelalter am Forum Romanum zu Füßen des Palatin in einer unterirdischen Höhle gefesselt wähnte³⁵².

VII. Die Tradition von Silvesters Drachensieg und die religiöse Topographie des Forum Romanum

Die Anziehungskraft, welche die Tradition von Silvesters Drachensieg über Jahrhunderte in der Stadt Rom gehabt hat, erklärt sich nicht zuletzt aus dem Bewußtsein, daß der Drache vom Forum Romanum weder tot noch endgültig vertrieben war. Darin unterschied er sich, wie Venantius Fortunatus zu Recht herausgestellt hat, von jenem Drachen, den Bischof

Marcellus aus Paris verjagt hatte, aber auch vom römischen Drachen bei S. Lucia in Selcis, den Papst Leo IV. zum Verlassen seiner Höhle und der Stadt gezwungen hatte. Für die Anwohner des Esquilin blieb die Erinnerung an Leos IV. Drachensieg mit dem Schauplatz des Ereignisses verbunden. Diese Erinnerung wurde alljährlich noch aktualisiert, wenn am Fest Mariä Himmelfahrt die nach S. Maria Maggiore führende feierliche Prozession in die Gegend von S. Lucia in Selcis kam. Der Schauplatz von Silvesters Drachensieg war demgegenüber nicht nur ein Ort, der die Erinnerung an dieses Ereignis wachrief. Hier war die Vergangenheit vielmehr Gegenwart geblieben durch die Vorstellung, daß man, wenn man wollte, die Höhle mit dem gefesselten Drachen noch hätte sehen können³⁵³. Deshalb konnte Benedikt von St. Peter im 12. Jahrhundert sagen: *ubi dicitur inferius draco cubare*, um anzudeuten, daß der Drache dem Vernehmen nach noch immer an der Stelle unter der Erde liege, wo in der Antike der Tempel der Göttin Vesta stand³⁵⁴. Diese Vorstellung hat eine topographische Tradition begründet, die in Ausläufern bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts reicht.

Etwa eineinhalb Jahrhunderte nach Benedikts *Mirabilia urbis Romae* ist an dem *Infernus* genannten Ort eine Marienkirche errichtet worden, die um 1320 im Turiner Kirchenkatalog als *Ecclesia sancte Marie de Inferno* angegeben wird³⁵⁵. Diese Kirche, die in den folgenden Jahrhunderten unter wechselndem Namen als *S. Maria libera nos a poenis inferni* oder als *S. Maria libera nos* oder auch einfach als *S. Maria liberatrix* bezeugt ist³⁵⁶, stand etwas weiter nördlich zehn Meter oberhalb der alten Kirche S. Maria Antiqua³⁵⁷. Sie bedeckte also einen Teil des ehemaligen, tiefer gelegenen Vorplatzes der Marienkirche des 6. Jahrhunderts und nahm so die Stelle ein, die nach dem Zeugnis der *Mirabilia* im 12. Jahrhundert vom Volk *Infernus* genannt wurde. Ob die später S. Maria Liberatrice genannte Kirche noch bewußt anknüpfte an ihre seit mehreren Jahrhunderten unter Schutt und Ruinen begrabene Vorgängerin S. Maria Antiqua, läßt sich nicht mehr feststellen³⁵⁸. In ihrem Beinamen *de Inferno* hat sie die von den *Mirabilia* bezeugte Lokaltradition des *Infernus* aufgenommen. Daß vor allem die Erinnerung an Silvesters Drachensieg in diese Lokaltradition eingegangen war, geht aus der folgenden Bemerkung eines Kirchenverzeichnisses von 1375 hervor: *Sanctus Silvester ligavit draconem in fine palatii maioris, qui infinitos Romanos interfecerat, ubi nunc est ecclesia sancte Marie de inferno*³⁵⁹. Die Marienkirche stand demnach an jenem Ort, wo man unter der Erde den von Silvester gebannten Drachen vermutete.

Weder die Marienkirche noch die Höhle des Drachen werden genannt in einem zu Beginn des 15. Jahrhunderts von einem unbekanntem Kleriker verfaßten *Tractatus de rebus antiquis et situ urbis Romae*, der zwar noch unter dem Einfluß der *Mirabilia* steht, bei der Beschreibung des antiken Rom jedoch auf deren legendarische Traditionen verzichtet³⁶⁰. In dem Kapitel über die *templa urbis Romae et memoriae locorum, ubi et quomodo stabant*³⁶¹ beschreibt der Anonymus auch den Platz zu Füßen des Palatin³⁶². Er identi-

fiziert wie die *Mirabilia* den *locus Inferni* als jenen Ort, wo Marcus Curtius *descendit in foveam*. Von dieser ‚Grube‘ sei großes Verderben über die Stadt Rom gekommen und starke Verpestung der Luft (*cum multa aeris corruptione*)³⁶³. Dorthin verlegt er auch den zu seiner Zeit nicht sichtbaren (*fruit*) Tempel der Vesta, *cuius memoria relata legitur in legenda beati Silvestri*. Obwohl er sich legendarischen Traditionen abgeneigt zeigt, kann der Autor des Traktates sich offenbar der Wirkung der von der ‚Silvester-Legende‘ begründeten Tradition nicht ganz entziehen. Seine Bemerkung, in der er dem Zeugnis der *Mirabilia* folgt, erweckt beim Leser den Eindruck, als sei die *memoria* des Ortes, an dem er den antiken Vestatempel vermutete, allein in den Actus Silvestri überliefert.

Die von den *Mirabilia* neu begründete Bedeutung der Silvestertradition für die Topographie des Forum Romanum bestätigen auch die *Antiquitates urbis Romae* des Andreas Fulvius von 1527³⁶⁴. Dort wird die Lage des antiken Vestatempels mit den Worten beschrieben: *aedis autem Vestae posita erat sub palatio, et nunc ex parte inferiore proxima est ecclesia Sancti Silvestri in lacu, sive Sanctae Mariae Liberatricis*³⁶⁵. Eine im 16. Jahrhundert mehrfach erwähnte Kirche zu Ehren des heiligen Silvester mit dem Beinamen *in lacu* ist vor Fulvius nicht bezeugt³⁶⁶. Daß mit diesem Beinamen auf die in der Nähe befindliche antike Quelle der Nymphe Iturna (*lacus Iturnae*) angespielt worden sein soll³⁶⁷, ist angesichts des allgemeinen Zustandes, in dem sich das Forum im 16. Jahrhundert befand, schwer vorstellbar³⁶⁸. Der *lacus Iturnae* selbst wurde erst um 1900 ausgegraben³⁶⁹. Nach der im selben Jahr erfolgten Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua bot das von Papst Hadrian I. gestiftete Wandbild im Atrium der Kirche, wo neben der Gottesmutter auch Papst Silvester dargestellt ist, Anlaß zu einer neuen Hypothese über die von Fulvius genannte Silvesterkirche. Danach sollte das Atrium von S. Maria Antiqua im Mittelalter als Kirche ‚S. Silvestro in lacu‘ benutzt worden sein, denn das von Hadrian I. dort angebrachte Bild zeige, daß Silvester eine besondere Beziehung zur Gottesmutter und ihrer Kirche am Forum Romanum gehabt habe. Außerdem befinde sich in der Nähe der *lacus Iturnae*, der den Beinamen der angenommenen Silvesterkirche erklären könne³⁷⁰. Gegen diese Hypothese hat sich jedoch die Überzeugung durchgesetzt, daß die von Fulvius erwähnte Silvesterkirche zu den ‚apokryphen Kirchen‘ Roms gerechnet werden müsse³⁷¹. Wenn Fulvius mit den Titeln *Sancti Silvestri in lacu* und *Sanctae Mariae Liberatricis* ein und dieselbe Kirche bezeichnet, gibt er letztlich eine Auffassung des 16. Jahrhunderts wieder, der zufolge Silvester die Kirche *S. Maria de Inferno* gebaut haben soll, nachdem er den Drachen beim *lacus Curtius* getötet hatte³⁷². Diese Auffassung wurde schließlich in der Dedikationsinschrift des barocken Neubaus von S. Maria Liberatrice aus dem Jahre 1617 wiederholt. In der Inschrift wurde die Kirche als *templum a S. Silvestro Papa consecratum* bezeichnet, weshalb sie auch *S. Silvestri de Lacu* genannt werde. Die Inschrift erwähnte auch die mit der Kirche verbundene Erinnerung an das *miraculum*

*S. Silvestri Papae in Draconem*³⁷³, das in der dem Papst geweihten Seitenkapelle von S. Maria Liberatrice zugleich auch bildlich dargestellt gewesen ist³⁷⁴. Die am Schauplatz von Silvesters Drachensieg errichtete Marienkirche garantierte durch Inschrift und Bild die Fortdauer der Tradition auch noch in einer Zeit, als das Forum Romanum selbst längst zur romantischen Idylle des ‚Campo Vaccino‘ mit einer prächtigen Ulmenallee und grasenden Rinderherden geworden war³⁷⁵.

In den Januartagen des Jahres 1900 mußte S. Maria Liberatrice abgerissen werden wegen der geplanten Ausgrabungen in diesem Bereich des römischen Forums³⁷⁶. Deren herausragendstes Ergebnis war die Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua. Die Ausgrabungen veränderten das Aussehen des *Infernus* genannten Ortes grundlegend. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts galt er den Römern als unheimlich, und man glaubte, die Luft dort sei verpestet³⁷⁷. Diese Volksmeinung mag nicht ganz unbegründet gewesen sein. Denn schon in der Antike gehörte zu den auf dem Palatin verehrten Gottheiten auch Febris, die Göttin des Fiebers, deren Kult das Übel abwehren helfen sollte, das von den morastigen Niederungen rings um den Hügel herrührte³⁷⁸. Als 1548 der mit S. Maria de Inferno verbundene Konvent der Benediktinerinnen aufgelöst werden sollte, konnte diese Maßnahme durchaus glaubhaft gerechtfertigt werden mit dem Hinweis: *nullus esse moniales, ex quo nonnullae fuerant mortuae et nonnullae dubitantes fortasse mori, propter malum aerem*³⁷⁹. Es mag zutreffen, daß die Gegend von S. Maria Liberatrice wegen der allmählichen Versumpfung des antiken *lacus Iuturnae* zu einer Brutstätte von Malariamücken geworden war und deshalb von den Römern als gesundheitsschädlich gemieden wurde³⁸⁰. Rationalistische Erklärungen, die allein von der äußeren Beschaffenheit des Platzes ausgehen, verkennen jedoch allzu leicht die geschichtliche Kraft des Unwirklichen. Nicht allein die ‚objektiven‘, materiellen Gegebenheiten ließen die Wirklichkeit des *Infernus* unheimlich erscheinen, sondern ebenso die Vorstellungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte von seiner Wirklichkeit gebildet hatten. Im Bewußtsein der Römer war der *Infernus* der Ort, wo nach der Tradition Silvester den Drachen vom Forum Romanum bezwungen hatte. Dieser Drache, der einst die Luft der Stadt mit seinem Pestatem verseucht und das Leben ihrer Bürger bedroht hatte, erwartete mit gebundenem Maul in seiner Höhle tief unter der Erde die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten. Was dann mit ihm geschehen würde, ob er noch einmal für kurze Zeit die Bürger der Stadt bedrohen würde, um dann endgültig vernichtet zu werden, vermochte niemand genau zu sagen. Es ist deshalb möglich, daß mit dem ‚Wissen‘ um die Existenz des unterirdischen Drachen auch eine latent vorhandene eschatologische Angst verbunden war, die erst verblaßte, als die Überzeugung aufkam, daß dieser Drache längst tot war³⁸¹. Als sichtbarer Zeuge des in den Actus Silvestri erzählten siegreichen Descensus in die Unterwelt ließ der *Infernus* beim Palatin die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart werden, die man *propter ma-*

lum aere konkret ‚berühren‘ konnte und die dem Ort selbst zugleich die düstere Ausstrahlung von Hölle, Apokalypse und Jüngstem Gericht verschaffte³⁸².

Zur religiösen topographischen Wirklichkeit des *Infernus* trug aber auch bei, daß in seiner unmittelbaren Umgebung der Gottesmutter eine Kirche geweiht war, die allerdings zweimal, in der Mitte des 9. und am Ende des 19. Jahrhunderts, aufgegeben werden mußte. Die topographische Nachbarschaft der Marienkirchen zum imaginären Schauplatz von Silvesters Drachensieg veranlaßte H. Grisar dazu, die in den *Actus Silvestri* überlieferte Erzählung als Gründungslegende von S. Maria Antiqua zu interpretieren. Grisars Vermutung, der bereits die Ausgrabungsergebnisse der alten Marienkirche widersprochen haben, ist ebenso bei genauerer Kenntnis der Text- und Wirkungsgeschichte der *Actus Silvestri* nicht mehr aufrechtzuerhalten. Am Ende des 4. Jahrhunderts, als die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen in Rom überwunden wurde durch die christliche Erzählung von Silvesters Drachensieg, gab es südlich des Vestatempels zu Füßen des Palatin noch kein Marienheiligtum. In der ältesten Fassung A (1) der *Actus Silvestri* wird die Bezwingung des Drachen, zu dem die *virgines sacrae in templo Vestae* allmonatlich hinabstiegen, nicht dem Beistand der Gottesmutter zugeschrieben, sondern Christus selbst. Dessen Macht über Hölle und Tod wird von Silvester beschworen in der *Symbolum*-Bannformel, die ihm der Apostel Petrus mitteilt. Als in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts südlich des antiken Vestatempels am Ausgang zu den palatinischen Palastbauten ein Marienheiligtum entstand, war nach dem historischen Ende des Vestakultes und der Vestalinnen der topographische Bezug von Silvesters Drachensieg zum heiligen Bezirk der Göttin am Forum Romanum bereits verblaßt. Deshalb konnte der Autor der jüngeren Fassung B (1) der *Actus Silvestri* die Höhle des Drachen vom Palatin zum Kapitol verlegen, um so eine andere wichtige Kultstätte der Römer im Sinne einer religiösen Topographie negativ zu charakterisieren. Auch jetzt wird die Bezwingung des Drachen, der die Luft der ganzen Stadt verpestete, nicht dem Beistand der Maria zugeschrieben, sondern dem Petrus als Stellvertreter Christi. Der Wechsel des Schauplatzes hat sich jedoch nicht gegen die Ursprungstradition und ihre Verknüpfung mit dem antiken heiligen Bezirk der Vesta zu Füßen des Palatin durchsetzen können. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts, als S. Maria Antiqua aufgegeben werden mußte und der Kult der Gottesmutter auf die wenige hundert Meter entfernte Kirche S. Maria Nova beim Tempel der Venus und Roma übergang, nahm die Bedeutung des ursprünglichen Schauplatzes von Silvesters Drachensieg wieder zu. Die allmählich verödende Umgebung der alten Marienkirche wurde zum *Infernus*, dessen religiöse topographische Wirklichkeit durch verschiedene Traditionen geprägt war. Als dort im 13. Jahrhundert eine neue Marienkirche entstand, die in ihrem Beinamen *de Inferno* die mit dem Ort verbundenen Traditionen aufnahm, war ihre

Vorgängerin S. Maria Antiqua längst unter Ruinen begraben und in Vergessenheit geraten.

Bis zur Errichtung der neuen Kirche *S. Maria de Inferno* ist keine unmittelbare Beziehung zwischen dem Kult der Gottesmutter und der Tradition von Silvesters Drachensieg festzustellen. Die beiden Wandbilder in S. Maria Antiqua, die Silvester zusammen mit anderen Heiligen darstellen, unterstreichen das Ansehen dieses Papstes im 8. Jahrhundert. Sie haben darüber hinaus wohl mit dazu beigetragen, daß die Erinnerung an seinen Sieg über den Drachen vom Forum Romanum mit dem ursprünglichen Schauplatz dieses Ereignisses verbunden blieb. Die Vorstellung, daß Silvester am Schauplatz seines Drachensieges zum Dank für die dabei erfahrene Hilfe des Himmels eine Marienkirche errichtet habe, ist in Rom jedoch vor dem 16. Jahrhundert nicht nachweisbar. Die durch sie geschaffene Verbindung zwischen Marienkult und Silvestertradition geht zurück auf die Gründung der mittelalterlichen Marienkirche am palatinischen *Infernus*, in der die Gottesmutter als Befreierin *a poenis inferni* verehrt wurde. Die Kirche *S. Maria de Inferno* hat offenbar zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert für die Erinnerung an Silvesters Drachensieg eine ähnliche Bedeutung gewonnen, wie sie die alljährliche Prozession an Mariä Himmelfahrt für die Erinnerung an Leos IV. Drachensieg gehabt hat. Für diese Festprozession, die auf ihrem Weg nach S. Maria Maggiore auch bei S. Maria Nova, der Nachfolgerin von S. Maria Antiqua, Station machte, gibt Benedikt von St. Peter im 12. Jahrhundert als Entstehungsgrund an: *quatinus per laudes tantorum populorum et intercessionem sanctissimae virginis Mariae apud Deum populus Romanus liberaretur ab his persecutionibus*³⁸³.

In der wechsellvollen Geschichte des Platzes zwischen dem antiken Tempel der ‚Mutter Vesta‘ und der christlichen Kirche der ‚Mutter Gottes‘ hat es eine unmittelbare Konkurrenz der beiden Kulte nicht gegeben. Trotzdem sollte die entsprechende Vermutung Grisars nicht einfach abgewiesen, sondern als Anregung aufgenommen werden, einem tieferen religionsgeschichtlichen Zusammenhang nachzugehen. Der christliche Marienkult wird in religionsgeschichtlicher Sicht interpretiert als eine sinnvolle Ergänzung zum männlichen Erscheinungsbild eines Vatergottes. In der Verehrung Marias als der Mutter Gottes sei auch in der christlichen Religion „der uralten Gestalt der Mutter“ ein eigener Platz eingeräumt worden³⁸⁴. Das mit dieser Feststellung angesprochene religiöse Bedürfnis kam ebenfalls zum Ausdruck im Kult der Göttin Vesta, der seit den Anfängen der Stadt Rom die Wirklichkeit des Platzes zu Füßen des Palatin im Sinne einer religiösen Topographie geprägt hat. Im Umkreis von Kult und heiligem Bezirk der Vesta ist die antike Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen entstanden, in der vielleicht der uralte Glaube an die ‚Mutter Erde‘ nachwirkte. Diese Vorstellung wurde am Ende der Antike überwunden durch die Erzählung von Silvesters Drachensieg, deren religiöse Bezüge von ähnlicher Tiefe gewesen sind wie diejenigen des imaginären Dra-

chenkultes der Vestalinnen. In Silvesters siegreichem Descensus zum römischen Drachen wiederholte sich in der Vorstellung des Autors der *Actus Silvestri* der ‚Descensus ad inferos‘ Jesu Christi und der Sieg des göttlichen Erlösers über die Mächte der Finsternis. Die an der apokalyptischen Endzeit orientierte, eschatologische Dimension von Silvesters Drachensieg hat die Bedeutung des realen Kultes der Göttin Vesta und der imaginären *cultura draconis* ihrer jungfräulichen Priesterinnen für die religiöse Topographie des römischen Forums verdrängt. Das im Glauben an die ‚Mutter Erde‘ religiös sich ausdrückende Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit, das die Verehrung der Vesta als ‚Mutter‘ und ihre Gleichsetzung mit ‚Erde‘ zu erklären vermag und das zur antiken Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen geführt hat, lebte jedoch in christlicher Form am Schauplatz von Silvesters Drachensieg spätestens im 13. Jahrhundert wieder auf, als man dort der ‚Mutter Gottes‘ als der Befreierin *a poenis inferni* eine Kirche errichtete. Wie aus der seit dieser Zeit bestehenden Verbindung von Marienkult und Silvestertradition hervorgeht, hatte die Kirche der Gottesmutter beim Palatin im Hinblick auf den Drachen eine dem imaginären Drachenkult der *virgines sacrae in templo Vestae* genau entgegengesetzte Bedeutung. Dieser Gegensatz bestand weder zur Entstehungszeit der Erzählung von Silvesters Drachensieg noch zur Gründungszeit der älteren Kirche S. Maria Antiqua. Er ist vielmehr im späteren Mittelalter entstanden aus einer Beziehung zwischen Tradition und Topographie, die sich in der Stadt Rom über mehr als ein Jahrtausend gehalten hat. Die Geschichte des Drachen vom Forum Romanum, deren Anfänge in die römische Antike zurückreichen und die in der Vorstellung des spätantiken Autors der *Actus Silvestri* andauern sollte, *donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem*³⁸⁵, endet, bedeutsam genug, mit dem Abbruch von S. Maria Liberatrice und der Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua am Beginn des 20. Jahrhunderts.

Für den heutigen Besucher des Forum Romanum wird die historische Kraft der Tradition von Silvesters Drachensieg kaum noch erkennbar sein. Er wird sich eher im Sinne Ciceros von der *vis admonitionis* der Orte beeindrucken lassen, an denen in römischer Zeit bedeutende Personen gewirkt oder wichtige Ereignisse stattgefunden haben. Vielleicht erinnert ihn jedoch ein mit volkstümlichen römischen Traditionen vertrauer ‚Cicerone‘ beim Erreichen des Tempels der Vesta und der Kirche S. Maria Antiqua daran, daß dort unter der Erde die Höhle des Drachen gewesen sein soll, von dessen Pestatem der heilige Papst Silvester I. einst die Bürger der Stadt befreit habe. Er wird diese in der Literatur zum Forum Romanum noch immer erwähnte Tradition³⁸⁶ vielleicht als touristische Auflockerung empfinden, darin jener Geschichte ähnlich, mit der jedem Rombesucher die Bewandnis der ‚Bocca della Verità‘ in der Eingangshalle von S. Maria in Cosmedin erklärt wird. Ein Romführer unserer Tage versichert jedoch, nachdem er die Geschichte von Silvesters Drachensieg erzählt hat: „Solche Le-

genden, in denen der Papst mit seiner besonderen geistlichen Macht das römische Volk von irgendeinem Übel befreit, werden heute noch in den Quartieri popolari von den alten Leuten häufig erzählt³⁸⁷. Daran hat sich in Rom offenbar seit dem 12. Jahrhundert nichts geändert. Denn auf die Erzählungen ‚alter Leute‘ stützte sich auch schon Benedikt von St. Peter bei seiner Beschreibung der *mirabilia urbis Romae*³⁸⁸.

¹ Diese Studie, die von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Sommersemester 1982 als Dissertation angenommen wurde, ist entstanden im Zusammenhang mit der geplanten historisch-kritischen Edition der *Actus Silvestri* (Silvester-Legende), die Verf. unter der Leitung von Prof. Dr. Karl Hauck im Projektbereich A des Münsterer Sonderforschungsbereiches 7: ‚Mittelalterforschung (Bild, Bedeutung, Sachen, Wörter und Personen)‘ bearbeitet. Als Zeichen dankbarer Verbundenheit und aus gegebenem Anlaß widme ich die Studie Herrn Prof. Hauck. Mein Dank gilt in gleicher Weise Herrn Prof. Dr. Bernhard Kötting, der als Kenner der Beziehungen zwischen Christentum und antiker Welt schon seit Jahren mit kritischem Rat die Bemühungen um eine historische Einordnung der *Actus Silvestri* fördert. Zu den im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur kurz behandelten Problemen der Text- und Überlieferungsgeschichte der *Actus Silvestri* s. demnächst *W. Poblkamp*, *Actus Silvestri-Studien. Aufgaben und Wege der Edition eines Textes als Dokumentation seiner geschichtlichen Veränderungen* (in Vorbereitung). Vgl. dazu die Berichte des Münsterer Sonderforschungsbereiches, in: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978) 395 und 400, 13 (1979) 476, 14 (1980) 624 f. und 15 (1981) 520 f.

² Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V, 2, hg. von N. Madvig (Hildesheim 21965) 606: *Tum Piso: Naturane nobis hoc, inquit, datum dicam an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus?* Ciceros Gesprächspartner tauschen in dem das fünfte Buch einleitenden Gespräch Erinnerungen an gemeinsame Studienaufenthalte in Athen aus.

³ Cicero, *De finibus* V, 2, 606: (Piso:) *Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum; cuius etiam illi propinqui hortuli non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo ponere.*

⁴ Das von Piso angeführte Beispiel betrifft die Senatskurie am römischen Forum; Cicero, *De finibus* V, 2, 606 f.: *Equidem etiam curiam nostram (Hostiliam dico, non hanc novam, quae minor mihi esse videtur, posteaquam est maior) solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare.*

⁵ Cicero, *De finibus* V, 2, 607: (Piso:) *tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina.* Vgl. dazu Ciceros Antwort auf Pisos Bemerkungen, ebd. V, 4, 610: *ego autem tibi, Piso, assentior, usu hoc venire, ut acrius aliquanto et attentius de claris viris locorum admonitu cogitemus.*

⁶ Vgl. dazu F. A. Yates, *L'art de la mémoire* (Paris 1975) 14 ff.

⁷ Cicero, *De finibus* V, 5, 612. Diese über Athen gemachte Aussage hat neben dem oben in Anm. 2 aufgeführten Zitat in das ‚Prooemium‘ seiner Textsammlung aufgenommen A. van Heck, *Breviarium Urbis Romae Antiquae, viatorum in usum* (Leiden-Rom 1977) 2.

⁸ Cicero, *De finibus* V, 6, 612 f.: *Tum Piso: Antiqui, Cicero, inquit, ista studia, si ad imitandos summos viros spectant, ingeniosorum sunt, sin tantummodo ad indicia veteris memoriae cognoscenda, curiosorum.*

⁹ Francesco Petrarca, *Familiarum rerum* VI, 2: *Vagabamur pariter in illa urbe tam magna, quae cum propter spatium vacua videatur, populum habet immensum; nec in urbe tantum, sed circa urbem vagabamur, aderatque per singulos passus quod linguam atque animum excitaret. . .*; zitiert nach: Codice topografico delle Città di Roma, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, 4 (Roma

1953) 6, 1–4. Zu diesem 1341 geschriebenen Brief vgl. *A. Borst*, Lebensformen im Mittelalter (Frankfurt/Main–Berlin 1973) 41 ff.; vgl. auch *F. Schneider*, Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance (Köln–Graz 21959) 226.

¹⁰ Petrarca, *Familiarum rerum* VI, 2 (*Valentini – Zucchetti* [Anm. 9] 10, 5–11): *Qui enim hodie magis ignari rerum romanarum sunt, quam romani cives? invitus dico: nusquam minus Roma cognoscitur quam Romae. Qua in re non ignorantiam solam fleo – quanquam quid ignorantia peius est? – sed virtutum fugam exiliumque multarum. Quis enim dubitare potest quin illico surrectura sit, si ceperit se Roma cognoscere?* Zur deutschen Übersetzung s. *Borst* (Anm. 9) 41 f.

¹¹ Vgl. *H. Delebaye*, Les légendes hagiographiques (Bruxelles 31927) 38.

¹² *M. Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Stuttgart 1967); *ders.*, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Berlin–Neuwied 1966); *ders.*, La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective (Paris 21971).

¹³ *Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Anm. 12) 142.

¹⁴ *Halbwachs*, Topographie (Anm. 12) 1.

¹⁵ *Halbwachs*, Das Gedächtnis (Anm. 12) 376.

¹⁶ Vgl. *Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Anm. 12) 141.

¹⁷ *Halbwachs*, Das kollektive Gedächtnis (Anm. 12) 159.

¹⁸ *M. de Certeau*, L'écriture de l'histoire (Paris 1975) 285. Vgl. dazu auch *W. von den Steinen*, Heilige als Hagiographen, in: *ders.*, Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder (Bern–München 1967) 14.

¹⁹ Vgl. *de Certeau* (Anm. 18) 285 ff.

²⁰ Vgl. dazu *von den Steinen* (Anm. 18) 14: „... , daß ein Heiliger da und dort gewesen ist, gibt der Stätte, die ja bleibt, eine besondere Weihe, eine Art reliquiare Bedeutung.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Definition von ‚Religionsgeographie‘ bei *M. Schwind* (Hg.), Religionsgeographie (Darmstadt 1975) 25 f.: „Die Erforschung und Interpretation der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinungs- und Funktionsformen der Religion im geographischen Raum: das ist der Inhalt der Religionsgeographie“; vgl. *M. Sot*, Gesta episcoporum, gesta abbatum (= Typologie des sources du moyen âge occidental 37) (Turnhout 1981) bes. 17–21.

²¹ *R. Merkelbach*, Drache, in: RAC 4 (1959) 226. Vgl. auch *H. Leclercq*, Dragon, in: DACL 4/2 (1921) 1537–1540; *L. Mackensen*, Drache, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929/1930) 364–404; *E. Lucchesi-Palli*, Drache, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968) 516–524; zu weiterführender Literatur s. die bibliographischen Angaben dieser Artikel. Zur Untersuchung von Drachen vgl. auch die Bemerkung von *J. Le Goff*, Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: Saint Marcel de Paris et le dragon, in: *ders.*, Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais (Paris 1977) 242: „Si le dragon dont Saint Marcel a débarrassé les Parisiens a bien existé, ces pages sont sans objet.“ Das trifft in gleicher Weise zu für den Drachen, von dem der Heilige Silvester die Römer befreit hat.

²² *C. Cecchelli*, S. Maria del Sole e i mitrei del Campidoglio, in: *ders.*, Studi e documenti sulla Roma Sacra 1 (Roma 1938) 281 vergleicht „serpente comune“ und „immaginario drago“.

²³ Vgl. *G. Morin*, Le dragon du Forum Romain. Sa légende et son histoire, in: RBén 31 (1914–1919) 321.

²⁴ *A. Graf*, Naturgeschichte des Teufels (Jena 1889) VII.

²⁵ Vgl. dazu die Einleitung bei *A. Graf*, Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo 1 (Torino 1882) VII ff.

²⁶ *J. Le Goff*, L'histoire nouvelle, in: La Nouvelle Histoire, hg. von *J. Le Goff*, *R. Chartier* und *J. Revel* (Paris 1978) 239 bemerkt zu Recht, daß „une dimension – essentielle – qui manque encore en grande partie à l'histoire est celle de l'imaginaire“. Vgl. auch den Artikel von *E. Patlagean*, L'histoire de l'imaginaire (La Nouvelle Histoire S. 249–269). Zur historischen Untersuchung des ‚Imaginären‘ vgl. auch *G. Duby*, Histoire sociale et idéologies, in: Faire de l'histoire, hg. von *J. Le Goff* und *P. Nora*, 1: Nouveaux problèmes (Paris 1974) 147–168, bes. S. 168. Auf die Wiederentdeckung der „forces positives de l'imaginaire“ in der allgemeinen und vor allem in der religiösen Anthropologie hat unlängst hingewiesen *J. Fontaine*, Thèmes et méthodes de recherche hagiographique en 1979. À propos du Colloque de Nanterre-Paris:

Mai 1979, in: *Studi Medievali* 20 (1979) 938. Vgl. auch *W. Pohlkamp*, Hagiographische Texte als Zeugnisse einer ‚histoire de la sainteté‘. Bericht über ein Buch zum Heiligkeitsideal im karolingischen Aquitanien, in: *Frühmittelalterliche Studien* 11 (1977) 240 sowie *O. G. Oexle*, Die ‚Wirklichkeit‘ und das ‚Wissen‘. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Œuvre von Georges Duby, in: *HZ* 232 (1981) 63 und 89.

²⁷ Zum folgenden vgl. *Patlagean* (Anm. 26) S. 249.

²⁸ Solche Deutungsversuche kritisiert zu Recht *Le Goff* (Anm. 21) 250.

²⁹ Vgl. außer den Studien von *Cecchelli* (Anm. 22) und *Morin* (Anm. 23) noch *H. Jordan*, Topographie der Stadt Rom im Altertum 2 (Berlin 1871) 494 ff.; *L. Duchesne*, *S. Maria Antiqua. Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Âge*, VIII, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 17 (1897) 13–37, mit beibehaltener Paginierung jetzt in: *ders.*, *Scripta Minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique* (Rome 1973); *H. Grisar*, *Rom beim Ausgang der antiken Welt* (Freiburg 1901) 194 ff.

³⁰ *W. Levison*, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende, in: *Miscellanea F. Ehrle* 2 (Roma 1924) 159–247; jetzt in: *ders.*, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze (Düsseldorf 1948) 390–465 (danach zitiert) 400 ff. Die beiden ‚Ursprungsfassungen‘ nennt Levison A (1) und B (1). Aus diesen beiden bildeten sich im Laufe der Textgeschichte der *Actus Silvestri* folgende ‚Mischfassungen‘: B2, eine Erweiterung des Textes von B (1) mit Stücken aus A (1); A2, eine Kontamination von A (1) und B2; C, eine bisher noch nicht absolut sicher aufgeschlüsselte Zusammensetzung aus einem Text des Typs A (vermutlich A1) und einem Text des Typs B (vermutlich B2). Zur Forschungsdiskussion vor und nach Levison sowie zu neuen Ergebnissen hinsichtlich der Textgeschichte der ältesten Fassung A (1) s. demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1). Mir sind bisher über 350 Handschriften mit einem lateinischen Text oder Textfragment der *Actus Silvestri* bekannt geworden, darunter 33 Handschriften mit einem Text von A (1).

³¹ *Levison* (Anm. 30) 410 ff., bes. S. 413: „Rom als Heimat, die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts als Entstehungszeit dürften mithin als gesichert gelten“; vgl. ebd. 445 ff. zu den vom lateinischen Text abhängenden griechischen und orientalischen Bearbeitungen.

³² Benutzt wurde vor allem der Text des inzwischen in 3. Auflage vorliegenden ‚Sanctuarium‘ des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius (1424–ca. 1500); s. dazu *B. Mombritius*, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 2 (Hildesheim–New York 3/1978) 508–531 (die zweite, von *H. Quentin* und *A. Brunet* herausgegebene Auflage erschien 1910 in Paris). Den Text der *Actus Silvestri* übernahm Mombritius aus dem als Quelle für seinen Druck benutzten ‚Magnum Legendarium Austriacum‘ des 12. Jahrhunderts; vgl. *G. Eis*, Die Quellen für das Sanctuarium des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius. Eine Untersuchung zur Geschichte der großen Legendensammlungen des Mittelalters (Berlin 1933) 102; zurückhaltender in der Frage der Abhängigkeit des Mombritius von diesem Legendar *ders.*, *Legendarium Austriacum*, *Magnum*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hg. von *K. Langosch*, Bd. 5: Nachträge (Berlin 1955) 605; vgl. *B. de Gaiffier*, Au sujet des sources du ‚Sanctuarium‘ de Mombritius, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 14 (1979) 278–281. Seltener benutzt wurde der zweite Frühdruck, die von den Brüdern des Gemeinsamen Lebens 1478 in Brüssel gedruckte ‚Legenda sancti Silvestri‘ (mir durch Mikrofilm des Exemplars der Bibliothèque Royale Albert 1er Réserve Précieuse: B 1414 zugänglich). Diesen Text benutzt *V. Burch*, *Myth and Constantine the Great* (London 1927) 51 ff. (Exemplar der British Museum Library I B 3885). Zum Mombritius-Text und zur ‚Legenda‘ vgl. *Levison* (Anm. 30) 398 f. und 444: „So sind denn auch die beiden Drucke des 15. Jahrhunderts im Grunde für die Forschung fast unbrauchbar.“ *Jordan* (Anm. 29) 495 f. benutzt die griechischen ‚Sancti Silvestri Rom. Antistitis Acta Antiqua Probatoria‘, die der Dominikaner *F. Combéfis* publiziert und mit einer lateinischen Übersetzung versehen hat: *F. Combéfis*, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi vetustis Graecorum monumentis consignati* . . . (Paris 1660) 253–346. Der griechische Text ist eine Übersetzung des lateinischen Textes der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1); dazu und zur Ausgabe des Combéfis vgl. *Levison* (Anm. 30) 445 ff.

³³ Der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. gedruckte Text der Erzählung von Silvesters Drachensieg ist entnommen dem Cod. lat. 5301 saec. X. der Bibliothèque Nationale von Paris.

Nach dem Text dieser Handschrift hat Duchesne den Inhalt der Actus Silvestri wiedergegeben in: *ders.*, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 1 (Paris 1955) CX ff.; CXII, Anm. 1 rechts: Hinweis auf die Handschrift. Es handelt sich um einen Text des oben in Anm. 30 genannten Mischfassungstyps B2; vgl. *Levison* (Anm. 30) 419.

³⁴ S. den Text der *Mirabilia* unten in Anm. 61; vgl. *Jordan* (Anm. 29) 494; zu dem ebd. zitierten griechischen Text der Actus Silvestri s. *Combéfis* (Anm. 32) 269. Auf die beiden einander widersprechenden Lokalisierungen wies allerdings auch schon *Baronius* (Anm. 152) § 98, S. 83 hin, ohne jedoch die jeweilige Quelle anzugeben.

³⁵ *Jordan* (Anm. 29) 494 f.

³⁶ *Duchesne* (Anm. 29) 31. Duchesne zitiert in diesem Zusammenhang Jordans Überlegungen nicht, wohl weil er glaubte, mit dem von ihm selbst publizierten Text die älteste Fassung gefunden zu haben. Tatsächlich handelte es sich dabei um einen Text des Mischfassungstyps B2 (vgl. oben Anm. 33), dessen Erzählung von Silvesters Drachensieg mit dem Text der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) identisch ist; vgl. auch *Levison* (Anm. 30) 418.

³⁷ Zu der Kontroverse vgl. *W. de Grüneisen*, *Sainte Marie Antique. Avec le concours de Huelsen, Giorgis, Federici, David* (Rome 1911) 8 ff. mit weiterer Literatur; *E. Tea*, *La basilica di Santa Maria Antiqua* (Milano 1937) 3 ff.; zu den beiden einander bekämpfenden Meinungen vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 18 ff. sowie *Grisar* (Anm. 29) 194 ff. und ebd. 194, Anm. 1 die Kritik an Duchesnes Aufsatz.

³⁸ *Duchesne* (Anm. 29) 19 betont, „que l'église S. Maria Nova ne soit autre chose que l'église S. Maria Antiqua, rebâtie sur le même emplacement“; vgl. S. 36. Zu den der Meinung Duchesnes zugrundeliegenden Quellenaussagen vgl. die Analyse von *Grüneisen* (Anm. 37) 13 ff. Zu S. Maria Nova s. *Ch. Hülsen*, *Le chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi ed appunti* (Hildesheim–New York 1975) 352; *R. Krautheimer*, *S. Francesca Romana* (S. Maria Nova), in: *ders.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae 1* (Città del Vaticano 1937) 222 mit Anm. 1 u. 2 und 240 gegen die Auffassung Duchesnes; *W. Buchowiecki*, *Handbuch der Kirchen Roms 3* (Wien 1974) 33 ff.

³⁹ *Grisar* (Anm. 29) 194; das Manuskript des Buches war vor der Ausgrabung von S. Maria Antiqua abgeschlossen, deshalb S. 831 nur noch der Hinweis auf „das günstige Ergebnis für die Hypothesen betreffend S. Maria Antiqua“. *Morin* (Anm. 23) 322, Anm. 3 schildert das Ende der Kontroverse bei der Wiederentdeckung der Marienkirche aus eigenem Erleben, als die Lokalisierung unumstößlich verifiziert war: „Bientôt pourtant ils se consolèrent en protestant que, si le résultat final était en faveur de leurs adversaires, leur méthode à eux avait été incontestablement beaucoup plus sage et plus critique.“ Diese Bemerkung verdeutlicht das Engagement, mit dem die Kontroverse geführt wurde. Noch *Cecchelli* (Anm. 22) 169, Anm. 1 glaubt 40 Jahre später darauf hinweisen zu sollen, daß mit der Wiederentdeckung von S. Maria Antiqua nicht auch die Aussagen Duchesnes zur Tradition von Silvesters Drachensieg hinfällig geworden seien: „Sorte purtroppo dolorosa di molti studi, che stroncati nella tesi generale, non vengono più riesaminati per vedere se, per avventura, nei materiali da costruzione c'era de buono. E in un uomo come L. Duchesne, anche quando segue idee manifestamente errate, c'è sempre da raccogliere.“ Hier wird deutlich, wie nachhaltig Duchesne die wissenschaftliche Beschäftigung mit Silvesters Drachensieg geprägt hat. Zur Ausgrabung von S. Maria Antiqua vgl. die kurze Zusammenfassung bei *Tea* (Anm. 37) 6 ff.; vgl. *Hülsen*, *Le chiese* (Anm. 38) 309 f.; *R. Krautheimer*, *W. Frankl*, *S. Corbett*, *S. Maria Antiqua*, in: *dies.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae 2* (Città del Vaticano 1962) 251–270; *W. Buchowiecki*, *Handbuch der Kirchen Roms 2* (Wien 1970) 433 ff.

⁴⁰ *Krautheimer*, *Frankl*, *Corbett* (Anm. 39) 268 f. nennen drei Erklärungsmöglichkeiten: 1) Die Kirche beansprucht, das älteste Marienheiligtum Roms zu sein. 2) Die Kirche ist verbunden gewesen mit der ältesten der römischen *diaconiae*. 3) Die Kirche besaß ein Marienbild, welches das älteste Bild dieser Art in Rom war oder für dieses gehalten wurde. Da gegen die ersten beiden Möglichkeiten historische Gründe angeführt werden können, müsse man sich vorläufig für die dritte Hypothese entscheiden. Vgl. dazu *Buchowiecki 2* (Anm. 39) 444.

⁴¹ Nach *Grisar* (Anm. 29) 196 ist S. Maria Antiqua „die älteste bekannte Marienkirche der Stadt, ja der Welt“.

⁴² Die Kirche wird erwähnt in *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae* unter der Rubrik: + *istae vero ecclesiae intus Romae habentur* als: *Basilica quae appellatur Sancta Maria Antiqua*. Der Text ist ediert in: Codice topografico della Città di Roma, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, 2 (Roma 1942) 121 mit ausführlichem Kommentar in Anm. 1. Danach erneut ediert in: *Itineraria et alia Geographica* (CChL 175) (Turnhout 1965) 321, 175; ebd. S. 314 wird das Itinerar ca. 635–645 datiert; vgl. *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 251 mit der Datierung „al 635–642 circa“; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 437; *Duchesne* (Anm. 29) 18 mit der Datierung „vers le VIIe ou le VIIIe siècle“; *Grisar* (Anm. 29) 154 mit der Datierung „vom Anfang des siebenten Jahrhunderts“, vgl. S. 112 und S. 194.

⁴³ *Grisar* (Anm. 29) 195 f. beginnt seine Ausführungen mit der Bemerkung: „Es ist keine gewagte Kritik nöthig, um den wahren Kern der Erzählung über die hier stattgefundenen Bezwungung des Drachen durch Silvester festzustellen.“

⁴⁴ *Grisar* (Anm. 29) 196, Anm. 2 zur Beziehung zwischen der später so genannten S. Maria Maggiore und der Marienkirche am Forum: „Da die esquilinische Basilika von Papst Liberius (352–366) herrührt, so nähert man sich, wenn S. Maria antiqua älter ist, dem Pontificate des Silvester, welcher bloß siebenzehn Jahre vor dem Regierungsanfang des Liberius starb.“ Das Patrozinium der von Liberius erbauten Basilika ist jedoch nicht überliefert, und erst Sixtus III. hat zwischen 432 und 440 die spätere S. Maria Maggiore errichtet; vgl. *R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl*, S. Maria Maggiore, in: *dies.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae* 3 (Città del Vaticano 1971) 5; *dies.*, (Anm. 39) 268; *W. Buchowiecki*, *Handbuch der Kirchen Roms* 1 (Wien 1967) 238 f.

⁴⁵ *Grisar* (Anm. 29) 195.

⁴⁶ *Grisar* weist ebd. in Anm. 2 hin auf *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529,5–531,2. Der Text des *Mombritius* hat jedoch weder eine Lokalisierung der Drachenhöhle noch irgendeinen Hinweis auf einen antiken Tempel. Den bei *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierten lateinischen Text berücksichtigt *Grisar* nicht. Er weist nur hin auf *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CX ff. Dort wird die Höhle entsprechend der von *Duchesne* in seinem Aufsatz benutzten Textfassung bezeichnet als „une caverne du mont Tarpéien“ (S. CXI). Auf diese Angabe geht *Grisar* jedoch nicht ein, sondern er bestreitet statt dessen die Berechtigung der (gleichen) Lokalisierung bei *Jordan* (Anm. 29) 495 f. Daß beide Lokalisierungen denselben Ursprung hatten, konnte *Grisar* nicht wissen. Wie wenig er die Lokalisierung der Drachenhöhle im Mons Tarpeius gelten lassen will, beweist schließlich sein unkommentierter Hinweis auf die *Vita S. Silvestri*, die gedruckt ist bei *Laurentius Surius*, *De probatis sanctorum historiis* . . . , hg. von *Iacobus Mosandrus* (Köln 1581) 1173–1187 (31. Dezember). Bei diesem lateinischen Text handelt es sich um die erstmals von Luigi Lipomani 1556 publizierte Übersetzung eines griechischen Textes, der dem Symeon Metaphrastes (10. Jahrhundert) zugeschrieben wird. Der griechische Text, den Lipomani ins Lateinische übersetzt hat und den die Mönche von Grottaferrata 1913 ediert haben, geht aber offenbar nicht auf Symeon Metaphrastes, sondern auf den byzantinischen Historiker Joannes Zonaras aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zurück; vgl. dazu *Il Testo Greco del Bios di S. Silvestro attributo al Metafraste* (Roma e l'Oriente 6 [1913] 332–367) 333 ff. und 340 ff. den griechischen Text. Auch *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CX und *V. Rysse*, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe*: IV. Die Silvesterlegende, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 95 (1895) 2 mit Anm. 1 stellen fest, daß eine der lateinischen Übersetzungen des Lipomani bzw. des Surius entsprechende griechische Silvestervita in den Schriften des Symeon Metaphrastes nicht überliefert sei. Die lateinische Übersetzung geht über ihre griechische Vorlage auf einen Text der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) oder auf einen Text des Mischfassungstyps B2 zurück; vgl. *Levison* (Anm. 30) 449 und 452 ff. Die Lokalisierung der Drachenhöhle bei Surius (ebd. S. 1175: *Draco maximus habitabat in profunda spelunca iuxta montem, qui ab eis nominatus fuerat Tarpeius, in quo etiam collocatum Capitolium*) ist deshalb mit der Lokalisierung in den von *Jordan* und *Duchesne* benutzten Texten identisch. Gegen *Grisars* nicht einmal mit dem Text des *Mombritius* zu beweisende Auffassung sprachen demnach drei verschiedene Textzeugnisse, von denen man erst seit *Levisons* Ergebnissen wissen konnte, daß sie die gleiche, auf die lateinische Fassung B (1) der *Actus Silvestri* zurückgehende Traditionsschicht bezeugen.

⁴⁷ *Grisar* (Anm. 29) 195, vgl. 608.

⁴⁸ *Duchesne* (Anm. 29) 14 zu der von *Grisar* vertretenen Erklärung der Erzählung von *Silvesters Drachensieg*: „L'explication qu'on nous en donne, à la fin du XIXe siècle, est assez ingénieuse et assez gracieuse pour qu'on puisse lui prédire, à elle aussi, un très grand succès, mais seulement dans le domaine de la poésie.“ Zu zeigen, daß sie nichts mit der eigentlichen Geschichte zu tun habe, war das Ziel des Aufsatzes von *Duchesne*.

⁴⁹ *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 257, 266 und 269; *Tea* (Anm. 37) 19, 38 und 41 f.; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 436.

⁵⁰ *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 265 und 268; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 435 f.; *Tea* (Anm. 37) 33 und 36 ff. hält eine Datierung ans Ende des 5. Jahrhunderts für möglich.

⁵¹ Für die Beurteilung dieser Annahme bedenkenswert sind die Überlegungen von *Duchesne* (Anm. 29) 36: „... pour exprimer que le culte de Marie avait fait une concurrence heureuse à celui de Vesta, on aurait dit que Marie avait triomphé de Vesta. Si, près du temple de Vesta, un sanctuaire de la Vierge avait prospéré, s'il avait fini par supplanter l'antique déesse des Romains, il est à croire que, même dans une légende, on n'eût pas omis de mentionner cette église et surtout d'attribuer toute la gloire à sa patronne.“

⁵² S. dazu Abschnitt VII, bes. S. 58 ff.

⁵³ *P. E. Schramm*, Die römische Literatur zur Topographie und Geschichte des alten Rom im XI. und XII. Jahrhundert, in: *ders.*, Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. 2. Teil: Exkurse und Texte (Leipzig-Berlin 1929) 45–56; jetzt überarb. in *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters 4,1 (Stuttgart 1970) 22–33 (danach zitiert) 25 ff.; *ders.*, Die Redaktionen der „*Mirabilia urbis Romae*“ und ihre Datierung, in: *ders.*, Kaiser, Rom und Renovatio 2, 105–111; jetzt überarb. in: *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste 3 (Stuttgart 1969) 353–359 (danach zitiert); *Jordan* (Anm. 29) 357 ff.; *O. Richter*, Topographie der Stadt Rom (= HAW 3,3,2) (München 21901) 14 ff.; *Schneider* (Anm. 9) 174 ff.; *Codice topografico della Città di Roma*, a cura di *R. Valentini* e *G. Zucchetti*, 3 (Roma 1946) 3 ff.

⁵⁴ *L. Duchesne*, L'auteur des *Mirabilia*, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 24 (1904) 479–489. Vgl. *Schneider* (Anm. 9) 174; *Schramm*, Die römische Literatur (Anm. 53) 25; *ders.*, Die Redaktionen (Anm. 53) 354; *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 5 ff.

⁵⁵ *Mirabilia urbis Romae* 32, hg. von *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 65, 1–7: *Haec et alia multa templa et palatia imperatorum, consulum, senatorum, praefectorumque tempore paganorum in hac Romana urbe fuere, sicut in priscis annalibus legimus et oculis nostris vidimus et ab antiquis audivimus. Quantae etiam essent pulchritudinis auri et argenti, aeris et eboris pretiosorumque lapidum, scriptis ad posterum memoriam, quanto melius potuimus, reducere curavimus.* Der Text der *Mirabilien* ist auch ediert von *Jordan* (Anm. 29) 603–643, das Zitat ebd. 643.

⁵⁶ Vgl. *Cb. Hülsen*, Das Forum Romanum. Seine Geschichte und seine Denkmäler (Rom 21905) 28 f.; *ders.*, Forum und Palatin, (München-Wien-Berlin 1926) 63.

⁵⁷ *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 252 sprechen von einer Aufgabe der Kirche selbst; ebenso *Hülsen*, Das Forum (Anm. 56) 28; *ders.*, Le chiese (Anm. 38) 310; *Tea* (Anm. 37) 118 meint, daß die Aufgabe der Kirche selbst lange nach der Übertragung der Diakonie auf S. Maria Nova erfolgt sein muß; vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 7; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 439; offenbar läßt sich nicht genau feststellen, ob S. Maria Antiqua sofort nach dem Bau von S. Maria Nova aufgegeben wurde.

⁵⁸ *Grüneisen* (Anm. 37) 56 f. und 96 ff.; *Tea* (Anm. 37) 136 und 255 f.; *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 199.

⁵⁹ S. den Text unten in Anm. 61; die Identität zwischen der *ecclesia sancti Antonii* der *Mirabilien* und dem Antoniusheiligtum im Atrium von S. Maria Antiqua nehmen an *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 199 und 339, *Cecchelli* (Anm. 22) 168 und *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 56, Anm. 1; vgl. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440.

⁶⁰ *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 199; vgl. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440.

⁶¹ *Mirabilia urbis Romae* 24, *Valentini – Zucchetti*, *Codice* 3 (Anm. 53) 55, 11–56, 6: ... *Iuxta eam domum fuit palatium Catelinae, ubi fuit ecclesia Sancti Antonii; iuxta quam est lo-*

cus qui dicitur Infernus, eo quod antiquo tempore ibi eructuabat et magnam perniciem Romae inferbat. Ubi quidam nobilis miles, ut liberaretur civitas, responso suorum deorum armatus proiecit se et clausa est terra: sic civitas liberata est. Ibi est templum Vestae, ubi dicitur inferius draco cubare, sicut legimus in Vita sancti Silvestri . . .; vgl. Jordan (Anm. 29) 635, 13–636, 6 (Variante: *legitur* statt *legimus*). Das ganze Kapitel 24 der *Mirabilia*, in dem das Forum beschrieben wird, ist übersetzt bei Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 29 f.

⁶² Duchesne (Anm. 29) 16 führt den Namen *Infernus* zurück auf irgendeine „particularité d'ordre vulgaire, comme la présence en cet endroit de fours à chaux ou à brique“ und weist ebd. Anm. 1 auf eine Parallele in Rom hin: „La vallée qui circule derrière le Vatican porte le nom de *vallis Inferna*“. Cecchelli (Anm. 22) 168 nimmt an, daß der *Infernus* „potrebbe anche avere origini molto antiche“ und nennt dann eine ganze Reihe von Erklärungsöglichkeiten. Interessant ist vor allem der Hinweis auf die Bilder des mit den Dämonen kämpfenden Heiligen Antonius im Atrium von S. Maria Antiqua; vgl. auch *ders.*, S. Maria „De Cannapara“, o „De Gratiis“ e S. Maria della Consolazione, in: *ders.*, Studi e documenti sulla Roma Sacra 2 (Roma 1951) 108 ff.

⁶³ Die antiken Zeugnisse zum *lacus Curtius* sind zusammengestellt bei van Heck (Anm. 7) 299 ff., vgl. vor allem Text 176, 2 (Varro), 176, 4 (Livius) und 176,5 (Valerius Maximus); s. auch Urbs Roma. A source book of classical texts on the city and its monuments, selected and translated with a commentary by D. R. Dudley (Aberdeen 1967) 95 ff.; vgl. Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 1.

⁶⁴ Varro, De lingua Latina V, 148: *Lacum Curtium a Curtio dictum constat, et de eo triceps historia, s. van Heck* (Anm. 7) 300, vgl. Dudley (Anm. 63) 97. Die zweite Version sieht im *lacus Curtius* den Abgrund, in dem der Führer der Sabiner, Mettius Curtius, beim Kampf gegen Romulus und die Römer mit seinem Pferd zu versinken drohte. Für die dritte Version handelt es sich um eine vom Blitzschlag getroffene Stelle, die der Konsul Caius Curtius 445 v. Chr. auf Anweisung des Senats einfrieden ließ. Zum *lacus Curtius* s. die Literatur zum Forum Romanum, zuletzt F. Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer (Freiburg–Basel–Wien 1975) 80; zum volkstümlichen Charakter der Marcus Curtius-Version vgl. Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 131; H. A. Stützer, Das alte Rom (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1971) 33 und *ders.*, Das antike Rom. Die Stadt der sieben Hügel: Plätze, Monumente, Kunstwerke, Geschichte und Leben im alten Rom (Köln 1979) 51.

⁶⁵ Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 28 f. weist darauf hin, daß in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Mitte des Forums bereits völlig unwegsam war und daß dort nur vereinzelte Häuser oberhalb der verschütteten antiken Ruinen standen; vgl. *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 63; M. Grant, The Roman Forum (London 1970) 186. Das Niveau des Forums wuchs im Mittelalter um fast acht Meter, vgl. G. Lugli, Itinerario di Roma antica (Milano 1970) 216.

⁶⁶ Jordan (Anm. 29) 535 f. resümiert das Resultat seiner Analysen der *Mirabilia* als „etwa in der Mitte zwischen der vollkommenen Verwerfung aller Nachrichten dieses Buches und der Annahme, . . . dass alle oder fast alle antiken Namen im 12ten Jahrhundert noch durch Tradition von Mund zu Mund erhalten und an die Monumente geheftet gewesen seien“; vgl. ebd. 424. Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 30: das Kapitel 24 der *Mirabilia* über das Forum Romanum zeige, „in wie merkwürdiger Weise in dem *Mirabilien*buche Richtiges, das aus wirklicher Kenntnis der Monumente stammt, mit falsch combiniertem und mit gänzlich erfundenem durcheinandergeht“. Duchesne (Anm. 29) 16 kritisiert die falsche Lokalisierung des *lacus Curtius*; vgl. Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 1.

⁶⁷ Jordan (Anm. 29) 494; Cecchelli (Anm. 22) 168; vgl. Graf (Anm. 25) 2 (Torino 1883) 92 ff.; Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 153 und *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 49.

⁶⁸ Vgl. den Text in Anm. 61: Die Curtius-Aitiologie ist mit der Nennung des *Infernus* verknüpft durch das begründende *eo quod*. Die Erwähnung des Vestatempels mit der Drachenhöhle wird angefügt durch ein die Aufzählung fortsetzendes *Ibi*. Darauf folgt, wieder durch ein *Est ibi* eingeleitet, die nächste Angabe des *Mirabilientextes*, mit der jedoch ein Ort auf der gegenüberliegenden Seite des Forums beschrieben wird, s. *Mirabilia urbis Romae* 24, Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, 6 und Anm. 3. Duchesne (Anm. 29) 16 weist zu

Recht darauf hin, daß der Text der *Mirabilia* deutlich zwischen *Infernus* und Vestatempel unterscheidet. Duchesnes Schlußfolgerung, der *Infernus* habe überhaupt nichts mit der Erzählung von Silvesters Drachensieg zu tun, ist nicht zwingend, läßt sich aber verstehen aus der Absicht, die Lokalisierung der Drachenhöhle in den *Mirabilia* als Veränderung der ursprünglichen Tradition zu entlarven.

⁶⁹ Jordan (Anm. 29) 501 weist darauf hin, daß der *Mirabilia*autor den Vestatempel „wahrscheinlich nur nach Anleitung Ovids“ lokalisiert hat, weil „sonst jede Spur der Kenntnis des Tempels im Mittelalter verschwunden“ sei. Hülsen, Das Forum (Anm. 56) 176 nimmt an, daß der Vestatempel im 8.–9. Jahrhundert bereits zerstört gewesen ist, weil Teile von ihm in einer mittelalterlichen Mauer zwischen dem *lacus Iuturnae* und dem Castortempel vermauert gewesen sind. Duchesne (Anm. 29) 13 hält für möglich, daß der *Mirabilia*autor mit dem Vestatempel die Ruinen des Castortempels gemeint haben könnte. Er spreche auf jeden Fall von einem Monument unterhalb der Nordecke des Palatin, vgl. auch ebd. 33. Zur Benutzung von Ovids Fasten durch den *Mirabilia*autor vgl. Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 9; s. auch die Stellen aus Ovids Fasten zum *lucus Vestae* und Vestatempel bei van Heck (Anm. 7) 317 f., Text 184 und 185, 2.

⁷⁰ Vgl. den Text oben in Anm. 61: Lokalisiert wird durch *Ibi* der Vestatempel, während die Angabe der Drachenhöhle im Nebensatz mit *ubi* erfolgt. Hülsen Das Forum (Anm. 56) 30 übersetzt den Satz: „Dort ist auch der Tempel der Vesta, unter dem, wie man sagt, ein Drache liegt, wie zu lesen ist im Leben des heiligen Silvester.“ Daß die Kombination von *ubi* mit *infernus* ‚unter dem Tempel der Vesta‘ bedeuten soll, geht aus dem Text jedoch nicht hervor. Gemeint ist wohl, daß dort, wo der *Mirabilia*autor den Tempel der Vesta lokalisierte, auch unter der Erde der von Silvester besiegte Drache liegen sollte.

⁷¹ S. Abschnitt III den Text auf S. 11 sowie S. 13.

⁷² Vgl. dazu Abschnitt VI, S. 44 ff.

⁷³ S. den Text oben in Anm. 55.

⁷⁴ Valentini – Zucchetti, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 2 nehmen im Anschluß an Duchesne an, daß in einer späteren Redaktion der *Vita Silvestri* der Name des Kapitols als des Ortes der Drachenhöhle verschwunden sei und daß deshalb der Drache und seine Höhle an eine andere Stelle verlegt werden konnten, „specialmente in un luogo in cui la grande scalinata che discendeva dal Palatino, e che l’immaginazione popolare prolungava forse sotto terra, poteva ricordare i 365 gradini della leggenda“. Duchesne (Anm. 29) 33 erklärt die Verlegung der Drachenhöhle vom Kapitol zum Palatin damit, daß in den *Mirabilia* ein Text benutzt wurde, der wie derjenige bei Mombricitius überhaupt keine Angabe zum Ort der Drachenhöhle enthielt.

⁷⁵ Prudentius, *Contra Symmachum*, 1, 215 ff., hg. von M. P. Cunningham (CChL 126) (Turnhout 1966) 193:

215 *Iamque domo egrediens, ut publica festa diesque*
et ludos stupuit celsa et Capitolia vidit
laurigerosque deum templis adstare ministros
ac sacram resonare viam mugitibus ante
delubrum Romae (colitur nam sanguine et ipsa
 220 *more deae nomenque loci ceu numen habetur*
atque Urbis Venerisque pari se culmine tollunt
templa, simul geminis adolentur tura deabus).

Vgl. dazu H. Leclercq, Rome, in: DACL 14, 2 (1948) 2608 f.

⁷⁶ Levison (Anm. 30) 400 ff.

⁷⁷ Vgl. den Text bei Mombricitius 2 (Anm. 32) 529, 5–531, 2; der ebd. 531, 2–45 folgende Text über Tod und Begräbnis Silvesters gehört nicht zur Fassung A (1), sondern zur Mischfassung des Typs C. Der Text der *Actus Silvestri* bei Mombricitius stellt eine Form dieses Mischfassungstyps dar, die am Anfang „öfter durch A ersetzt ist und daher gegenüber dem vollständigen C manche Lücken aufweist, aber auch einige andere Lücken, die weder in A noch in C begründet sind“, Levison (Anm. 30) 444; vgl. ebd. 440 f. über die Schilderung von Silvesters Lebensende als Bestandteil der Mischfassung C.

⁷⁸ Am Ende des ersten Buches der Fassung A (1) wird hingewiesen auf den Inhalt des zweiten Buches, *in quo fidei tropheum erigitur et adversus pugnas Iudaicae superstitionis (victoria domini nostri Iesu Christi) accepit palmam*. Bei dem eingeklammerten Textstück ließ sich bis jetzt noch nicht klären, ob es sich hier um einen Zusatz der einen oder um eine Lücke der anderen A (1)-Handschriften handelt. Die für Silvester erfolgreich verlaufende und siegreich endende Disputation mit den zwölf Juden schließt mit den Worten: *Omnes sanctum dei antistitem unanimiter excolebant nec solum in urbe Roma sed in toto orbe Romano fides catholica per assertionem fidei eius et operum eius virtutibus caelestem ac perpetuam obtinuit palmam*. Vgl. zu beiden Textzitate *Mombritius* 2 (Anm. 32) 516, 19 ff. und 529, 2 ff. Die Disputation mit den Juden bildet also entsprechend dem Hinweis am Ende des ersten Buches den eigentlichen Inhalt des zweiten Buches. Der letzte Satz der Disputation könnte als Schlußbemerkung nicht nur des zweiten Buches, sondern auch des ganzen Textes verstanden werden. Man könnte daraus schließen, daß die Erzählung von Silvesters Drachensieg, die mit einem einfachen *Transactis itaque aliquantis diebus . . .* angeschlossen wird, einen Nachtrag oder Anhang zum Text der *Actus Silvestri* darstellt. Gegen eine solche Annahme spricht allerdings, daß die *Actus Silvestri* sowohl in der ältesten Fassung A (1) als auch in der jüngeren Fassung B (1) aus mehreren in sich abgeschlossenen Erzähleinheiten bestehen.

⁷⁹ Neben den in Anm. 78 geltend gemachten Bedenken ist darauf hinzuweisen, daß in keiner der mir bisher bekannten 33 A (1)-Handschriften die Erzählung von Silvesters Drachensieg fehlt.

⁸⁰ Die Fassung A (1) setzt den Tod der drei unmittelbaren Nachfolger Silvesters, Marcus (336), Iulius (337–352) und Liberius (352–366), voraus, wenn anlässlich der Einführung eines liturgischen Gewandes durch Silvester gesagt wird: *Sic factum est, ut a sancto Silvestro et a presbiteris eius et diaconibus colobiorum usus sumpsisset initium, quod Marcus et Iulius et Liberius eo ordine uni sunt. Post hos autem colobia in dalmaticas commutata sunt*. Danach kann der Autor der *Actus Silvestri* frühestens unter dem Nachfolger des Liberius, also unter Damasus (366–384) geschrieben haben. Zum Text s. auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 509, 53 ff. Die durch den Pontifikat des Damasus als Terminus ‚a quo‘ gegebene Möglichkeit, die Fassung A (1) gegen Levisons Datierung in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts (s. oben Anm. 31) noch an das Ende des 4. Jahrhunderts zu datieren, wird unten in Abschnitt V (bes. S. 35 ff.) bei der Frage nach der Entstehungszeit der Tradition von Silvesters Drachensieg entfaltet.

⁸¹ In den *Gesta Liberii* und im *Constitutum Silvestri*. Beide Texte gehören zu den ‚Symmachianischen Fälschungen‘, die bald nach 500 im Zusammenhang mit den Wirren zu Beginn des Pontifikates des Symmachus entstanden sind. Vgl. dazu *Levison* (Anm. 30) 409 f.

⁸² Fassung A (1): *Constantinus autem imperator ipsa die hanc legem proponi iussit per omnes amplissimas civitates. Titulus Constantini augusti. Omni orbi Romano cunctisque urbium civibus salus est ad culturam summi dei adhortatio*. Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 21 ff. Die Differenzen zwischen dem Text des *Mombritius* und dem hier zitierten Text treten auch im Bereich der 33 A (1)-Handschriften auf und spiegeln die Schwierigkeiten der handschriftlichen Überlieferung des Konstantin-Gesetzes überhaupt. Dazu demnächst *Poblkamp* (Anm. 1).

⁸³ Der folgende Text ist, von geringfügigen Varianten abgesehen, in 13 der 33 A (1)-Handschriften überliefert. Ihren Text der Fassung A (1) bezeichne ich in Anlehnung an Levisons Terminologie als Textstufe A 1a. 11 weitere A (1)-Handschriften haben in dem zitierten Text eine Reihe abweichender Lesarten, von denen hier nur als die beiden wichtigsten zu nennen sind: *virgines sacrae (sacrosanctae) deae Vestae* statt *virgines sacrae in templo Vestae* und *habere descensum* statt *descendere*. Die abweichenden Lesarten gehören zu einer jüngeren Textform, die ich Textstufe A 1b nenne. 8 A (1)-Handschriften lassen sich keiner der beiden Textstufen zuordnen. Von ihnen bezeugen 5 Handschriften die Lesart *virgines sacrae in templo Vestae* und 2 Handschriften die Lesart *virgines sacrae deae Vestae*, während 1 Handschrift die kontaminierte Form *virgines sacrae in templo sanctae deae Vestae* aufweist. Zur Begründung der Annahme, daß Textstufe A 1a die älteste erreichbare Textform der Fassung A (1) darstellt, s. demnächst *Poblkamp* (Anm. 1). *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 5–11 bietet eher den Wortlaut der Textstufe A 1b.

⁸⁴ Silvesters Drachensieg habe, stellt der Autor der *Actus Silvestri* fest, das römische Volk *a cultura draconis et a veneno eius* befreit (s. Text unten in Anm. 180). An diesem Hinweis orientiert sich der Titel der Miscelle von *I. Santinelli, Cultura draconis*, in: *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 30 (1902) 266–269.

⁸⁵ Diesen Aspekt hat die in Anm. 83 aufgeführte jüngere Lesart *habere descensum* (statt des einfachen *descendere*) noch verstärkt. *Santinelli* (Anm. 84) 266 spricht vom „rito delle Vestali“, *Morin* (Anm. 23) 321 von einer „cérémonie païenne“ und *H. J. Rose*, *Iuno Sospita* and *St. Silvester*, in: *The Classical Review* 36 (1922) 167 von einem „pagan cult in an underground shrine“.

⁸⁶ Zur Bezeichnung der *cultura draconis* als „Speiseopfer“ vgl. *Santinelli* (Anm. 84) 268; zum Speiseopfer in der römischen Religion s. *K. Latte*, *Römische Religionsgeschichte* (= HAW 5,4) (München ²1967) 376: „Man kann bei solchen Gelegenheiten alles darbringen, was Nahrung des römischen Bauern ist; ... Für die Darbringung dieser unblutigen Opfer besteht eine feste Terminologie. Man sagt *vinum inferre* und entsprechend *vinum inferium*, aber *struem, fertum obmovere*.“ Dem römischen Drachen wurde Weizenmehl (*similago*), also ein Grundnahrungsmittel dargebracht. Zum terminologischen Aspekt vgl. im Antrag der römischen Pontifices die Wendung *huic nihil infertur* (in 4 Handschriften *offertur* und in 5 Handschriften *defertur*, in 23 Handschriften aber *infertur*). *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 10 überliefert *fertur*. Nach solchen Beobachtungen läßt sich die *cultura draconis* wohl kaum als einfache ‚Drachenfütterung‘ interpretieren.

⁸⁷ So *Duchesne*, (Anm. 29) 33 im Hinblick auf den von seinem Text verschiedenen *Mombritius*text; vgl. *Morin* (Anm. 23) 321, *Cecbelli* (Anm. 22) 159 f. und *Levison* (Anm. 30) 402.

⁸⁸ Zum folgenden vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 18–39; da hier jedoch die Texte der beiden Fassungen A (1) und B (1) kontaminiert sind, ist der *Mombritius*text nur eingeschränkt brauchbar.

⁸⁹ Fassung A (1): *Dixit ei (sc. Calpurnio) sanctus Silvester: Ergo nihil novum fecit draco, qui homines interfecit. Hoc enim ut dicis ipse placabatur, ut minus laederet non ut non laederet. Ego autem illum dico in nomine dei mei Iesu Christi ab omni laesione cessare*. Die handschriftliche Überlieferung dieses Textabschnitts weist Probleme auf. In 7 Handschriften fehlt *Ergo – non laederet*; in 1 Handschrift fehlt *ut minus – non laederet*; in 8 Handschriften fehlt *non ut non laederet*. Von weiteren Abweichungen abgesehen, ist hier nur noch darauf hinzuweisen, daß 6 Handschriften statt des Imperfekts *placabatur* (so in 19 Handschriften) das Futur *placabitur* überliefern. Das Imperfekt bezeichnet eine in der Vergangenheit öfter wiederholte Handlung, das Futur aber nur eine in der Zukunft erhoffte Wirkung.

⁹⁰ Die auf die Fassung B (1) zurückgehenden Texte des *Surius* (Anm. 46) und *Combéfis* (Anm. 32) haben dazu keine Entsprechung; vgl. den Text der B2-Handschrift bei *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 27 ff. hat an dieser Stelle den A (1)-Text durch eine Passage aus B (1) ersetzt. Allein die ‚*Legenda sancti Silvestri*‘ des Brüsseler Druckes von 1478 hat die Erklärung Silvesters, in dem von mir benutzten Exemplar (Anm. 32) fol. 204 r, col. 2. Nach *Levison* (Anm. 30) 444 hat dieser selten benutzte Text der *Actus Silvestri* „A zur Grundlage, ist aber aus C. . . erweitert und hat zudem aus B1, B2 und A2 Zusätze und Lesarten aufgenommen“.

⁹¹ Das *in templo Vestae* ist hier offenbar ein als Attribut benutzter Präpositionalausdruck (Ortsangabe). Vgl. dazu *J. B. Hofmann*, *Lateinische Syntax und Stilistik*, Neubearb. von *A. Szantyr* (= HAW 2,2,2) (München 1965) 428 und *H. Menge*, *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik* (Darmstadt ¹⁷1979) 2, 10 f. Man würde entweder einen Relativsatz mit der Ortsangabe oder ein Genitivattribut erwarten. Letzteres bietet die oben in Anm. 83 aufgeführte jüngere Variante *virgines sacrae (sacrosanctae) deae Vestae*.

⁹² S. dazu den Text der *Mirabilia* oben in Anm. 61. *Levison* (Anm. 30) 402, Anm. 3 hat bereits darauf hingewiesen, daß dem *Mirabilientext* die Lesart *virgines sacrae in templo Vestae* zugrunde liegt. Dieser Hinweis ist von der Forschung bis heute ebensowenig rezipiert worden wie *Levisons* ebd. 422, Anm. 6 vorgenommene Korrektur der Thesen von *Duchesne* (Anm. 29) 13, 30 und 32 f. zur Lokalisierung der Drachenhöhle beim Kapitol als der vermuteten ur-

sprünglichen Angabe. Noch *Valentini – Zucchetti*, Codice 3 (Anm. 53) 56, Anm. 2 und *Merkelbach* (Anm. 21) 250 berufen sich allein auf Duchesne.

⁹³ Vgl. *E. Welin*, Studien zur Topographie des Forum Romanum (Lund 1953) 207 ff.

⁹⁴ Der Begriff *templum* diene nicht nur zur Bezeichnung eines konkreten Gebäudes, sondern ebenso zur Charakterisierung eines Kultplatzes oder heiligen Bezirks im Sinne des griechischen *τέμενος*. Vgl. dazu auch *F. Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979) 128. *Santinelli* (Anm. 84) 267 kritisiert zu Recht die etwas voreilige Hypothese, daß der Drache oder überhaupt eine Schlange sich im Tempel der Vesta am römischen Forum befunden haben könnte. Da *Santinelli* nur den Text des *Mombritius* kennt, in dem die Lokalisierung der Drachenhöhle ebenso fehlt wie der Hinweis auf einen antiken Tempel (vgl. oben Anm. 46 und unten Anm. 96), bestreitet sie darüber hinaus, daß überhaupt auf einen von den römischen Vestalinnen frequentierten Ort angespielt werde.

⁹⁵ Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 34 f.; *ders.*, Liber Pontificalis 1 (Anm. 33) CXI; *Santinelli* (Anm. 84) 266; *Morin* (Anm. 23) 322 ff.; *Rose* (Anm. 85) 167; *Levison* (Anm. 30) 411 f.; *Cecchelli* (Anm. 22) 160 f.

⁹⁶ Der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. benutzte Text erwähnt die Vestalinnen ebensowenig wie *Combéfis* (Anm. 32) oder *Surius* (Anm. 46), weil diese Texte auf die jüngere Fassung B (1) der Actus Silvestri zurückgehen; zum Text von B (1) s. unten Abschnitt VI, S. 45 ff. Der Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 8 spricht von *virgines sacrosanctae deae vestrae*, hat also die oben in Anm. 83 genannte Variante *virgines sacrosanctae deae Vestae* korruptiert. Die Variante in der richtigen Form hat der Brüsseler Druck der ‚Legenda sancti Silvestri‘ (Anm. 32) fol. 204 r, col. 1. Die verderbte Variante des *Mombritius*textes bestärkte *Duchesne* (Anm. 29) 33 in der Auffassung, daß keine Beziehung zum Kult der Vesta vorliege. *Cecchelli* (Anm. 22) 160, Anm. 2 kritisiert, daß *Duchesne*, um den Text nicht auf S. Maria Antiqua beziehen zu müssen, die Angabe des *Mombritius* zu schnell und ohne Grund für wertlos gehalten habe. Im Adjektiv *sacrosanctae* zeige sich jedoch „un prezioso relitto del testo più antico“. *Morin* (Anm. 23) 321 bezieht die Angabe des *Mombritius*textes zutreffend auf die römische Vesta, ebenso unter Hinweis auf *Levison* (Anm. 30) 422 auch *R.-J. Loenertz*, Actus Silvestri. Genèse d'une légende, in RHE 70 (1975) 436 und *P. de Leo*, Ricerche sui falsi medioevali I. Il Constitutum Constantini: compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura (Reggio Calabria 1974) 214, Anm. 3. De Leo, der ebd. 153–221 den *Mombritius*text abdruckt, beruft sich für die Lesart *vestae* statt *vestrae* ebenfalls auf *Levison* (Anm. 30) 402.

⁹⁷ Tertullian, *Ad uxorem I*, 1 (CChL 1, 373 f.).

⁹⁸ Tertullian, *Ad uxorem I*, 6, 3 (380, 14 f.).

⁹⁹ Tertullian, *Ad uxorem I*, 6, 3 (380, 15–17).

¹⁰⁰ Der Ausdruck *ignis inextinguibilis* findet sich nur noch einmal bei Tertullian, *Adversus Praxean* 1,7 (CChL 2, 1160, 46 f.): ... *cum ceteris scandalis igni inextinguibili cremabuntur*. Zur Vorstellung von der Hölle als einem unterirdischen Feuer vgl. Tertullian, *Apologeticum* 47, 12 (CChL 1, 164 f., 54 ff.); vgl. Tertullian, *De paenitentia* 12, 2 (CChL 1, 339, 4 ff.).

¹⁰¹ Tertullian, *Ad uxorem I*, 6, 5 (CChL 1, 380, 26 f.): *Haec diabolus suis praecipit, et auditur. Provocat nimirum dei servos continentia suorum, ...*

¹⁰² Tertullian, *De cultu feminarum* 1, 6, 2 f. (CChL 1, 349, 15 ff.): *Aiunt et de frontibus draconum gemmas erui, sicut et in piscium cerebris lapidositas quaedam est. Hoc quoque deerat Christianae, ut de serpente cultior fiat. Sic calcabit diaboli caput, dum de capite eius cervicibus suis aut et ipsi capiti ornamentum struit?* Hier werden unter Anspielung auf Gen. 3, 15 konkrete Drachen auf den Teufel als die alte Schlange bezogen. Tertullian, *De corona* 7, 5 (CChL 2, 1049, 35 ff.) erwähnt die Tradition des von Apollo zu Delphi getöteten *draco*; vgl. ebd. 10,7 (1055, 42–46): *Si in idolio recumbere alienum est a fide, quid in idoli habitu videri? Quae communio Christo et Beliae?* (2. Cor 6, 15). *Et ideo fugite longe! longum enim divortium mandat ab idololatria. In nullo proxime agendum: draco etiam terrenus de longinquo homines spiritu absorbet.* Tertullian, *De idololatria* 18, 2 (CChL 2, 1118, 19 ff.): ... *statimque apparisset Danielem idolis non deseruisse nec Belem nec draconem colere, quod multo postea apparuit.* In den weiteren *draco*-Belegen bei Tertullian, *De anima* 57, 7 und *Adversus Marcionem* IV, 24, 10, werden Bibelstellen zitiert.

¹⁰³ Vgl. die Übersetzung von Tertullian, *Ad uxorem* I, 6, 3 bei *H. Kellner*, Tertullians private und katechetische Schriften, BKV 21 (Kempten–München 1912) 69: „In Rom wenigstens werden die, welche jenes Abbild des unauslöschlichen Feuers hüten, die in ihrem Drachen selbst das Vorzeichen ihrer Strafe pflegen, nach ihrer Jungfrauschaft benannt“ und ebd. Anm. 2 der Hinweis auf den Volksglauben, „daß die vestalischen Jungfrauen einen Drachen hielten“. *Duchesne* (Anm. 29) 34 hält die Lesart *cum ipso dracone curantes* für nicht gesichert, weil „le meilleur manuscrit, le *codex Argobardinus*, n’offre pas trace du dragon“. In dieser Handschrift fehlt *dracone curantes*. *Aem. Kroymann* (Anm. 97) 380 führt diese Lücke aber nur im textkritischen Apparat auf und bietet im Text statt dessen die vollständige Lesart. *Cecchelli* (Anm. 22) 166 teilt zwar *Duchesnes* Skepsis bezüglich der Lesart, betont aber, daß an dieser Stelle von einem Drachen „in figura reale“ und nicht als Symbol die Rede ist. *Santinelli* (Anm. 84) 266 sieht in Tertullians Aussage den Hinweis, „che le Vestali han cura, oltrechè del fuoco eterno, anche del serpente“; etwas zurückhaltender *Morin* (Anm. 23) 323 und *Levison* (Anm. 30) 411.

¹⁰⁴ Tertullian erwähnt die *cultura draconis* der Vestalinnen allerdings nur einmal in *Ad uxorem* I, 6, 3. Vergleichbare Aussagen wie in *De exhortatione castitatis* 13, 2 (CChL 2, 1034, 11 ff.) oder *De monogamia* 17, 4 (CChL 2, 1252, 18 ff.) sprechen jeweils nur von der Herausforderung, welche die Jungfrauen der Vesta für die Christen darstellten. Wenn Tertullian schließlich *Adversus Marcionem* I, 13, 4 (CChL 1, 454, 21) nur von der Gleichsetzung Vesta – Feuer spricht, erwähnt er den bekannteren der beiden in *Ad uxorem* I, 6, 3 genannten Aspekte. Trotzdem dürften Wert und Bedeutung von *Ad uxorem* I, 6, 3 für die Vorstellung von der *cultura draconis* der Vestalinnen kaum anzuzweifeln sein.

¹⁰⁵ Es handelt sich um das Carmen 32 in der Ausgabe: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina, hg. von *W. von Hartel* (CSEL 30) (Prag–Wien–Leipzig 1894) 329–338; ebd. S. XXII schränkt Hartel die Verfasserschaft des Paulinus von Nola ein mit dem Hinweis: „... si Paulini est, inter prima eius tentamina numerari debet“. Zur Diskussion über den Autor des Gedichtes s. *M. Schanz*, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian 4, 1 (= HAW 8, 4, 1) (München 1959) 263; vgl. auch *Ch. Pietri*, Roma Christiana. Recherches sur l’Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440) (Rome 1976) 440, Anm. 2 (dort auch die Bezeichnung des Gedichtes als ‚Carmen ultimum‘).

¹⁰⁶ Antonius als Autor des Gedichts nimmt an *Morin* (Anm. 23) 322 mit Anm. 4. *Morin* datiert das Gedicht ans Ende des 4. Jahrhunderts. Der Verfasserthese *Morins* stimmt zu *Levison* (Anm. 30) 412. Paulinus von Nola als Verfasser nehmen an *Duchesne* (Anm. 29) 34 und *Santinelli* (Anm. 84) 266. *Pietri* (Anm. 105) 440, Anm. 2 hält den Autor des Gedichts für unbekannt und nennt als zwei von der neueren Forschung vertretene Datierungen den Anfang des 5. Jahrhunderts und den Zeitraum 410–436. Vgl. dazu auch *F. Heinzberger*, Heidnische und christliche Reaktion auf die Krisen des weströmischen Reiches in den Jahren 395–410 n. Chr. (Bonn 1976) 167 f. Da die Frage des Autors hier nicht zu erörtern ist, wird das Gedicht in Anlehnung an *Pietri* im folgenden einfach ‚Carmen ultimum‘ genannt.

¹⁰⁷ ‚Carmen ultimum‘ V. 143–148 (CSEL 30, 334 f.). Mit Änderungen gegenüber Hartels Ausgabe druckt den Text auch *Morin* (Anm. 23) 323; kritisch zu diesen Änderungen *Levison* (Anm. 30) 412, Anm. 1.

¹⁰⁸ In einer nächtlichen Vision (s. dazu Abschnitt V, S. 41 f.) fordert Petrus Silvester auf: „... accede ad draconem, in quo habitat satanas; vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 44 f.

¹⁰⁹ *Kellner* (Anm. 103) 69, Anm. 2 meint, daß Tertullian im Drachen der vestalischen Jungfrauen „den Teufel sieht“. Eine Identifizierung des Drachen mit dem Teufel hat der Text von *Ad uxorem* I, 6, 3 jedoch nicht. Deshalb richtiger *Santinelli* (Anm. 84) 266: Tertullian erkenne in diesem Drachen „il simbolo del demonio presso i Cristiani“ wieder, wie er ja auch im Feuer der Vestalinnen ein Bild von deren Höllenstrafe erblicke.

¹¹⁰ Vgl. dazu ‚Carmen ultimum‘ V. 149–151 (CSEL 30, 335):

quae mens est hominum, ut pro veris falsa loquantur,

150 *qui linquenda colunt contraque colenda relinquunt!*

iam sat erit nobis vanos narrare timores.

¹¹¹ Eine direkte Abhängigkeit des ‚Carmen ultimum‘ von Tertullian ist bisher nicht behauptet worden. Die Aussagen beider Zeugnisse sind für eine solche Hypothese wohl auch zu kurz und zu wenig vergleichbar. Die immerhin möglichen Beziehungen zwischen den Actus Silvestri und Tertullian sind noch nicht untersucht worden. Sie lassen sich bei anderen Textpassagen der ältesten Fassung A (1), vor allem im Hinblick auf die Disputation zwischen Silvester und den zwölf Juden, nicht absolut ausschließen. Daß der in Rom selbst schreibende Autor der Actus Silvestri die Vorstellung von einer *cultura draconis* der römischen Vestalinnen aus Tertullian, *Ad uxorem* I, 6, 3 übernommen haben soll, dürfte jedoch ganz unwahrscheinlich sein.

¹¹² *Duchesne* (Anm. 29) 35; vgl. den Nachtrag in: *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L'Abbé L. Duchesne, tome 3: Additions et corrections de Mgr. L. Duchesne publiées par C. Vogel* (Paris 1957) 57 zu *Duchesne, Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI; s. auch *Morin* (Anm. 23) 323 ff.; *Rose* (Anm. 85) 167; *Cecchelli* (Anm. 22) 160 ff.; *Levison* (Anm. 30) 412.

¹¹³ *Levison* (Anm. 30) 412; vgl. die entsprechenden Angaben bei den in Anm. 112 genannten Autoren.

¹¹⁴ *Incerti auctoris liber De promissionibus et praedictionibus Dei* III, 38 § 43 (MPL 51, 733–838) 835A; s. auch *Morin* (Anm. 23) 323, wo der Text nach der Ausgabe von Migne abgedruckt ist. Außer dem von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierten Text der Actus Silvestri zum Drachensieg hat den Text aus *De promissionibus* auch *F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* 1 (Bruxelles 1899) 351 in seiner kurzen Abhandlung über: „La légende de St. Silvestre et le mitréum du Capitole“.

¹¹⁵ Vgl. *Morin* (Anm. 23) 323 f.; *Rose* (Anm. 85) 167; *Levison* (Anm. 30) 412.

¹¹⁶ *Morin* (Anm. 23) 325 bemerkt nach der Wiedergabe der Erzählung von *De promissionibus*: „Ainsi finit le dragon du Forum romain et des Vestales“; vgl. ebd. 323.

¹¹⁷ *Duchesne* (Anm. 29) 35; *Rose* (Anm. 85) 168; *Cecchelli* (Anm. 22) 160 und vor allem 163: „Nucleo della leggenda di Silvestro e il drago è quindi senza dubbio il fatto narrato dall'autore del *De promissionibus*“; vgl. auch *Cumont* (Anm. 114) 351.

¹¹⁸ Benutzt wurde meistens der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. abgedruckte Text, der die Erzählung von Silvesters Drachensieg in der jüngeren Fassung B (1) überliefert. *Morin* (Anm. 23) 324 stützt seinen Versuch, Parallelen zwischen Actus Silvestri und *De promissionibus* aufzuzeigen, auf den Mombritiustext. Gleichzeitig berücksichtigt er den von *Duchesne, Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI referierten Inhalt der Erzählung von Silvesters Drachensieg. Diese Inhaltsangabe enthält jedoch einen im Hinblick auf den später publizierten Text unverständlichen Fehler, wenn *Duchesne* behauptet: „les mages et les devins le nourrissaient de victimes humaines“. Denn davon spricht der Text selbst nicht. Im 3. Band des *Liber Pontificalis* (Anm. 112) 57 ist *Duchesnes* Fehler nicht korrigiert, sondern eher noch bestärkt worden durch die Feststellung, Silvesters Drache sei demjenigen in *De promissionibus* „proche parent“. *Duchesnes* unkorrigiert gebliebener Fehler führte *Morin* dann zu der Vermutung, die Erzählung in *De promissionibus* habe das Speiseopfer der Vestalinnen des Mombritiustextes verbunden mit dem Menschenopfer des von *Duchesne* referierten Textes. Weil er auch den von *Duchesne* publizierten Text selbst kennt, sieht *Cumont* (Anm. 114) 351 zwar die Unterschiede zwischen den Erzählungen in *De promissionibus* und den Actus Silvestri (B 1) deutlicher als *Morin*. *Cumont* schränkt diese Unterschiede aber wieder ein mit der Bemerkung: „mais il me paraît néanmoins certain, qu'il s'agit du même dragon“. Auf *Duchesne* und *Cumont* basiert wiederum die Meinung von *Rose* (Anm. 85) 167, daß Actus Silvestri und *De promissionibus* – von ihm kurz Quelle A und B genannt – offenbar die gleiche Geschichte erzählen. In Textbenutzung und Interpretation folgt *Duchesne* und *Cumont* auch *Cecchelli* (Anm. 22) 157 ff.

¹¹⁹ Fassung B (1): *Erat draco inmanissimus in monte Tarpeo, in quo est Capitolium collocatum. Ad hunc per trecentos sexaginta quinque gradus quasi ad infernum magi cum virginibus sacrilegis descendebant semel in mense cum sacrificiis et lustris, ex quibus esca poterat tanto draconi inferri*; vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 31.

¹²⁰ *Cecchelli* (Anm. 22) 170 nimmt an, daß auch die Drachenhöhle in *De promissionibus* auf das Kapitol zu beziehen ist, und erklärt ebd. Anm. 1 zur Ortsangabe des Textes: „Egli dice

„apud Romam“, ma con la solita accezione classica; come ad es.: apud forum (Cicer.) per dire: nel foro“; Rose (Anm. 85) 167, Anm. 3 schließt ebenfalls nicht aus, daß in *De promissionibus* eine Höhle unterhalb des Kapitols gemeint sei, und lokalisiert sie S. 168 als „in Rome“; vgl. dagegen Levison (Anm. 30) 412: „in einer Höhle bei Rom“ und Merkelbach (Anm. 21) 237 „in der Nähe von Rom“.

¹²¹ Duchesne (Anm. 29) 34 zweifelt nicht nur Tertullians Zeugnis an, sondern wertet auch das ‚Carmen ultimum‘, das er Paulinus von Nola zuschreibt, ab. Diesem Urteil schließt sich an Ceccelli (Anm. 22) 166. Selbst Levison (Anm. 30) 412 urteilt trotz Kenntnis der Fassung A (1) der Actus Silvestri über *De promissionibus*: „man hat mit Recht auch in dieser Erzählung die gleiche Grundlage erkannt wie in dem Drachenwunder der Silvesterlegende“. Santinelli (Anm. 84) dagegen berücksichtigt die Erzählung aus *De promissionibus* überhaupt nicht.

¹²² Merkelbach (Anm. 21) 238.

¹²³ Halbwachs, Topographie (Anm. 12) 2.

¹²⁴ Das trifft sowohl für Tertullian, *Ad uxorem* I, 6, 3–5 zu als auch für das ‚Carmen ultimum‘ V. 149–151 (s. oben Anm. 110).

¹²⁵ Vgl. Santinelli (Anm. 84) 266 gegen die Meinung von J. Lipsius, *De Vesta et Vestalibus syntagma* (Antwerpen 1603) 644, der den Drachendienst der Vestalinnen als ‚nova superstitio‘ bezeichnet, weil die klassischen Autoren ihn nicht bezeugen.

¹²⁶ Im Sinne dieses methodischen Prinzips die *cultura draconis* der Vestalinnen zu analysieren, regt an Santinelli (Anm. 84) 266: „Non c'è bisogno di troppe parole per ricordare che ricca fonte di notizie preziose su le antichità e la mitologia romana sian per noi gli scritti rivolti a combattere o a deridere la fede, i riti, le usanze del paganesimo.“

¹²⁷ In Handbüchern wird sie, wenn überhaupt, nur in einer Anmerkung erwähnt, s. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München 1971) 185, Anm. 6 mit Hinweis auf Santinelli (Anm. 84). Im Handbuch von Latte (Anm. 86) 167, Anm. 1 wird der Bezug zur *cultura draconis* nur für den erkennbar, der, Lattes Hinweis folgend, die Ausführungen von Rose (Anm. 85) liest. Wissowa und Latte erwähnen die *cultura draconis* der Vestalinnen in ihren Abschnitten über die Göttin Juno, in einem Zusammenhang also, der im folgenden zu erörtern sein wird. Die Miszelle von I. Santinelli umfaßt ganze vier Druckseiten, diejenige von H. J. Rose nicht einmal eine einzige Druckseite. Nicht zu berücksichtigen sind hier die sehr spekulativen Hypothesen von Burch (Anm. 32) 49 ff. Burch benutzt mit dem Text des Surius (Anm. 46) und des Brüsseler Druckes der ‚Legenda sancti Silvestri‘ (Anm. 32) nicht nur zwei Editionen von geringem Wert für die Forschung, sondern baut sein Hypothesengebäude darüber hinaus auch auf Detailbeobachtungen zum Wortgebrauch dieser Texte auf. Schon deshalb, aber auch aus anderen Gründen muß man der scharfen Kritik an Burchs Buch zustimmen, die geäußert worden ist von H. Delebaye (AnBoll 46 [1928] 179 f.).

¹²⁸ S. oben Anm. 96; zur religionsgeschichtlichen Auswertung des Textes der Fassung B (1) und seiner Lokalisierung der Drachenhöhle vgl. unten Anm. 308.

¹²⁹ Vgl. dazu auch Tertullian, *Adversus Marcionem* I, 13, 4 (CChL 1, 454, 19 ff.), wo gesagt wird, die *vulgaris superstitio* stelle dar *Iovem in substantiam feroidam et Iunonem eius in aëream secundum sonum Graecorum vocabulorum, item Vestam in ignem...*

¹³⁰ Vgl. ‚Carmen ultimum‘ V. 128–131 (CSEL 30, 334):

*quid loquar et Vestam, quam se negat ipse sacerdos
scire quid est? imisque tamen penetralibus intus
semper inextinctus servari fingitur ignis.*

cur dea, non deus est? cur ignis femina fertur?

¹³¹ A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen* (München 1980) 357; vgl. ebd. 352–399 die Beilage: „Probleme der Volkskultur und der Religiosität im Mittelalter“; zum Problem mündlicher Traditionen vgl. J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique* (Tervuren 1961).

¹³² A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig–Berlin 1905) 86.

¹³³ Dieterich (Anm. 132) 70 f.

¹³⁴ Zu nennen sind hier vor allem C. Koch, *Vesta*, in: Pauly–Wissowa, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 2. Reihe, Band VIII, 2 (Stuttgart 1958) 1717–1776; H.

Hommel, Vesta und die frühromische Religion, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I, 2 (Berlin–New York 1972) 397–420; vgl. auch G. Radke, Die Götter Altitaliens (Münster 1979) 320 ff. und ders., Vesta, in: Der Kleine Pauly 5 (1975) 1227–1229.

¹³⁵ Dieterich (Anm. 132) 72.

¹³⁶ Vgl. Wissowa (Anm. 127) 159; ders., Vesta, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hg. von W. H. Roscher, (Leipzig–Berlin 1924–1937) 250; Koch (Anm. 134) 1763 spricht von „stillen Kult jungfräulicher Priesterinnen“ und von der „rituellen Abriegelung der aedes Vestae“.

¹³⁷ Dazu und zum folgenden vgl. Wissowa (Anm. 127) 158; Koch (Anm. 134) 1755; Latte (Anm. 86) 143 f.

¹³⁸ Koch (Anm. 134) 1756.

¹³⁹ Latte (Anm. 86) 144.

¹⁴⁰ Vgl. dazu Wissowa (Anm. 127) 158; Latte (Anm. 86) 144.

¹⁴¹ Koch (Anm. 134) 1775.

¹⁴² Duchesne (Anm. 29) 33 f.; Grisar (Anm. 29) 195, Anm. 3; Santinelli (Anm. 84) 267 mit Hinweis auf A. Preuner, Hestia-Vesta. Ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen (Tübingen 1864) 242; vgl. auch Cecchelli (Anm. 22) 166, Anm. 5.

¹⁴³ Vgl. dazu A. Greifenhagen, Das Vestarelief aus Wilton House (121./122. Winckelmannsprogramm der archäologischen Gesellschaft zu Berlin) (Berlin 1967) 14 f. Das Relief wurde bekannt gemacht von R. Fabretti, De columna Traiana (1683). Die auf Fabretti zurückgehende Zeichnung gibt Greifenhagen ebd. S. 15, Abb. 9 wieder, das Relief selbst auf Tafel 1–3. Das Relief wurde am 28. April 1964 vom Berliner Antikmuseum auf einer Auktion bei Christie in London erworben. Bis dahin befand es sich, für die Öffentlichkeit unzugänglich, im Besitz des britischen Wilton House.

¹⁴⁴ Greifenhagen (wie Anm. 143) 17; als ‚trinkende Schlange‘ interpretiert von Santinelli (Anm. 84) 267; vgl. G. Carettoni, Vesta, in: Enciclopedia dell’arte antica classica e orientale 7 (Roma 1966) 1149, der jedoch den Gegenstand in der linken Hand der Göttin falsch als Füllhorn identifiziert. Richtig dagegen D. Faccenna, Bona Dea, in: Enciclopedia dell’arte antica classica e orientale 2 (Roma 1959) 135.

¹⁴⁵ Carettoni (Anm. 144) 1149 weist auf die Schwierigkeit hin, die dargestellte Göttin als Vesta zu identifizieren, wenn es die Dedikationsinschrift nicht gäbe; Faccenna (Anm. 144) 135 bezeichnet das Relief als Darstellung der Bona Dea mit einer Widmung an Vesta; vgl. Greifenhagen (Anm. 143) 17 und 27, Anm. 41 mit weiterer Literatur zu dem Relief.

¹⁴⁶ A. Greifenhagen, Bona Dea, in: RAC 2 (1954) 509; Carettoni (Anm. 144) 1149; Faccenna (Anm. 144) 135; vgl. Santinelli (Anm. 84) 267; Koch (Anm. 134) 1728 f. und 1738; Wissowa (Anm. 127) 60; Latte (Anm. 86) 228.

¹⁴⁷ Nach Greifenhagen Anm. 146) 509 ist daraus jedoch „nicht immer auf eine synkretistische Gleichsetzung mit der bestimmten Bona Dea heißenden Gottheit zu schließen“; vgl. W. Eisenhut, Bona Dea, in: Der Kleine Pauly 1 (1964) 926; Latte (Anm. 86) 231.

¹⁴⁸ Greifenhagen (Anm. 143) 17 f.; ders. (Anm. 146) 509; zur Schlangenhaltung im Bona Dea-Tempel am Aventin vgl. Wissowa (Anm. 127) 218; Latte (Anm. 86) 228; Eisenhut (Anm. 147) 926.

¹⁴⁹ Greifenhagen (Anm. 143) 18; vgl. Latte (Anm. 86) 230.

¹⁵⁰ Greifenhagen (Anm. 143) 18; Faccenna (Anm. 144) 135 beschreibt den Bildtypus: „La Bona Dea è rappresentata seduta in trono, vestita di chitone e mantello, con capo velato, ornato di diadema; nella mano sinistra ha la cornucopia, nella destra la patera, in cui si abbevera un serpente avvolto intorno all’ avambraccio della dea.“ In diesem kaiserzeitlichen Typus sieht Faccenna vereinigt den Ursprungscharakter der Göttin des Landbaus und der Fruchtbarkeit mit dem jüngeren Charakter einer Heilgottheit.

¹⁵¹ Greifenhagen (Anm. 143) 18; vgl. zu der Legende Wissowa (Anm. 127) 307 f.; Latte (Anm. 86) 225 f.; Radke, Götter (Anm. 134) 57 f.

¹⁵² Die aus dem latinischen Lavinius kommende Schlange soll eingeholt worden sein von einer Abordnung des römischen Volkes, zu der auch die Vestalinnen gehörten. Ovid, Metamorphosen XV, 729–731, hg. von W. S. Anderson, (Leipzig 1977) 382:

Huc omnes populi passim matrumque patrumque
 730 *obvia turba ruit, quaeque ignes, Troica, servat,*
Vesta, tuos, laetoque deum clamore salutant.

Vgl. dazu Koch (Anm. 134) 1738. Mit der Schlange des Asklepios hat man offenbar schon im 16. Jahrhundert den von Silvester besiegt Drachen zu erklären versucht. Vgl. dazu *Caesar Baronius*, *Annales Ecclesiastici* 4, ann. 324, § 97 ff. (Ausg. Paris-Freiburg/Schweiz-Bar-le-Duc 1887) 82 ff.: *De dracone commentum*. Baronius stellt fest, daß kein heidnischer römischer Autor den Drachenkult der Vestalinnen bezeuge, daß dieser folglich auf andere Jungfrauen zu beziehen sei. Gleichwohl seien Schlangen den Römern heilig gewesen; ebd. § 99, S. 83: *illum in memoriam revocant ex Epidauro olim in Urbem legatione publica allatum ad pestem evertendam, Aesculapio consecratum*. Obwohl die Schlange längst hätte im Laufe der Jahrhunderte umgekommen sein müssen, bezeuge noch Plinius (nat. hist. 29,4), daß sie zu seiner Zeit am Leben war. Aber Plinius weist darauf hin, daß niemand auf der ganzen Erde der Fruchtbarkeit von Schlangen Herr werden könne, außer wenn ihre Brut durch Feuer vernichtet werde. Baronius fährt dann fort (ebd. § 100, S. 83): *Sane quidem eiusmodi colubri, quem Romani colerent, cellam fuisse ad extinctionem superstitionis obseratam a S. Silvestro, perfacile credi potest; cum posthac nulla penitus horum colubrorum adeo foetibus excrescentium sit memoria; nisi quod Gentiles deo suo carere nolentes, quem fame extinctum nossent (. . .), ex ligno aliaque materia fabricarunt, atque in alio specu pariter posuerunt, tanquam vivum atque aspectu terribilem*. Ein solches künstliches Ersatztier sei in *De promissionibus* (s. dazu oben Anm. 114) beschrieben, wo auch dessen Ende durch einen Mönch erzählt werde. Wäre es notwendig gewesen, fragt Baronius, sich einen künstlichen Drachen zu schaffen, wenn man noch den lebendigen Drachen hätte verehren können? Damit sei erwiesen, daß weder der Drache (die Asklepios-Schlange) noch seine zahllosen Nachkommen am Leben gewesen seien, weil sie *a superstitionis gentilitiae adversario et summae auctoritatis homine* vernichtet worden seien. Dieser könne nur Silvester selbst gewesen sein, weil niemand sonst bekannt sei. Dessen Drachensieg sei ein glaubwürdiges Faktum, die Erzählung der *Actus Silvestri* dagegen falsch und verderbt. Anders als die oben in Anm. 116 und 117 genannten Autoren sieht Baronius in der Erzählung von *De promissionibus* also nicht den historischen Kern von Silvesters Drachensieg, sondern eine Bestätigung dafür, daß das Ereignis tatsächlich stattgefunden hat. Daß die Vestalinnen einen Drachen kultisch betreut haben sollen, hält Baronius allerdings für unmöglich. Gleichwohl bietet die im 16. Jahrhundert vermutete Beziehung zwischen dem Drachen Silvesters und der Schlange des Asklepios einen interessanten Hinweis für die Deutung des Reliefs der Vesta mit einer Riesenschlange aus dem 2. Jahrhundert.

¹⁵³ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18 bemerkt zu dem Faß mit Ähren und dem Laib Brot: „Neben dem Thron der Vesta wird aber wohl eher an die Vorräte im Heiligtum der Göttin zu denken sein als an die gewöhnlichen Ingredienzien der Backstube.“ Der von ihm angenommene Bezug zum Vestatempel ist zwar denkbar, aber nicht zwingend.

¹⁵⁴ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18 f.; vgl. *Santinelli* (Anm. 84) 267; *Koch* (Anm. 143) 1775; *Wissowa* (Anm. 127) 158 und *ders.*, (Anm. 136) 246; *Latte* (Anm. 86) 144.

¹⁵⁵ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18 f. und 17, Abb. 10 das Asklepios-Hygieia-Relief, das in Rom gefunden wurde und sich heute im Louvre befindet.

¹⁵⁶ *Greifenbagen* (Anm. 143) 18.

¹⁵⁷ *Koch* (Anm. 134) 1756; vgl. ebd. 1755: Selbst Elemente des offiziellen Vestadienstes wie Ährenlesen und *mola salsa*-Bereitung weisen in diese Richtung.

¹⁵⁸ *Koch* (Anm. 134) 1738 stellt die Tätigkeiten des von den Vestalinnen außerhalb des Vestadienstes betreuten Kultkreises zusammen, die vom Feuerkult als dem Zentrum der Vestareligion aus nicht zu erklären sind. Zu ihnen gehören Beteiligungen am Totenopfer der Februar-Iden, an Kulten der Tellus selbst und der Erd- bzw. Fruchtbarkeitsgottheiten Ops und Bona Dea, etc. Daraus ergibt sich für Koch, daß der vestalische Kultkreis „in den Bereich der Erdreligion“ gehört. Das Erdhafte werde dabei „nicht in seiner anorganischen oder zerstörerischen Erscheinungsform, sondern als Träger immanenten Lebens angesehen“. Vgl. dagegen die ältere Auffassung zu den Tätigkeiten der Vestalinnen außerhalb des Vestakultes bei *Wisso-*

wa (Anm. 136) 266 f.: „Auch wo die Vestalinnen außerhalb des Dienstes ihrer eigenen Göttin in Wirksamkeit treten, ist oft noch ihre Eigenschaft als priesterliche Vertreterinnen der idealen Hausfrau des römischen Staates zu erkennen. Am deutlichsten tritt das hervor bei ihrer Beteiligung an dem . . . Kulte der Bona Dea.“

¹⁵⁹ Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 34 f.; *Santinelli* (Anm. 84) 268 f.; *Rose* (Anm. 85) 167 f.; *Levison* (Anm. 30) 411; *Cecchelli* (Anm. 22) 166, Anm. 5.

¹⁶⁰ Properz, Elegien IV, 8, 3–14, hg. von *H. E. Butler und E. A. Barber* (Hildesheim 21964) 133:

*Lanuvium annosi vetus est tutela draconis –
hic tibi tam rarae non perit hora morae –*
5 *qua sacer abripitur caeco descensus hiatu,
qua penetrat (virgo, tale iter omne cave!)
ieiuni serpentis honos, cum pabula poscit
annua et ex ima sibila torquet humo.
talia demissae pallent ad sacra puellae,*
10 *cum temere anguino creditur ore manus.
ille sibi admotas a virgine corripit escas:
virginis in palmis ipsa canistra tremunt.
si fuerint castae, redeunt in colla parentum,
clamantque agricolae ‚Fertilis annus erit‘.*

¹⁶¹ Zur Absicht der Elegie IV, 8 s. *Butler – Barber* (Anm. 160) 365: „Propertius describes how he attempted to console himself for Cynthia’s infidelity by inviting two ladies of easy virtue to supper, and how Cynthia surprised him and inflicted condign punishment.“ Properz spielt darauf an, daß Cynthia in einer eigenen Liebesaffäre nach Lanuvium gefahren war (V. 16: *causa fuit Iuno, sed mage causa Venus*), während er selbst allein in seinem Quartier auf dem Esquilin zurückblieb. *Rose* (Anm. 85) 167 f. meint, Properz erzähle zwar Ereignisse in Rom, sage aber nicht, daß der erwähnte Drache in Lanuvium sei, sondern nur, daß er der Wächter dieser Stadt gewesen sei. Das trifft nicht zu, denn die Beschreibung des Drachen von Lanuvium ist inhaltlich und örtlich ein Exkurs innerhalb der Elegie. Vor dem Hintergrund seines Ärgers mit der eigenen Geliebten verrät dieser Exkurs einen pikanten Humor des Dichters.

¹⁶² Zu Iuno Sospita s. *Wissowa* (Anm. 127) 48 und 185; *Latte* (Anm. 86) 151 und 166 f.; *Radke*, Götter (Anm. 134) 154 und 287 ff.; Hinweis auf die Münzen auch bei *Merkelbach* (Anm. 21) 237; zu den Münzen s. *E. A. Sydenham*, The coinage of the Roman republic. Revised with indexes by *G. C. Haines*, edited by *L. Forrer* and *C. A. Hersb* (London 1952) 126 Nr. 771 und 772, dazu Tafel 22 (Iuno Sospita mit Schlange, Revers von zwei Münzen des L. Procius).

¹⁶³ *Sydenham* (Anm. 162) 152 Nr. 915 und Tafel 25 (Münze des L. Roscius Fabatus aus dem Jahre 58 v. Chr.); zwei weitere Münzen mit dem Motiv der Schlangenfütterung, aber ohne Bezug zu Iuno Sospita s. ebd. S. 161 Nr. 966 (Revers einer Münze des L. Papius Celsus, ca. 48 v. Chr.) und S. 177 Nr. 1059 (Revers einer Münze des M. Mettius, ca. 44 v. Chr.); die Münze des L. Roscius Fabatus auch bei *Latte* (Anm. 86) Tafel 9 a–b, vgl. Tafel 10 a–b mit der oben in Anm. 162 genannten Münze des L. Procius (*Sydenham* Nr. 772).

¹⁶⁴ Aelian, Περὶ ζῴων ἰδιότητος XI, 16, hg. von *A. F. Scholfield*, 2 (London–Cambridge/Mass. 1959) 380 ff.

¹⁶⁵ *W. von Christ*, Geschichte der griechischen Literatur, bearb. von *W. Schmid* und *O. Stäblin*, 2,2 (= HAW 7,2,2) (München 1961) 789.

¹⁶⁶ Aelian (Anm. 164) beginnt die Erzählung mit dem Hinweis, ἴδιον von ‚Drachen‘ sei auch ἡ μαντική, und schließt mit der Bemerkung, dies sei die Art, wie er die μαντική von ‚Drachen‘ demonstrieren wollte.

¹⁶⁷ Daß Lanuvium seit alter Zeit *tutela draconis* sei, ist doppeldeutig, weil *tutela* hier sowohl aktiv (Beschützer, Einfriedung) als auch passiv (Beschützte, Schützling) sinnvoll ist; zu *tutela* vgl. *Butler – Barber* (Anm. 160) 366: „Either ‚guards the snake from of old‘ or ‚is guarded by the snake from of old“; *Rose* (Anm. 85) 168 interpretiert den Drachen als „the town’s

guardian“; G. Luck (Hg.), Properz und Tibull, Liebeselegien, lateinisch und deutsch (Zürich-Stuttgart 1964) 277 übersetzt *tutela* mit „Hort“. Latte (Anm. 86) 166 f. meint, daß Iuno in Lanuvium zunächst vielleicht als Fruchtbarkeitsgöttin verehrt worden sei. Das erklärt die Deutung des Ausgangs der Schlangenfütterung als Fruchtbarkeitsvorzeichen bei der Landbevölkerung.

¹⁶⁸ Properz läßt diesen Aspekt in der Schwebelied, wenn er Mädchen vor einem *iter* wie dem *sacer descensus* von Lanuvium warnt und wenn er – unausgesprochen – das *si fuerint castae* zur Bedingung für die Rückkehr der Jungfrauen und die Fruchtbarkeit des Jahres macht. Latte (Anm. 86) 167, Anm. 1 hält Aelians Deutung als Keuschheitsprobe für sekundär. Wissowa (Anm. 127) 185 deutet die Erzählung von der lanuvischen Schlangenfütterung als Indiz dafür, daß Iuno über die Keuschheit der Frauen und Jungfrauen wacht.

¹⁶⁹ Vgl. zu Aelians νενομισμέναις ἡμέραις das präzisere *omni kalendarum die* der Actus Silvestri, zu παρθένοι τερατὰ die lateinische Entsprechung *virgines sacrae* und zu μάζα (Gerste) das *similago* (Weizen).

¹⁷⁰ Rose (Anm. 85) 167, Anm. 5 meint, daß dem Autor der Actus Silvestri weder Properz noch Aelian bekannt gewesen sind. Rose geht allerdings von der jüngeren Textform der Erzählung in der Fassung B (1) aus, wo die in Anm. 169 genannten Parallelen zu Aelian fehlen.

¹⁷¹ Duchesne (Anm. 29) 35, Anm. 1; Santinelli (Anm. 84) 268; Cecchelli (Anm. 22) 166, Anm. 5; Latte (Anm. 86) 167 mit Anm. 1. Zur Verwechslung von Lanuvium und Lavinium s. G. Radke, Lavinium, in: Der Kleine Pauly 3 (1969) 524.

¹⁷² Zu Lavinium als Herkunftsort des römischen Vestakultes vgl. Wissowa (Anm. 127) 164; Koch (Anm. 134) 1720; A. Alföldi, Das frühe Rom und die Latiner (Darmstadt 1977) 226. Zur Iunoverehrung in Lavinium s. unten Anm. 199.

¹⁷³ Mit diesen Ausführungen beschreibt Aelian (Anm. 164) in einer längeren Parenthese den Schauplatz seiner Erzählung, bevor er auf den heiligen Hain mit der Drachenhöhle zu sprechen kommt; zur Gründungssage von Lavinium vgl. Alföldi (Anm. 172) 226 ff.

¹⁷⁴ Latte (Anm. 86) 167; vgl. Radke, Götter (Anm. 134) 289.

¹⁷⁵ Radke, Götter (Anm. 134) 288 f. über die Varianten *Sispes*, *Sispita*, *Sospes* und *Sospita* und ebd. 154 über Darstellung und Bedeutung der Iuno von Lanuvium; vgl. auch Wissowa (Anm. 127) 48 und Latte (Anm. 86) 166 f.

¹⁷⁶ Radke, Götter (Anm. 134) 154; Latte (Anm. 86) 167 sieht im Kultbild der Iuno Sospita und in der mit ihr verbundenen Schlange eine Nachwirkung des „Typus der Athena Polias“.

¹⁷⁷ Beide Aspekte zeigt in bildlicher Kombination der Revers einer Münze des L. Procius, Sydenham (Anm. 162) 126, Nr. 771 und Tafel 22.

¹⁷⁸ S. dazu das *causa fuit Iuno* des oben in Anm. 161 zitierten V. 16 der Elegie IV, 8 des Properz.

¹⁷⁹ Im Antrag der römischen Pontifices auf Wiederezulassung der *cultura draconis* der Vestalinnen taucht zweimal eine Form des Verbs *solere* auf: 1) *Solebant enim virgines sacrae in templo Vestae . . .* und 2) *ut solitas maiestati eius escas iubeas exhiberi*. Bei der Beratung dieses Antrages fragt Konstantin Silvester, ob es erlaubt sei *ex more solito escam dari draconis* (s. den Text unten in Anm. 228).

¹⁸⁰ Fassung A (1): *Sic factum est, ut populus Romanus a duplici morte liberatus, id est a cultura draconis et a veneno eius, ipso anno baptizarentur ad viginta milia virorum, et nullus penitus draconis flatus apparuit ex illa die et deinceps*; vgl. Mombrilius 2 (Anm. 32) 530, 18 ff.

¹⁸¹ Diese Bedeutung scheint der Drache gehabt zu haben, den nach einer Erzählung des Venantius Fortunatus (s. unten Anm. 317) Bischof Marcellus aus Paris vertrieben haben soll. Vgl. dazu Le Goff (Anm. 21) 255: „Au fond de la légende rapportée par Fortunat il y a l'image d'un thaumaturge qui a dompté des forces redoutables. Ces forces sont en rapport avec la nature“ sowie ebd. 256: „Que pouvons-nous donc raisonnablement imaginer derrière cette scène où un héros dompte des forces naturelles sans que l'hagiographe veuille ou puisse en faire explicitement un épisode symbolique d'évangélisation? Un épisode de civilisation matérielle.“ Zu der von Le Goff ebd. 250 f. vertretenen Interpretation von Silvesters Drachensieg vgl. unten Anm. 353. Wie hier gezeigt werden soll, hat der Drache vom Forum Romanum eine vorchristliche Bedeutung gehabt, die nicht aus der Geschichte der Zivilisation, sondern aus der Reli-

gionsgeschichte des antiken Rom zu erhellen ist. Erst die christliche Umdeutung macht den römischen Drachen zu einem die Bürger der Stadt mit seinem tödlichen *flatus* bedrohenden Untier. Daß in dieser christlichen Deutung die Vorstellung oder die Erinnerung einer Pestepidemie nachgewirkt haben könnte, ist nicht absolut ausgeschlossen. Gleichwohl behandelt die Erzählung von Silvesters Drachensieg nicht zivilisatorische Großtaten des Bischofs. Ihr Ziel war es vielmehr, die antike volkstümliche Vorstellung zu überwinden, daß die *salus* der Bürger Roms von einer allmonatlichen *cultura draconis* der Vestalinnen abhängig sei. Angesichts der religiösen Bezüge, die sich für diese Vorstellung rekonstruieren lassen, ist die Erzählung von Silvesters Drachensieg als eine allerdings nicht symbolische, sondern sehr konkrete „episode d'évangélisation“ zu verstehen.

¹⁸² S. den Text oben in Anm. 160 und die Erläuterungen in Anm. 167.

¹⁸³ *Santinelli* (Anm. 84) 269, Anm. 3 weist zu Recht darauf hin, daß die Bemerkung *si fuerint castae, redeunt in colla parentum* (V. 13) bei Properz allein auf die Jungfrauen von Lanuvium zu beziehen sei. Dieser Ritus könne folglich nicht ursprünglich auf die Vestalinnen zugefallen haben. I. *Santinelli* argumentiert so allerdings in der Absicht, die Möglichkeit eines authentischen Drachen- oder Schlangenkultes der römischen Vestalinnen auszuschließen.

¹⁸⁴ Unbekannt war diese Terminangabe nicht, weil sie auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 8 bezeugt, allerdings in der Variante *per omnem calendarum diem*.

¹⁸⁵ Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 102 ff.; *Latte* (Anm. 86) 42 f.

¹⁸⁶ Nach dem römischen Ritualgesetz nahmen bei allen Gebeten und Opfern in der Reihenfolge der jeweiligen Götteranrufungen Ianus die erste und Vesta die letzte Stelle ein. Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 23, 103 und 156; *Latte* (Anm. 86) 207; *Koch* (Anm. 134) 1764 f. und 1771 f.

¹⁸⁷ Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 186 f.; *Latte* (Anm. 86) 42 f.; *Radke*, Götter (Anm. 134) 99 f. und 154 f.

¹⁸⁸ *Radke*, Götter (Anm. 134) 155.

¹⁸⁹ Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 187; *Radke*, Götter (Anm. 134) 155.

¹⁹⁰ *Radke*, Götter (Anm. 134) 155 meint, daß von der Beziehung zwischen Iuno und Mond nicht auf Iuno als Mondgöttin zu schließen sei; vgl. dagegen *Wissowa* (Anm. 127) 187 und *Latte* (Anm. 86) 107, wo die Frauengöttin Iuno auch als Mondgöttin (= Iuno Covella) bezeichnet wird.

¹⁹¹ Vgl. dazu die Überlegungen von *Radke*, Götter (Anm. 134) 288 f. Danach ist zwischen den Bezeichnungen *sispes* und *sospes* (*sospita*) zu unterscheiden. Der Name *Sispes* der lanuvischen Iuno könnte als „Mondgöttin“ gedeutet werden. *Radke* äußert sich allerdings skeptisch zu dieser Etymologie und weist darauf hin, daß *Sispes* als Beiname einer Göttin „Helferin“ bedeute, während *Sospita* als „Hilfe“ zu verstehen sei. Selbst wenn die Deutung von *Sispes* als „Mondgöttin“ sich nicht halten lassen sollte, das *omni calendarum die* in den Actus Silvestri läßt sich am besten erklären durch den Hinweis auf Iuno als Göttin der Kalenden. Einem heidnischen Römer waren die verschiedenen Funktionen der Iuno sicher vertraut. Wenn also der Termin der allmonatlichen *cultura draconis* der Vestalinnen einen Bezug zum Iunokult enthält, muß dieser bereits Bestandteil der heidnischen Vorstellung des Drachenkultes gewesen sein. Denn für einen christlichen Autor der ausgehenden Antike dürfte ein solches Detailwissen vom Iunokult kaum noch vorauszusetzen sein.

¹⁹² Zum folgenden vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 48 und 188 f.; *Latte* (Anm. 86) 168 f.; *Radke*, Götter (Anm. 134) 154 und 289.

¹⁹³ *Rose* (Anm. 85) 167, Anm. 5 stützt seine Hypothese von der „confusion“ zwischen lanuvischer Schlange und römischem Drachen durch den Hinweis: „The confusion was all the easier because the ancient cults of Lanuvium were managed by Roman officials and Iuno Sospita had temples in the capital.“

¹⁹⁴ *Sydenham* (Anm. 162) 161, Nr. 966 und 966 a mit einer Victoria auf dem Avers und 177, Nr. 1059 mit einer Venus auf dem Avers.

¹⁹⁵ *Firminus* wird auf der Basis einer Statue, die das *corpus pistorum* 144 n. Chr. dem Antoninus Pius errichtete, als *quaestor* dieser Vereinigung genannt. An das von ihm gestiftete Ve-

sta-Relief erinnert die Darstellung eines mit Ähren gefüllten Modius und eines runden Brotes auf der genannten Statuenbasis; s. *Greifenhagen* (Anm. 143) 18 f. und 20, Abb. 12 (Zeichnung der Statuenbasis).

¹⁹⁶ Vgl. dazu *Richter* (Anm. 53) 90; *Hülsen*, Das Forum (Anm. 56) 184; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 54; *Welin* (Anm. 93) 208; *Coarelli* (Anm. 64) 92; *E. de Ruggiero*, Il Foro Romano (Roma 1913) 280 f. Aus diesem Hain, so berichtet Cicero (De divinatione I, 45, 101), soll 391 v. Chr. eine unbeachtet gebliebene Stimme die Römer vor dem Angriff der Gallier gewarnt haben. Später wurde dort dieser geheimnisvollen Gottheit, die man *Aius Locutius* nannte, ein kleines Heiligtum errichtet. In der Zugehörigkeit des Haines zum heiligen Bezirk der Vesta zeigt sich nach *Koch* (Anm. 134) 1727 „spezifisch italische Religiosität“. Vgl. auch *G. van der Leeuw*, Einführung in die Phänomenologie der Religion (Darmstadt ²1961) 154.

¹⁹⁷ Vgl. *Santinelli* (Anm. 84) 268 zu der von Propez und Aelian bezugten Zeremonie in Lanuvium: „Io non dubito che questa cerimonia sia la stessa di quella che gli apologisti cristiani han preso di mira con le loro acerbe allusioni; di quella che ha fornito la trama per la leggenda de' miracoli di papa Silvestro“; *Rose* (Anm. 85) 167 zum Drachenkult der Actus Silvestri: „I suggest that we have here a confused recollection of a real cult in which a sacred serpent really did play a prominent part, that of Iuno Sospita of Lanuvium.“ Beide urteilen auf der Basis von Texten, denen signifikante Details der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri fehlen. *Santinelli* benutzt den Mombritiustext, der zumindest Teile der Fassung A (1) überliefert; *Rose* interpretiert den von Duchesne publizierten Text des Typs B2, dem wie der Fassung B (1) alle religionsgeschichtlich relevanten Aussagen der Fassung A (1) fehlen. Deshalb kann *Rose* auch nicht den Zusammenhang zwischen den vestalischen Jungfrauen und den Jungfrauen von Lanuvium analysieren, sondern fragt nur ebd. S. 167: „what is the serpent of Lanuvium doing at Rome?“. Dem Urteil *Roses* schließt sich an *Latte* (Anm. 86) 167, Anm. 1. *Wissowa* (Anm. 127) 185, Anm. 6 folgt dem Ergebnis von *Santinelli*. Weder *Santinelli* noch *Rose*, die auf dem richtigen Weg waren, rechnen jedoch mit der hier zu vertretenden Möglichkeit, daß es eine heidnische Vorstellung von der römischen *cultura draconis* gegeben hat. Diese Hypothese läßt sich begründet auch wohl nur anhand des beiden unbekanntes Textes der Fassung A (1) der Actus Silvestri aufstellen. *Levison* (Anm. 30) 411 läßt trotz Kenntnis der Fassung A (1) die Frage offen, „ob nicht eine Verwechslung mit dem Iunokult von Lanuvium vorliegt“. *Duchesne* (Anm. 29) 34 sieht im Schlangenkult von Lanuvium immerhin „rites analogues“ zu den bei *Paulinus von Nola* (= „Carmen ultimum“) und vor allem in der *Vita Silvestri* (= Actus Silvestri) beschriebenen Riten. *Cecchelli* (Anm. 22) 166, Anm. 5 versucht einen Zusammenhang zwischen der Schlange im Hain der Iuno Sospita und dem von ihm im Anschluß an Duchesne unterhalb des Kapitols lokalisierten römischen Drachen herzustellen mit dem Hinweis auf den Tempel der ‚Iuno Moneta‘, der sich auf dem *Arx* genannten Nordhügel des Kapitols befand.

¹⁹⁸ Vgl. dazu *Koch* (Anm. 134) 1720 und 1772; *Latte* (Anm. 86) 108; *Wissowa* (Anm. 127) 164 f.

¹⁹⁹ Vgl. *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia* I, 15, 18–20, hg. von *I. Willis* (Leipzig ²1970) 72, 19–73, 5: . . . omnes kalendas Iunoni tributas et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas. quod etiam Laurentes patriis religionibus servant, qui et cognomen deae ex caerimoniis addiderunt, kalendarem Iunonem vocantes, sed et omnibus kalendis a mense Martio ad Decembrem huic deae kalendarum die supplicant . . . etiam Ianum Iunonium cognominatum diximus, quod illi deo omnis ingressus, huic deae cuncti kalendarum dies videntur adscripti. cum enim initia mensium maiores nostri ab exortu lunae servaverint, iure Iunoni addixerunt kalendas, lunam ac Iunonem eandem putantes. Zur Identifizierung von *Laurentes* mit *Lavinium s. Radke*, *Lavinium* (Anm. 171) 523 und *B. Andreae*, *Laurentum*, in: *Lexikon der Alten Welt* (Zürich–Stuttgart 1965) 1694; vgl. *Radke*, *Götter* (Anm. 134) 154 f. und *Wissowa* (Anm. 127) 186, Anm. 6. Die Beschreibung des Kultes der ‚Iuno Kalendaris‘ in *Lavinium*, die *Macrobius* bietet, verdeutlicht, daß es berechtigt ist, den Opfertermin *omni kalendarum die* in den Actus Silvestri aus der Sicht des Iunokultes zu interpretieren und nicht aus der Sicht des Ianskultes.

²⁰⁰ In Lanuvium wurde ein vermutlich aus Rom stammendes Gefäß mit der Aufschrift *Vestai pocolom* gefunden, das ins 3. vorchristliche Jahrhundert datiert wird. Die römischen Ve-

stallinen hatten in Augusteischer Zeit Besitzungen im *ager Lanuvinus*. Die höchsten römischen Beamten brachten nach ihrer Amtsübernahme der Vesta und den Penaten in Lanuvium ein feierliches Opfer dar. Ähnliche Opfer gab es alljährlich auch für Iuno Sospita in Lanuvium. Vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 164 und 188; *ders.* (Anm. 136) 245 und 247; *Latte* (Anm. 86) 168; *Koch* (Anm. 134) 1720, 1723 und 1775; *Carettoni* (Anm. 144) 1148; *Radke*, Vesta (Anm. 134) 1227; *ders.*, Götter (Anm. 134) 289 und 335; *Santinelli* (Anm. 84) 268, Anm. 4 und 269.

²⁰¹ Auf andere lanuvische Schlangentraditionen weist hin *Santinelli* (Anm. 84) 269, Anm. 3 unter Bezug auf eine Veröffentlichung von *Tomasetti* über ‚Nuove ricerche sulla spiaggia latina‘ in den ‚Dissertazioni‘ der Pontif. Accad. Rom. d’Arch.; Ser. II, tom. VI, 233 ff. (mir nicht zugänglich); *Merkelbach* (Anm. 21) 237 hält den Drachen in *De promissionibus* für identisch mit dem Drachen von Lanuvium; zumindest als Möglichkeit nimmt das auch an *Duchesne* (Anm. 29) 35. *Wissowa* (Anm. 127) 185, Anm. 6 unterscheidet zwischen dem Zeugnis von *De promissionibus* einerseits und Tertullian, ‚Carmen ultimum‘ und Actus Silvestri andererseits, führt alle Texte aber auf den bei Aelian und Properz überlieferten Schlangenkult von Lanuvium zurück.

²⁰² Vgl. *Merkelbach* (Anm. 21) 226 f.; *Le Goff* (Anm. 21) 247 ff.; *Duchesne* (Anm. 29) 36 bemerkt deshalb zu Recht, daß der Drache Silvesters nicht symbolisch zu interpretieren sei, weil der Autor der Actus Silvestri konkret an die Existenz dieses Drachen geglaubt habe.

²⁰³ *Cecchelli* (Anm. 22) 166, Anm. 5 bemerkt zur Darstellung der Vesta mit Schlange auf dem Relief des Firminus: „... il serpe, l’agatodemon‘ entra un po’ in tutti questi culti d’origine ctonia“, und weist dann auf den Drachen von Lanuvium hin. Zum ‚Agathos Daimon‘ s. *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion 2 (= HAW 5, 2, 2) (München 21961) 213 ff., bes. 216 den Hinweis auf die nach dem Alexanderroman beim Bau Alexandrias auftauchenden Schlangen, die später als Schutzgeister (ἀγαθοὶ δαίμονες) verehrt wurden, und 217 zu Agathos Daimon als Hausschlange; *ders.*, Geschichte der griechischen Religion 1 (= HAW 5, 2, 1) (München 31967) 214; *Merkelbach* (Anm. 21) 228; *Santinelli* (Anm. 84) 269 erwähnt die Hypothese L. Prellers, der zufolge die Schlange von Lanuvium als (weibl.) Genius der Iuno (= *Iuno Iunonis*) zu verstehen ist; zur Schlange als heiligem Tier des Genius des Hausherrn vgl. *Wissowa* (Anm. 127) 176 f.

²⁰⁴ Neben der Iuno Sospita ist hinzuweisen auf die Stadtgöttin Athena, mit der Iuno Sospita verwandt ist. Attribut der Athena war die stadtschirmende Schlange auf der Akropolis, die monatlich gefüttert wurde. Vgl. *Nilsson* 1 (Anm. 203) 214, 348 f., 405, 437 und *J. Wiesner*, Schlange in: Lexikon der Alten Welt (Zürich–Stuttgart 1965) 2717.

²⁰⁵ Vgl. *Wissowa* (Anm. 136) 269; *Koch* (Anm. 134) 1737; vgl. auch *I. Opelt*, Erde, in: RAC 5 (1962) 1165.

²⁰⁶ *Koch* (Anm. 134) 1737 f. zur Frage, ob die Deutungen der Vesta als ‚Erde‘ sachlich berechtigt seien: „Doch mag man Vesta selbst zunächst als vielleicht problematisch beiseite lassen; das Zeugnis des Kultkreises, den die Vestalinnen außerhalb des Vesta-Dienstes betreuen, läßt sich nicht weginterpretieren, und das spricht eindeutig zugunsten der antiken Auslegung.“

²⁰⁷ *Koch* (Anm. 134) 1768; vgl. *Wissowa* (Anm. 136) 242.

²⁰⁸ Zitate aus *Latte* (Anm. 86) 71 f.

²⁰⁹ *Koch* (Anm. 134) 1767; vgl. 1766 zu älteren Versuchen, die Vesta-Gestalt nur vom Soziologischen und Familiären (Vesta = Herd) zu erklären: „Mit diesem Aspekt kommt man nur zu Rande, wenn man eine folgenschwere Voraussetzung macht, nämlich die, daß man erklärt, alles, was die Vestalinnen außerhalb ihrer *aedes* ohne Namensnennung der Vesta verrichten, tangiere nicht das Wesen der Göttin.“

²¹⁰ Eine Abwertung des Drachenkultes weist erst die jüngere Textstufe A 1b (s. oben Anm. 83) der Fassung A (1) auf, in der das Speiseopfer der Vestalinnen als *sacrilegae ceremoniae* bezeichnet wird. In ähnlicher Weise charakterisiert der Autor der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) die Kultdienerinnen selbst als *sacrilegae virgines* (s. oben Anm. 119).

²¹¹ Vgl. dazu *van der Leeuw* (Anm. 196) 65: „Die Macht des Ackers ist und bleibt weiblich. So nimmt auch das Kulturleben weibliche Gestalt an, nicht nur das des Bauern, sondern auch das des Städters.“

²¹² *Dieterich* (Anm. 132) 92.

²¹³ Auch A. Dieterich verband mit seinen Ausführungen über ‚Mutter Erde‘ nicht die Absicht, die großen Gottheiten der Griechen und Römer zu solchen Personifizierungen zu machen. Er wollte ihre komplexen Erscheinungen vielmehr verständlicher machen dadurch, daß er auf religiöse Grundelemente wie den Glauben an die Erdmutter aufmerksam machte. Solche Grundelemente seien in den großen Schöpfungen des religiösen Denkens immer wieder wirksam geworden; vgl. dazu *Dieterich* (Anm. 132) 71 f. Zurückhaltend gegenüber Belegen, mit denen Dieterich seine Grundauffassung stützte, äußert sich *Opelt* (Anm. 205) 1125. *Latte* (Anm. 86) 72 stimmt Dieterich zu, stellt aber der umfassenden Funktion der Erdmutter die für römisches Denken charakteristische Aufteilung göttlicher Funktionen gegenüber, die sich am Beispiel der Göttinnen Tellus und Ceres zeigen läßt.

²¹⁴ *Ph. Aries*, L'histoire des mentalités, in: *Le Goff – Chartier – Revel*, La Nouvelle Histoire (Anm. 26) 423; vgl. ebd. die Erläuterung: „Mais qu'est-ce que l'inconscient collectif? Sans doute vaudrait-il mieux dire le non-conscient collectif. Collectif: commune à toute une société à un certain moment. Non-conscient: mal ou pas du tout aperçu par les contemporains, parce que allant de soi, faisant partie des données immuables de la nature, idées reçues ou idées en l'air, lieux communs, codes de convenance et de morale, conformismes ou interdits, expressions admises, imposées ou exclues des sentiments et des fantasmes.“

²¹⁵ Vgl. *Koch* (Anm. 134) 1771.

²¹⁶ Daß gerade Stadtgöttinnen als zentrale Gottheiten eines begrenzten Raumes etwas vom Wesen der Erdmutter in sich aufgenommen haben, betont *Dieterich* (Anm. 132) 79. Dort wird auch Bona Dea als Beispiel angeführt. Iuno Sospita und Vesta erwähnt Dieterich allerdings nicht. Vgl. jedoch Ovid, *fasti* 6, 460: *Tellus Vestaque numen idem*, zitiert bei *Wisowa* (Anm. 136) 269. Die anderen dort aufgeführten Textzitate verbinden bei der Gleichsetzung von Vesta und Erde die Aspekte *terra* und *ignis*; vgl. *Koch* (Anm. 134) 1737 und *Opelt* (Anm. 205) 1165.

²¹⁷ Vgl. dazu *de Certeau* (Anm. 18) 277 über die Bedeutung und Funktion, die Schriftzeugnisse in der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer hagiographischen Tradition haben können.

²¹⁸ Vgl. jedoch die Überlegungen zur Interpretation von Silvesters Drachensieg bei *Merkelbach* (Anm. 21) 249 f.: „Es gibt ein Denken, das in gewisser Weise naiv ist (sit venia verbo); es berichtet nicht nur historische Fakten, sondern teilt gleichzeitig in bildlichem Ausdruck ihren Sinn mit. Konstantin stritt gegen das Heidentum wie Michael gegen den Drachen. Wir würden sagen, in metaphysischem Sinne sei es derselbe Kampf gewesen. Für die ‚naive‘ Mentalität des Legendenerzählers aber ist das Heidentum nicht in übertragenem Sinn, sondern ganz unmittelbar mit dem Drachen identisch. Er erzählt, die Macht des Bösen, der Drache, sei besiegt worden.“ Aus der Sicht der Fassung A (1) der *Actus Silvestri*, die Merkelbach nicht kannte, ist dieser Erklärungsversuch nicht haltbar. Merkelbach bezieht sich bei seiner Interpretation auf den von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierten Text B2, kennt also die Erzählung von Silvesters Drachensieg nur in der jüngeren Form der Fassung B (1) der *Actus Silvestri*.

²¹⁹ *Merkelbach* (Anm. 21) 250 zur Bedeutung von Silvesters Drachensieg: „Um den Sinn jener Zeitenwende zu erklären, stellt die Legende ein großartiges Bild vor unsere Augen.“ Insofern die jüngere Fassung B (1) nicht den Ursprung der Tradition darstellt, sondern bereits zu deren Wirkungsgeschichte gehört, ist Merkelbachs Deutung dieses Textes in gewisser Hinsicht berechtigt; s. dazu die Ausführungen in Abschnitt VI zur Veränderung der Ursprungstradition durch die Erzählung der Fassung B (1).

²²⁰ Vgl. dazu *Le Goff* (Anm. 21) 243: „Les bêtes monstrueuses, et spécialement les dragons, sont des phénomènes légendaires réels. Leur explication scientifique ne peut être donnée dans le cadre d'un scientisme événementiel. Ce sont des faits de civilisation – que l'histoire ne peut tenter d'élucider qu'à l'aide de l'histoire des religions, de l'ethnographie, du folklore. Elles relèvent du mental collectif, ce qui ne veut pas dire, au contraire, qu'elles se situent hors du temps et de l'histoire. Mais le niveau de leur réalité est celui des profondeurs du psychisme et le rythme de leur évolution chronologique n'est pas celui de l'histoire événementielle traditionnelle.“

221 A. D. Nock, A diis electa: A chapter in the religious history of the third century, in: HThR 23 (1930) 256 f. und 269; vgl. Latte (Anm. 86) 366.

222 Vgl. Grant (Anm. 65) 58.

223 Diese Tendenz hat erstmals richtig gesehen H. Rall, Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller (Berlin 1937) 20. Rall äußert dann ebd. 23 die Vermutung, „daß die Darstellung der Zeiten Konstantins die Zeit Leos des Großen abspiegelt“. Dagegen wirft Levison (Anm. 30) 413 dem Autor der Actus Silvestri Vergewaltigung der geschichtlichen Wahrheit vor. Die Actus Silvestri seinen ein „mit bestimmten Tendenzen verbundenes Beispiel ‚christlicher Unterhaltungsliteratur‘, das seine Absichten der Erbauung, Belehrung und Apologetik ohne Rücksicht auf geschichtliche Tatsachen mit fast schrankenloser, wenn auch oft plumper Phantasie verfolgt“.

224 Als pontifices werden in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri außer den in der Erzählung von Silvesters Drachensieg genannten pontifices (*universi templorum*) nur noch die *Capitolii pontifices* bezeichnet, die dem Kaiser Konstantin den Rat geben, seinen Aussatz im Blut getöteter Kinder zu heilen, vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 510, 35 ff. Alle anderen pontifices-Belege des Mombritiustextes gehen auf die jüngere Fassung B (1) zurück. Wenn die Fassung A (1) allgemein von ‚Tempelpriestern‘ spricht, z. B. in der Erzählung von der Bekehrung des römischen Senats, werden diese als *sacerdotes templorum* bezeichnet, vgl. *Mombritius* ebd. 514, 20 und 31. Bezeichnenderweise wird in A (1) nur noch der Bischof von Rom *ecclesiae Romanae pontifex* und der jüdische Hohepriester Isachar, der die zwölf Disputationsgegner Silvesters nach Rom schickt, *summus pontifex Iudaeorum* oder einfach *pontifex* genannt, vgl. *Mombritius* ebd. 513, 18 (röm. Bischof) sowie 515, 42 f. (jüd. Hohepriester). *Pontifex* in christlicher oder jüdischer Bedeutung bestätigt also den exklusiven Gebrauch des Titels *pontifices* in der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri. Zum Kollegium der römischen Pontifices s. Latte (Anm. 86) 195 ff. und 400 f. sowie Wissowa (Anm. 127) 501 ff.; vgl. K. Ziegler, Pontifex, in: Der Kleine Pauly 4 (1972) 1046–1048 und H. Le Bonniec, Pontifices, in: Lexikon der Alten Welt (Zürich–Stuttgart 1965) 2409–2410.

225 Vgl. Wissowa (Anm. 127) 161, 367 ff. und 522; Latte (Anm. 86) 350; Koch (Anm. 134) 1741 und 1760; Nock (Anm. 221) 259.

226 Koch (Anm. 134) 1760.

227 Die Vestalinnen gehörten selber dem Kollegium der römischen Pontifices an; vgl. die in Anm. 224 zitierten Arbeiten.

228 Der Text der Fassung A (1) weist textkritische Probleme in der handschriftlichen Überlieferung auf; dazu demnächst Pohlkamp (Anm. 1). Der folgende Wortlaut stellt den Text in seiner ältesten erreichbaren Form dar: *Tunc imperator consuluit sanctum Silvestrum interrogans si oporteret annui pontificibus ex more solito escam dari draconi. Cui sanctus Silvester dixit: Si quis militum tuorum ad inimici tui tyranni legem aliqua fieri contra iura tua permittat, numquid nam simulatio haec quam (Var.: quia) ipse quidem facit (Var.: non facit), facere autem alterum non prohibeat, quid de hoc iudicabis? Respondens imperator ait: Aut gladio aut incendio interibit. Dixit ei sanctus Silvester: Hanc poenam apud regem caelestem incurrit, qui permittit contra dei voluntatem inimici eius voluntatem implere.* Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 11–18; der Zusatz *et illa sacra cerimonia exhiberetur* nach dem *dari draconi* in Z. 12, der aus der Mischfassung C in den Mombritiustext gelangt ist, gehört ursprünglich zu einer jüngeren Textschicht der Fassung A (1) (vgl. auch oben Anm. 210).

229 Zum Begriff des ‚Gottesfeindes‘, auf den das *inimici eius* (sc. *dei*) der zweiten Bemerkung Silvesters im Text von Anm. 228 anspielt, vgl. W. Speyer, Gottesfeind, in: RAC 11 (1981) 996–1043.

230 *Mombritius* 2 (Anm. 32) 513, 51–514, 56. Der Text weist gegenüber A (1) Zusätze und Differenzen auf, die durch Kontamination von A (1) und B (1) verursacht sind. Beide Fassungen weisen inhaltlich keine großen Unterschiede auf, außer daß B (1) manche Sätze von A (1) ausläßt.

231 Fassung A (1): *Igitur cum senatorum nullus omnino huic religioni sanctae fidem adhibe-*

ret nec ob hoc irasci alicui senatorum papa permetteret, praecepit sibi in basilica Ulpia excelsum tribunal statui et illic omnem senatum ac populum hac voce affatus est . . .

²³² In Fassung A (1) werden 10 Akklamationen mit Häufigkeitsangabe aufgeführt. Die hier zu berücksichtigenden Akklamationen lauten: . . . *Item: templa claudantur, ecclesiae patent. Dictum est decies . . . Item: sacerdotes templorum urbe pellantur. Dictum est tricies. Item: qui adhuc sacrificant, urbe pellantur. Dictum est duodecies. Item: iubete, ut hodie urbe pellantur. Dictum est quadragies.*

²³³ Fassung A (1): *Sit ergo omnibus notum non coactos necessitate sed suo iudicio liberos posse fieri christianos, nec humanum metuentes imperium ad dei culturam accedere aliquos oportere sed rationabili consideratione magis rogare, ut christianorum numero applicentur ab his, qui huic sacratissimae legi deserviunt. Iustum enim verumque conspicimus, ut sicut petentibus culpa est si negetur, ita non petentibus si tradatur iniquum; nec aliqui metuant, quod a nostra gratia divellantur, si christiani esse noluerint . . .* Ab *Iustum enim* hat die jüngere Fassung B (1) bezeichnenderweise keinen entsprechenden Text mehr. Zum Problem der Glaubens- und Kultfreiheit vgl. B. Köting, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (Opladen 1977) 15–46, wo das Zeugnis der Actus Silvestri jedoch noch nicht berücksichtigt ist.

²³⁴ Fassung A (1): *Tunc omnibus populis et christianis et paganis hanc legem laudantibus et vitam augusto optantibus finis huius rei factus est. Et revertente augusto ad palatium tota civitas repleta cereis atque lampadibus coronata est. Erat enim omnibus gaudium, quoniam lex talis processerit, quae nullum ad culturam impelleret nullum a cultura repelleret Christi.* Zum letzten Satz vgl. Fassung B (1): *Erat enim gaudium, quod lex talis emanasset, quae nullum a cultura sua retraheret, nullum ad culturam quam nolebat ire impelleret.*

²³⁵ In der Woche nach seiner im Lateran erfolgten Taufe erläßt Konstantin in der Fassung A (1) sieben Gesetze. Zu den vom Kaiser ‚in albis‘ verkündeten Gesetzen gehört auch die folgende: *Indutus vestibus candidis prima die baptismi sui hanc legem dedit: Christum deum esse verum, qui se mundasset a leprae periculo, et hunc debere libere coli ab omni orbe Romano.* Vgl. dazu W. Levison, Kirchenrechtliches in den Actus Silvestri, in: ZSavRGkan 15 (1926) 501–511; jetzt in: *ders.*, Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit (Anm. 30) 466–473 (danach zitiert) 470.

²³⁶ Zur Datierung Levisons s. oben Anm. 31.

²³⁷ Vgl. dazu: Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen von R. Klein (Texte zur Forschung 7) (Darmstadt 1972); J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Darmstadt 1972); B. Köting, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts (Münster 1961); J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom (= Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 56) (Leiden 1977).

²³⁸ Text und Übersetzung der Relatio bei Klein (Anm. 237) 98–113; vgl. auch R. Klein, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Darmstadt 1971) 76 ff.; Text und Übersetzung der Relatio des Symmachus auch bei Wytzes (Anm. 237) 200–213.

²³⁹ Vgl. Symmachus, Relatio III, 11 und 13 ff., Klein (Anm. 237) 106–109; Köting (Anm. 233) 37; *ders.* (Anm. 237) 18.

²⁴⁰ Geffcken (Anm. 237) 149; Köting (Anm. 237) 19.

²⁴¹ Text und Übersetzung des 17. Briefes des Ambrosius bei Klein (Anm. 237) 116–129; ep. 17, 13 (ebd. 124): *Detur mihi exemplum missae relationis, ut ego plenius respondeam . . .*; vgl. auch Klein ebd. 180 f.

²⁴² Ambrosius, ep. 17,7 Klein (Anm. 237) 120: *Nullius iniuria est, cui deus omnipotens antefertur. Habet ille sententiam suam. Invitum non cogitis colere, quod nolit. Hoc idem vobis liceat, imperator, et unusquisque patienter ferat, si non extorqueat imperatori, quod moleste ferret, si ei extorquere cuperet imperator. Ipsis gentilibus displicere consuevit praevariantis affectus: libere enim debet defendere unusquisque fidele mentis suae et servare propositum;* Übersetzung ebd. 121

²⁴³ Darauf weist hin Klein (Anm. 237) 182, Anm. 6.

²⁴⁴ Vgl. die in Anm. 242 zitierten Bemerkungen des Ambrosius mit den Worten Konstantins an die römischen Senatoren oben in Anm. 233.

²⁴⁵ Text und Übersetzung des 18. Briefes des Ambrosius bei Klein (Anm. 237) 130–159; ep. 18, 10 (ebd. 136): *Sed vetera, inquit, reddenda sunt altaria simulacris, ornamenta delubris. Reposcantur haec a consorte superstitionis, Christianus imperator aram solius Christi didicit honorare. Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegis exhibere?*

²⁴⁶ Vgl. Ambrosius, ep. 18, 39, Klein (Anm. 237) 156: *refellendae etenim relationis, non exponendae superstitionis mihi studium fuit.*

²⁴⁷ S. dazu Heinzberger (Anm. 106) 16; vgl. auch den Satz: *Ex quo autem pietas vestra legem christianam accepit, huic (sc. draconi) nihil infertur* aus dem Antrag der römischen Pontifices auf Wiederzulassung des Drachenkultes im Text oben auf S. 11.

²⁴⁸ Ambrosius, ep. 18, 33, Klein (Anm. 237) 154: *Nemo sibi de absentia blandiatur. Praesentior est, qui se animis inserit quam qui oculis protestatur. Plus enim est mente connecti quam corpore copulari. Vos senatus cogendi concilii praesules habet, vobis coit, . . .*; Übersetzung ebd. 155.

²⁴⁹ Ambrosius, ep. 17, 8, Klein (Anm. 237) 120: *Quisquis hoc suadet, sacrificat, et quisquis hoc statuit*; Übersetzung ebd. 121.

²⁵⁰ Ambrosius, ep. 17, 13–14, Klein (Anm. 237) 124; vgl. ebd. 182, Anm. 10 zur Drohung des Ambrosius: *Licebit tibi ad ecclesiam convenire, sed illic non invenies sacerdotem aut invenies resistentem*; vgl. auch Heinzberger (Anm. 106) 16.

²⁵¹ Kötting (Anm. 237) 14 und 21; ders. (Anm. 233) 37; Wytzes (Anm. 237) 191 ff.; H. Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, hg. von A. Momigliano (Oxford 1963) 196; A. Lippold, *Theodosius der Große und seine Zeit* (München 21980) 16, 130 und 168 f. schreibt die Initiative, den Pontifex maximus-Titel in der kaiserlichen Titulatur zu tilgen, nicht Gratian, sondern Theodosius zu. Gratian sei dann dem Beispiel des Theodosius gefolgt.

²⁵² Augustus übernahm 12 v. Chr. die Würde des Pontifex maximus, die seitdem fest mit dem Kaisertum verbunden blieb. Als Vorgesetzter der Vestalinnen wurde der Pontifex maximus manchmal auch *sacerdos Vestae* oder *pontifex Vestae* genannt. Vgl. Wissowa (Anm. 127) 76 f. und 160; Latte (Anm. 86) 195 und 295; Koch (Anm. 134) 1740 f.; Ziegler (Anm. 224) 1047 f.

²⁵³ Augustus errichtete 12 v. Chr. auf dem Palatin einen mit dem kaiserlichen Palast verbundenen Tempel der Vesta. Den dortigen Kult, von dem die Vestalinnen selbst nicht ausgeschlossen waren, verrichtete zunächst Livia, die Frau des Augustus. Später teilten sich die Frauen des Kaiserhauses in die kultischen Obliegenheiten. Der palatinische Vestakult hat denjenigen des Forums nicht zurückgedrängt. Als ‚vom Himmel Erwählte‘ standen die Vestalinnen in enger Beziehung zum Kaiserhaus und vor allem zum gleichfalls ‚vom Himmel erwählten‘ Kaiser. Vgl. dazu Nock (Anm. 221) 260 ff. und besonders 269; zum palatinischen Vestatempel des Augustus vgl. Wissowa (Anm. 127) 76 f., Latte (Anm. 86) 305 f. und Koch (Anm. 134) 1757 ff.

²⁵⁴ Vgl. Wissowa (Anm. 127) 523; Koch (Anm. 134) 1760: „Wo die ererbte Religion ihre Position hält, dort bestätigte sie die Ausnahmestellung der Vestalinnen.“ Auch nach Gratian blieb der Kultdienst der Vestalinnen bestehen, allerdings im wesentlichen auf Kosten privater Anhänger und Förderer. Gleichwohl hielt sich bis zum Ende des 4. Jahrhunderts bei den heidnischen römischen Senatoren das Bewußtsein, „dass der Kult dem Staat nicht mehr zum Heil gereichen würde, wenn dieser nicht Staatskult wäre; wenn nicht mehr der Staat, sondern Privatpersonen für seine Kosten aufkämen“, Wytzes (Anm. 237) 115, vgl. 138 und 283.

²⁵⁵ Latte (Anm. 86) 366 f. und 367, Anm. 1.

²⁵⁶ Vgl. Ambrosius, ep. 17, 1, Klein (Anm. 237) 116: *Cum omnes homines, qui sub ditione Romana sunt, vobis militent, imperatoribus terrarum atque principibus, tum ipsi vos omnipotenti deo et sacrae fidei militatis.* Zu dieser Stelle vgl. A. Dible, *Zum Streit um den Altar der Viktoria*, in: *Romanitas et Christianitas. Festschrift J. H. Waszink* (Amsterdam–London 1973) 86: „Der Kaiser ist ein Soldat im Dienst dieses Gottes, alle Untertanen des Reiches aber Soldaten im Dienst des Kaisers“; vgl. Kötting (Anm. 233) 37.

²⁵⁷ S. dazu den Text in Anm. 82.

²⁵⁸ Unter Bezug auf den Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 29 f. (*Ipse deus unus ac solus est sine ullius consortio potestatis: qui in trinitatis unitate totius mundi gubernat imperium*) und 530, 57 ff. (*Deus enim summus . . . dabit nobis propitiatus intercendente domino et pastore nostro beato Sylvestro . . .*) meint *Loenertz* (Anm. 96) 437, daß nur diese beiden Aussagen „font allusion au Dieu chrétien“. Beide Anspielungen gehören aber nicht zum ursprünglichen Text der Fassung A (1), sondern sind spätere Zusätze in der Fassung des Typs C (s. oben Anm. 30). Das Gesetz bietet demnach keinen einzigen Hinweis auf den Gott der Christen.

²⁵⁹ Vgl. *Loenertz* (Anm. 96) 436: „L’empereur chrétien promulgue une loi, qui est un sermon, invitant le peuple romain à vénérer le *summus deus*, adoré par certains païens contemporains de Constantin“; ebd 437, Anm. 1 weist *Loenertz* zum Verständnis des Gesetzes hin auf den Exkurs „*Summus deus*“ bei *P. Batiffol*, *La paix constantinienne et le catholicisme* (Paris 1914) 188 ff. Wenn der ursprüngliche Wortlaut des Gesetzes textkritisch gesichert ist, wird man die Frage nach Beziehungen des fiktiven Selbstzeugnisses des Kaisers Konstantin zu monotheistischen, vielleicht neuplatonischen heidnischen Auffassungen des 4. Jahrhunderts zu stellen haben. *Wytzes* (Anm. 237) 51 f. weist darauf hin, daß auch *Symmachus* die Begriffe *deus*, *numen* und *divinitas* im Singular gebraucht. In dieser Terminologie komme ein neuplatonisch geprägter Glaube an den höchsten Gott zum Ausdruck. Auch *Macrobius* spreche häufiger vom *summus deus* und meine damit das plotinische τὸ ἔν.

²⁶⁰ S. dazu den oben in Anm. 78 zitierten Schluß der Disputation.

²⁶¹ Fassung A (1): *Haec igitur ego Constantinus augustus religioso mentis affectu cunctis hominibus sancti sermonis conscriptione credidi declaranda, ut, qui pater patriae divinitus tuendi rem publicam merui nuncupari, ipse quoque divinae pietatis debitum cultum hominum videar religiosa mente efficere*. Zu dem hier ohne die zahlreichen Varianten der Handschriften wiedergegebenen Text vgl. auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 51 ff.

²⁶² Vgl. dazu die Studien von *A. Alföldi*, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken* (Darmstadt 1971), bes. 93 ff.

²⁶³ Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 514, 33–40.

²⁶⁴ Fassung A (1): *Intendamus itaque ad unicam omnipotentis dei gloriam exemplo venerationis meae, quam pia atque terribilis per totius orbis spatia imperii mei fama nobilitat. Exoremus igitur immortalem deum mihi et omnibus imperantem. Hac enim ratione bella internecionesque ab hominibus sedabuntur nec amplius quis gladiis dimicabit aut certe famis necessitatem sustinebit. Deus enim summus piis ac religiosissimis meritis provocatus dabit nobis mitis propitiatusque per omne tempus aetatis pacis perpetuam tranquillitatem et inestimabilem affluentiam gaudiorum (Amen)*. Zu dem in der handschriftlichen Überlieferung problematischen Wortlaut dieses Textstückes s. demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1); vgl. auch *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 54 ff., wo der Text wie in der Mischfassung C jedoch gekürzt ist. Das von *Levison* (Anm. 30) 403 und (Anm. 235) 469 angeführte Datum der Veröffentlichung des Gesetzes: *Proposita VIII. Kal. Augustas Constantino augusto V. et Crispo caesare consulibus* wird nur von Handschriften bezeugt, deren Text zu einer jüngeren Schicht der Fassung A (1) gehört.

²⁶⁵ Vgl. *Symmachus*, *Relatio* III, 15–17, *Klein* (Anm. 237) 108 ff.: Weil die Zuwendungen an die Vestalinnen und andere heidnische Priesterschaften gestrichen wurden, brach eine *fames publica* aus. Daran sind nicht nur der Boden, der Südwind, Saatrost oder Unkraut schuld, sondern der Frevel an den Göttern. Auf solche Vorwürfe antwortet *Ambrosius*, ep. 18, 17 und 20 f., *Klein* ebd. 144 und 146, daß Hungersnot und Mißernte auf natürliche Ursachen zurückgehen. Zu den heidnischen Vorwürfen und den christlichen Entgegnungen stellt *Kötting* (Anm. 237) 13 fest: „Wenn zwei Gegner so erbittert miteinander ringen wie Christentum und die neuplatonisch geformte Frömmigkeit dieses römischen Heidentums, dann gleichen sie sich in vielen Dingen einander an wie zwei Gegner, die im Nahkampf stehen, so z. B. hinsichtlich der Bewertung der günstigen oder ungünstigen historischen Ereignisse oder der Erfahrung der zukünftigen Dinge“; vgl. auch *ders.* (Anm. 233) 38 und *ders.*, *Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt*, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, hg. von *M. J. Vermaseren* (= *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain* 93) (Leiden 1981) 388–412.

²⁶⁶ Vgl. *Heinzberger* (Anm. 106) 15, 59 und 206 ff.; dazu die Rezension der Arbeit

Heinzbergers von R. Schieffer, in: ZKG 89 (1978), 171 f.; vgl. auch S. Döpp, Prudentius' Gedicht gegen Symmachus. Anlaß und Struktur, in: JbAC 23 (1980), 65–81.

²⁶⁷ Ob sich daraus schon eine schlüssige Datierung der ältesten Fassung A (1) der Actus Silvestri an das Ende des 4. Jahrhunderts ergibt, muß vorerst noch offengelassen werden. Dazu enthält der Text insgesamt noch zu viele bisher nicht gelöste Probleme. Solche Probleme brachten A. Ehrhardt, der die Actus Silvestri vor allem nach dem theologischen Gehalt der Disputation zwischen Silvester und den zwölf Juden beurteilte, zur Vermutung eines den Fassungen A (1) und B (1) gemeinsamen Archetyps; vgl. A. Ehrhardt, Constantine, Rome and the Rabbis, in: Bulletin of the John Rylands Library Manchester 42 (1959/60), 291: „... being forced to admit that A is pre-Chalcedon, we will have to assess the date of the common archetype for A and B not later than the early years of the fifth century.“ Eine Datierung vor 400 verneint Ehrhardt ebd. 298 jedoch. Die hier vorgetragene Interpretation der Erzählung von Silvesters Drachensieg läßt Zweifel an Ehrhardts Datierungshypothese zu. Für die Annahme eines A (1) und B (1) gemeinsamen Archetyps haben sich bisher keine Indizien finden lassen.

²⁶⁸ Vgl. dazu das Zitat aus dem ‚Carmen ultimum‘ oben in Anm. 110.

²⁶⁹ Petrus fordert im Text von A (1) Silvester auf: *... liga os eius de lino canabineo torto triplici, quod tecum portabis, et super ceram pones et signabis anulo ferreo, qui signum crucis habebit exsculptum*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 48 ff., wo Petri Anweisungen an Silvester durch einen Einschub aus B (1) in Z. 50–54 erweitert sind.

²⁷⁰ Vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 45 ff.

²⁷¹ Glaubensbekenntnisse in Kurzform waren in der Alten Kirche nicht selten, hatten aber meistens trinitarischen Charakter. Vgl. dazu die Beispiele bei A. Hahn (Hg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Auflage, hg. von G. L. Hahn mit einem Anhang von A. Harnack (Breslau 1897), 22 ff.: „Die Taufsymbbole der alten Kirche.“

²⁷² Darauf weist zu Recht hin Graf (Anm. 25) 2, 585; zustimmend Cecchelli (Anm. 22) 164.

²⁷³ Apc. 20, 2; vgl. Apc. 12, 9: *draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas* mit der Anspielung auf die Schlange der Genesis (3).

²⁷⁴ So charakterisiert Petrus selbst in der nächtlichen Vision den Drachen, s. oben Anm. 108.

²⁷⁵ Vom Drachen der Apokalypse heißt es Apc. 12,9: *proiectus est in terram*; vgl. den Engel in Apc. 20, 3, der den Drachen in *abyssum* wirft.

²⁷⁶ Graf (Anm. 25) 2, 585: „La leggenda non fa dunque se non sostituire il pontefice all'angelo“; vgl. Cecchelli (Anm. 22) 164, der Graf zitiert. Daß gleichwohl Beziehungen zur Apokalypse vorliegen, zeigt der Vergleich der Drachenbindung in den Actus Silvestri (Text oben in Anm. 269) mit den Aussagen von Apc. 20, 2 f., auf die sich Graf bezieht: *et adprehendit draconem ... et ligavit eum per annos mille et misit eum in abyssum et clausit et signavit super illum...*

²⁷⁷ Im Hinblick auf Apc. 20, 3 stellt Graf (Anm. 25) 2, 585 fest, daß die Ersetzung des Engels durch Papst Silvester keine bloße Laune des Autors gewesen sei. Er habe vielmehr ausdrücken wollen, daß nach dem Triumph der Kirche unter Konstantin und Silvester das Millennium der Gefangenschaft Satans und des Glückes der Herde Christi auf Erden begonnen habe. Diese Deutung trifft jedoch nur hinsichtlich der von Silvesters Drachensieg erhofften Wirkung zu.

²⁷⁸ Fassung A (1): *Cum bis quibus ieiunasti et orasti cum ipsa tantum descende, solo Christi sacramento refecti descendite...*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 41 ff.; vgl. Loenertz (Anm. 96) 436 über Silvester und seine Begleiter: „nourris comme lui de la seule eucharistie“; zu *sacramentum* in der Bedeutung von ‚Eucharistie‘ vgl. A. Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques (Turnhout 1966) 387.

²⁷⁹ Fassung A (1): *Et ascendens venies ad me et aperta confessione mea invenies panem a me tibi praeparatum. De ipso te reficies et per eum omne venenum abicies et saluum te christiano principi simul et populo praesentabis*; vgl. Mombritius 2 (Anm. 32) 529, 54 ff.

²⁸⁰ Schon im griechischen Asklepios-Kult gab es Heilbrote, von deren Genuß man sich besondere Segenswirkungen erhoffte. Dazu bildete die *eulogia* ein christliches Analogon. Sie

wurde am Schluß des eucharistischen Gottesdienstes ausgeteilt. *Th. Klauser, J. Hausleiter, A. Stuiber*, Brot, in: RAC 2 (1954) 613 f. und 617 f.; *A. Stuiber*, Eulogia, in: RAC 6 (1966) 922 f.; zu Berührungsreliquien vgl. *Fr. Pfister*, Brandeum, in: RAC 2 (1954) 522 f. und *B. Kötting*, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 21980) 333 f. und 338 ff.

²⁸¹ Fassung A (1): *Igitur descendente Silvestro omnes christiani per omnes ecclesias fletibus incumbant petentes de caelo auxilium. Pontifices autem templorum miserunt cum eo magos dicentes: Isti a longe sequantur Porfirius et Torquatus, ut nuntient nobis te pervenisse ad draconem. . . . At ubi pervenerunt ad flatum draconis, comprehendit Porfirium et Torquatium angustia et ceciderunt.* Auf die sich noch immer vor lauter Atemnot am Boden wälzenden Magier trifft Silvester auch beim Wiederaufstieg vom Drachen: *Veniens autem ad Porfirium et Torquatium sanctus Silvester invenit eos volutantes in terra prae nimia angustia. Et facta oratione levavit eos et secum eduxit*; vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 57 ff. und 530, 9 ff.

²⁸² Vgl. *J. Kroll*, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe (Darmstadt 21963).

²⁸³ Fassung A (1): *Orans autem descendebat sanctus Silvester cum memoratis presbiteris per gradus centum quinquaginta.* Nachdem Silvester das Drachenmaul gebunden hat, heißt es: *Egrediens autem clausit ianuas aereas . . .*; vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 3 f.; die Beschreibung der ehernen Tore erfolgt ebd. 529, 51 f. bereits in der Petrus-Vision nach dem Text der Fassung B (1). Wenn die Stufen und Tore zur Drachenhöhle eher nebenbei erwähnt werden, zeigt sich darin, daß deren Beschreibung der Schilderung des Descensus untergeordnet ist.

²⁸⁴ *Kroll* (Anm. 282) 36 ff., 58, 72 mit Anm. 2 und 180 über christliche Zeugnisse.

²⁸⁵ Die zweite Bannformel fehlt im Mombritiustext. In einer jüngeren Textschicht der Fassung A (1) ist sie verändert worden zu: *Credo in virtute domini mei Iesu Christi, quoniam istae ianuae non poterunt aperiri, quousque veniat dies iudicii, in quo indicandus est iste mundus* (vgl. dazu unten Anm. 348). Die jüngere Bannformel nimmt der älteren den Anklang an die Apokalypse (Apc. 19, 20 und 20, 15: das Motiv des *stagnum ignis* beim Endgericht; vgl. 20, 9: *et descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos*) und zeigt zugleich größere Distanz zum Geschehen des Weltgerichts; vgl. dazu *B. Kötting*, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, in: HJ 77 (1958) 125–139.

²⁸⁶ Vgl. Apc. 20, 3 ff.

²⁸⁷ Solche Parallelen könnten sein die Tötung der Pythonschlange in Delphi durch Apollo, der Kampf des Perseus gegen den Drachen, der Andromeda gefangen hielt, oder die Tötung eines heiligen Drachen durch Kadmos im Zusammenhang mit der Gründung Thebens; vgl. dazu *Graf* (Anm. 25) 2, 93, der zunächst Silvesters Drachensieg durch solche Parallelen zu erhellen versucht, dann aber ebd. 585 in einem Nachtrag diese Deutung korrigiert und den Bezug zu Apc. 20, 1–3 aufzeigt; vgl. auch *Merkelbach* (Anm. 21) 236; *Le Goff* (Anm. 21) 252 f.

²⁸⁸ *Kroll* (Anm. 282) 1 ff.

²⁸⁹ *Kroll* (Anm. 282) 116 f.; vgl. *F. Cabrol*, Descente du Christ aux Enfers d'après la liturgie, in: DACL 4, 1 (1920) 683.

²⁹⁰ *Kroll* (Anm. 282) 99 ff.

²⁹¹ Vgl. dazu die Beispiele bei *Kroll* (Anm. 282) 22 f. und 119 f.

²⁹² Im sogenannten Evangelium des Nikodemus, dessen Darstellung der Höllenfahrt Christi in Spätantike und Mittelalter gewissermaßen kanonische Bedeutung erlangt hat, ist davon die Rede, daß Satan im Tartarus bis zur Wiederkunft Christi (δευτέρα παρουσία) gefangengesetzt wird; vgl. *Kroll* (Anm. 282) 85. Das Nikodemus-Evangelium ist überliefert als zweiter Teil der Ὑπομνήματα τοῦ κυρίου, die in der lateinischen Fassung auch ‚Gesta‘ oder ‚Acta Pilati‘ genannt werden. Diese Pilatus-Akten werden ins 4. bis 5. Jahrhundert datiert, während das Evangelium selbst offenbar älter und ursprünglich selbständig überliefert ist (vgl. *Kroll* ebd. 83 ff.). Daß der Autor der Actus Silvestri das Nikodemus-Evangelium gekannt haben kann, geht aus einer Bemerkung Silvesters in der Disputation mit den zwölf Juden hervor. Dort beruft sich Silvester nämlich auf eine *relatio* des Pilatus, in der schon *Levison* (Anm. 30) 417 eine Anspielung auf den im Nikodemus-Evangelium überlieferten Brief des Pilatus vermutet hat. Aber auch unabhängig von der Möglichkeit einer direkten Kenntnis des Evangelium Nicodemi darf

man wohl annehmen, daß dem Autor der Actus Silvestri dessen Motive und Aussagen zum Descensus Christi bekannt gewesen sind. Zu der in Fassung A (1) der Actus Silvestri erwähnten *relatio* des Pilatus s. den Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 518, 31.

²⁹³ *Kroll* (Anm. 282) 111; vgl. die Beispiele ebd. 109 ff.

²⁹⁴ Vgl. dazu *Kroll* (Anm. 282) 12 ff.

²⁹⁵ Das Fehlen des *descendit ad inferos* läßt sich dadurch erklären, daß dieser Artikel für die römische Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts offenbar noch nicht verbindlich war. Vgl. dazu *Cabrol* (Anm. 289) 683.

²⁹⁶ *Kroll* (Anm. 282) 15.

²⁹⁷ Man könnte natürlich auch an einen Exorzismus denken, den *Kroll* (Anm. 282) 128 „einen kirchlichen, liturgischen Zauber“ nennt. Die Benutzung des Descensus Christi für den vom Exorzismus ausgehenden Zwang zeigt sich u. a. darin, „daß der Exorzist dem Teufel und seinem Anhang besonders gern mit der Niederlage damals bei Jesu Höllenfahrt droht“ (ebd.).

²⁹⁸ Vgl. *Mombritius* 2 (Anm. 32) 530, 11 ff.; vgl. auch *W. Speyer*, Büchervernichtung, in: *JbAC* 13 (1970) 141 ff.

²⁹⁹ S. den Text oben in Anm. 119. Die jüngere ‚Ursprungsfassung‘ B (1) konnte bisher nicht genauer datiert werden. *Levison* (Anm. 30) 431 ff. vertritt die Ansicht, daß A (1) und B (1) auf ein und denselben Verfasser der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zurückgehen. Die griechischen Fassungen der Actus Silvestri, die *Levison* als Übersetzungen der jüngeren lateinischen Fassung B (1) identifiziert hat, haben schon vor 570 existiert, weil ihre Existenz etwa zu diesem Zeitpunkt bereits bezeugt ist (vgl. ebd. 447 f.). Der These *Levisons*, daß beide lateinischen ‚Ursprungsfassungen‘ auf einen Autor zurückgehen, hat *Ehrhardt* (Anm. 267) 290 f. widersprochen, weil aus der Sicht der Theologie, die der Disputation zwischen Silvester und den Juden zugrunde liegt, A (1) vor dem Konzil von Chalkedon (451 n. Chr.), B (1) aber nach diesem Konzil verfaßt worden sein muß. Damit ergibt sich für die Entstehung von B (1) als Terminus ‚a quo‘ das Jahr 451. Wenn um 570 die Existenz eines griechischen, auf B (1) zurückgehenden Textes der Actus Silvestri bezeugt ist, folgt daraus, daß die lateinische Fassung B (1) spätestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vorgelegen haben muß. Die Annahme, daß B (1) an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert entstanden sein kann, ist als vorläufiger Kompromißvorschlag möglich, muß aber durch eine genauere Analyse des bisher nur durch fünf Handschriften bekannten Textes erst noch bewiesen werden. Daß auch B (1) in Rom entstanden ist, lassen bereits *Levisons* Ergebnisse vermuten.

³⁰⁰ Dazu demnächst *Poblkamp* (Anm. 1).

³⁰¹ Hierzu und zum folgenden s. den Text oben in Anm. 119.

³⁰² Fassung B (1): *Hic draco ex improviso subito ascendebat et licet non egrederetur vicinum tamen flatu suo vitiatat totius urbis Romae aere. Ex quo mortalitas hominum et maximus luctus de morte eveniebat infantum*. Vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 31. Satirisch äußert sich zu dieser Textstelle *H. Leclercq*, Forum Chrétien, in: *DACL* 5,2 (1923) 2011: „Quand le dragon s’ennuyait trop, il sortait de chez lui, il se promenait dans la ville, invisible à tous (on le croit sans peine) mais laissant une odeur empestée (l’odeur de la voirie)“. Daß der Drache in der Stadt promenierte, wird im Text allerdings nicht gesagt.

³⁰³ S. den Text oben in Anm. 119.

³⁰⁴ Diese Bemerkungen fehlen im *Mombritiustext*, weil dort die Erzählung von Silvesters Drachensieg zwar in einem aus A (1) und B (1) kontaminierten Text überliefert ist, aber anders als in B (1) erst nach der Disputation zwischen Silvester und den zwölf Juden aufgeführt wird. Im Text der von *Duchesne* (Anm. 29) benutzten B2-Handschrift (s. oben Anm. 33) heißt es an dieser Stelle (fol. 312v, col. 2): *Verum quoniam longum est eius sancta dicta et mirabilia opera stilo curente describere, paucissima autem ex multis commemorare de mirabilibus divinis, quae per eum fecit dominus ad laudem nominis sui, referamus*. Dann folgt die nicht zum B2-Text gehörende und außerdem sachlich unrichtige ‚Überschrift‘ zur Erzählung von Silvesters Drachensieg: *DE DRACONE INTERFECTO*. Die überleitenden Sätze in B2 haben den Text von B (1) verändert und nur dessen Schluß von *mirabilibus* bis *referamus* übernommen. Noch nicht geklärt ist, ob der erste Teil der Überleitung auf den B2-Text zurückgeht. Denn eine Reihe

von A (1)-Handschriften, die in der Mehrzahl eine jüngere Schicht des Textes von A (1) überliefern, haben an der dem B2-Text vergleichbaren Stelle des A (1)-Textes den Satz: *Verum quoniam longum est eius sancta dicta et mirabilia opera stilo corrente describere, ad ea, quae temporibus eius Christus ad sui nominis laudem* (Var.: *ad gloriam sui nominis*) *declaraverit, veniamus*. Es könnte demnach sein, daß B2 als aus A (1) und B (1) gebildete „Mischfassung“ einen A (1)-Text benutzt hat, der diese Überleitung enthielt. Umgekehrt ist genauso möglich, daß die A (1)-Handschriften, die diese Überleitung haben, bereits von B2 beeinflusst sind. Die meisten Repräsentanten der ältesten erreichbaren Textform von A (1) haben die Überleitung jedenfalls nicht. Unabhängig von diesem noch zu klärenden Textproblem ist festzustellen, daß in der Überleitung von B2 die ursprünglich präzisere Aussage zur literarischen Konzeption von B (1) verwässert erscheint.

³⁰⁵ Im Text bei *Mombritius* 2 (Anm. 32) 510, 37–40 liegt eine Kontamination von A (1) und B (1) vor: *Huic cum diversa magorum et medicorum agmina subvenire non potuissent: pontifices capitolii hoc dederunt consilium (= A): debere piscinam fieri in ipso capitolio: quae puerorum sanguine repletur (= B)*.

³⁰⁶ Der entsprechende Rat der Pontifices in Fassung A (1) lautet: *... ut piscinam infantum occisorum sanguine repleti faceret, in qua descendens augustus mundaretur a lepra*. Die handschriftliche Überlieferung des hier in der ältesten erreichbaren Form wiedergegebenen Satzes ist sehr kompliziert. Die bezeugten Varianten zu dieser Stelle lassen sich jedoch als jüngere Veränderungen des A (1)-Textes identifizieren; vgl. dazu demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1).

³⁰⁷ Zu solchen von Christen mit dem römischen Capitolium und den Capitolia anderer Städte verbundenen Vorstellungen vgl. *A. Hermann*, *Capitolium*, in: *RAC* 2 (1954) 850 ff.

³⁰⁸ Mit dieser Feststellung soll nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß topographische Besonderheiten des Kapitolsügels die Lokalisierung der Drachenhöhle in B (1) mitverursacht haben können. Hauptursache dürften sie indessen nicht gewesen sein. In Unkenntnis der Textgeschichte der *Actus Silvestri* ist wiederholt versucht worden, den topographischen Anknüpfungspunkt und den religionsgeschichtlichen Kern der Erzählung von Silvesters Drachensieg (der Fassung B 1) zu ermitteln. Bereits 1871 vermutete *Jordan* (Anm. 29) 496 ff. als topographischen Anknüpfungspunkt „die Mithrashöhle unter der Höhe von Araceli“. Jordans Meinung folgte *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI, Anm. 1 rechts, der in seinem Aufsatz (Anm. 29) darauf jedoch nicht eingeht. *Cumont* (Anm. 114) 352 bezweifelt Jordans Meinung, weil, wie Jordan selbst feststelle, „le sanctuaire mithriaque se trouvait sous l'église d'*Ara Caeli* tandis que la Vie de St. Silvestre place la tanière du dragon de l'autre côté de la colline in monte Tarpeio ubi est Capitolium collocatum“. Daß der von *Duchesne* (Anm. 29) 31 f. publizierte Text keinen Bezug zur Göttin Vesta erkennen läßt, meint auch *Cumont* selbst. Er schlägt statt dessen vor, die Aussagen des Textes auf den Hekatekult zu beziehen. Hekate sei nicht nur in unterirdischen Heiligtümern verehrt worden, sondern habe häufig auch als Attribut eine Schlange. Ende des 4. Jahrhunderts hätten die Mysterien der Hekate in Rom große Bedeutung gehabt, und *Stilicho* habe zu Beginn des 5. Jahrhunderts eine Krypta der Göttin zerstört. Daß diese sich auf dem Kapitol befunden habe in der Nähe des von *Jordan* angesprochenen Mithraeums, könnte nach *Cumont* die *Vita Silvestri* bestätigen, in der eine „tradition populaire“ die Drachenhöhle auf die Hekatekrypta bezogen habe. Der Hypothese *Cumonts* widersprach *Rose* (Anm. 85) 167, weil die Schlange nicht Hauptattribut der Hekate gewesen sei. *Rose* bezieht statt dessen, wie bereits dargelegt, die Aussagen von *Duchesnes* Text über Silvesters Drachensieg auf die Göttin *Iuno Sospita* von *Lanuvium*. Mit der Drachenhöhle selbst könnte seiner Meinung nach durchaus eine der Höhlen des Kapitols gemeint gewesen sein. In Unkenntnis der Einwände *Roses* übernimmt *Cecchelli* (Anm. 22) 167 ff. die Hypothese von *Cumont* und baut sie weiter aus. Die *magi* des Textes (= B 1) könnten sowohl auf den Hekatekult als auch auf den Mithraskult bezogen werden. Auf dem Kapitol habe es mehrere Mithrashöhlen gegeben, und auf eine von diesen beziehe sich die Drachenhöhle vom *Mons Tarpeius*. Dessen Name, vermutet *Cecchelli* gegen *Cumont*, bezeichne nicht den Südhügel als *Capitolium* im engeren Sinn, sondern den ganzen Kapitolsbereich einschließlich der *Arx*. Dem Mithraeum unterhalb der *Arx* sei das Kultzentrum der Hekate benachbart gewesen.

Beide zusammen ergäben den topographischen Bezugspunkt und den religionsgeschichtlichen Kern der Erzählung von Silvesters Drachensieg. Unter Hinweis auf den von ihm benutzten Mombritiustext lehnt *Morin* (Anm. 23) 322 eine Beziehung zwischen Silvesters Drachenhöhle und dem Mithraeum beim Kapitol ab, während *Schneider* (Anm. 9) 166 f. diese Beziehung bejaht. Im Hinblick auf die Textgeschichte der *Actus Silvestri* und angesichts der Beobachtungen zum Text der jüngeren ‚Ursprungsfassung‘ B (1) hat sich die Frage nach dem topographischen und religionsgeschichtlichen Bezugspunkt der Erzählung von Silvesters Drachensieg, wie sie seit Jordan diskutiert worden ist, wohl erledigt.

³⁰⁹ S. den Text in Anm. 119; *Rose* (Anm. 85) 167 beurteilt die 365 Stufen als klar ‚imaginär‘, obwohl es eine Parallele dazu bei einem Hekateheiligtum des 4. Jahrhunderts in Antiochien gibt. Um sie nicht für imaginär zu halten, bedürfe es des gesicherten Nachweises, daß es beim Kapitol eine Erdhöhle von so außergewöhnlicher Tiefe gegeben habe. Zu der antiochenischen Hekate-Parallele s. *Cumont* (Anm. 114) 352 und *Cecchelli* (Anm. 22) 143. Wie in den 150 Stufen von A (1) darf man in den 365 Stufen von B (1) zunächst ein Descensus-Motiv sehen und braucht deshalb nicht nach einer realen topographischen Entsprechung zu suchen. Unklar bleibt allerdings vorerst, warum B (1) die Zahl der Stufen auf 365 erhöht hat. *Levison* (Anm. 30) 425 f. sieht in solchen Unterschieden Hinweise darauf, daß es entweder zwischen A (1) und B (1) eine Zwischenstufe gegeben haben könnte oder, was er für wahrscheinlicher hält, daß beide Fassungen auf ein und denselben Autor zurückgehen, für den Motive wie die Stufen zur Drachenhöhle jederzeit korrigierbar waren, weil er sie selber erfunden hatte. Gegen Levisons Verfasserhypothese s. aber oben Anm. 299 die berechtigten Einwände von A. Ehrhardt.

³¹⁰ In Fassung B (1) sagt Petrus zu Silvester: . . . *assume catenam et cum descenderis invenies cubiculum, in quo draco moratur, in quo sunt ianuae aerae habentes circulos. Statim ut descenderis, invocato nomine domini nostri Iesu Christi adduces ad te ianuas et in circulis earum induces catenam . . . Clavem vero catenae ubi volueris subterrabis.* Vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 32.

³¹¹ Vgl. Apc. 20, 1: *et vidi angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Der draco inmanissimus* in B (1), der nicht wie in A (1) als ein in Satans Diensten stehendes Untier bezeichnet wird, läßt sich deshalb eher typologisch auf den großen Drachen der Apokalypse beziehen als der Drache der älteren Erzählung von A (1).

³¹² Vgl. den Text bei *Duchesne* (Anm. 29) 32. Der Bannformel in B (1) steht die oben in Anm. 285 wiedergegebene Bannformel der jüngeren Textschicht der Fassung A (1) näher. In beiden Formeln ist vom *dies iudicii* die Rede, während die ältere Formel der Fassung A (1) direkter sagt: *donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem.*

³¹³ Vgl. dazu Mt 16, 18 f.: *et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversus eam; et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis . . .*

³¹⁴ Eine B (1) vergleichbare Aufwertung der Rolle Petri zeigt eine jüngere Textschicht der Fassung A (1), wenn Silvester bei seiner Begegnung mit dem Drachen sagt: *Da honorem deo et collige te in angulo speluncae tuae, quoniam ex praecepto domini mei Iesu Christi et apostoli eius Petri ligaberis* (vgl. dazu unten Anm. 348).

³¹⁵ Fassung B (1): *Sanctus itaque Silvester cum haberet cum paganis pro defensione veritatis conflictum, ad hoc evenit ex altercatione intentionis partis adversae, ut dicerent ei: Descende ad draconem et fac eum in nomine dei tui vel uno anno ab interfecione generis humani cessare, ut credamus Christum tuum divinitatis habere virtutem. Quibus sanctus Silvester ait: Christus quidem meus divinitatis virtute plenus ostendere dignabitur in hac parte virtutem suam. Sed vestra incredulitas alia sibi adinveniet, quae possint non deitati eius esse contraria sed vestris utilitatibus inimica.*

³¹⁶ Die von *Merkelbach* (Anm. 21) 249 f. gegebene Interpretation der Erzählung von Silvesters Drachensieg (vgl. oben Anm. 218 und 219) trifft also nur auf den Text der Fassung B (1) der *Actus Silvestri* zu. Dort ist auch das in A (1) beschriebene Speiseopfer der Vestalinnen weggefallen. Deshalb fehlt in B (1) der Bezug dieses Opfers zur Eucharistie, durch die Sil-

vester sich stärken sollte, und zu dem von Petrus bereiteten Brot, durch das Silvester sich vergiften sollte. Statt dessen rät ihm der Apostel in der nächtlichen Vision: *Et in ingressu ipso, priusquam ad draconem . . . descendas, ibi offerres sacrificium deo*. Nur auf diesen Satz hätte sich die folgende Vermutung Grisars zur Entstehungsgeschichte von S. Maria Antiqua stützen können: „Die in der Legende erzählte Feier der Liturgie durch Silvester deutet möglicherweise auf die unter ihm entstandene Kirche hin“, *Grisar* (Anm. 29) 195, Anm. 3. In A (1) dagegen fordert Petrus in der nächtlichen Vision Silvester und seine Begleiter lediglich auf: *solo Christi sacramento refecti descendite* (vgl. oben Anm. 278). *Mombritius* 2 (Anm. 32) 529, 41 ff. hat an der vergleichbaren Stelle einen aus A (1) und B (1) kontaminierten Text, der jedoch nur den Hinweis auf das *sacramentum Christi* enthält. Die in B (1) überlieferte ‚Meßfeier‘ Silvesters findet außerdem zu Füßen des Kapitols statt und läßt sich deshalb nicht auf die beim Palatin gelegene Kirche S. Maria Antiqua beziehen.

³¹⁷ Venantius Fortunatus, *Vita sancti Marcelli* X, § 49, hg. von B. Krusch (MGH auct. antiqu. 4,2 [Berlin 21961] 54, 9 ff.). Mit dem Drachen von Paris und seiner Wirkungsgeschichte beschäftigt sich der Aufsatz von *Le Goff* (Anm. 21).

³¹⁸ Vgl. zur Gegenüberstellung von Silvester und Marcellus bei Venantius Fortunatus *Le Goff* (Anm. 21) 241 f.: „Un historien du sentiment national pourrait peut-être y trouver une des plus vieilles expressions médiévales d'un patriotisme chrétien gaulois.“

³¹⁹ In diesem Sinne interpretiert *Duchesne* (Anm. 29) 14 die Erzählung von Silvesters Drachensieg; ebenso *ders.*, *Liber Pontificalis* 1 (Anm. 33) CXI; vgl. *Morin* (Anm. 23) 321; *Graf* (Anm. 24) 343 und *ders.* (Anm. 25) 2, 91. Gegen Graf betont *Santinelli* (Anm. 84) 269, Anm. 3 zu Recht, daß der Erzählung vom römischen Drachen eine „specialissima importanza“ zukomme und man sie deshalb nicht einfach in eine Reihe stellen dürfe mit den zahllosen christlichen Legenden über die Bezwingung eines Drachen durch einen Heiligen.

³²⁰ *Halbwachs*, *Das Gedächtnis* (Anm. 12) 377; vgl. ebd.: „So gibt es kein religiöses Denken, das man nicht als Idee verstehen könnte und das nicht gleichzeitig aus einer Reihe von konkreten Erinnerungen, Bildern von Ereignissen oder Personen bestünde, die man in Raum und Zeit lokalisieren kann.“

³²¹ Aldhelm, *De virginitate* (Prosafassung), hg. von R. Ehwald (MGH auct. antiqu. 15 [Berlin 21961] 257, 16 ff.); vgl. die Parallelstelle in der Versfassung (ebd. 330–471) V. 539–593 (ebd. 375 ff.).

³²² Vgl. *Levison* (Anm. 30) 434.

³²³ Gegen die von *Levison* (Anm. 30) 434 geäußerte Auffassung, daß Aldhelm einen Text der Fassung A (1) benutzt habe, sprechen Aussagen sowohl der Prosafassung als auch der Versfassung von *De virginitate*, die auf jede der beiden ‚Ursprungsfassungen‘ der Actus Silvestri bezogen werden können. Wenn man solche Anklänge an den Text beider Fassungen der Actus Silvestri nicht als Zufall interpretieren will, muß man für Aldhelm die Kenntnis von A (1) und B (1) oder eines beide Fassungen kontaminierenden Textes annehmen. Ein Text, auf dessen Drachensiegerszählung sich alle Anspielungen in Aldhelms Prosa- und Versfassung beziehen lassen, ist bisher allerdings nicht gefunden worden.

³²⁴ Eine textgeschichtliche Möglichkeit, die Drachensiegerszählungen von A (1) und B (1) zu einer Textform zu verschmelzen, stellt die Mischfassung C (s. oben Anm. 30) der Actus Silvestri dar. Diese Mischfassung ist spätestens im 9. Jahrhundert entstanden; vgl. *Levison* (Anm. 30) 437. Der Fassung C ist der Mombritius-Text sehr verwandt (s. oben Anm. 77). Zum Einfluß der Fassung B (1) auf den Text der Fassung A (1) im Bereich der Drachensiegerszählung s. auch unten Anm. 348. In diesem Zusammenhang sollte jedoch bedacht werden, daß mit der Text- und Überlieferungsgeschichte der Actus Silvestri ja nur ein Ausschnitt aus der Wirkungsgeschichte von Silvesters Drachensieg erfaßt ist.

³²⁵ S. dazu die *Vita Leos* IV., hg. von *Duchesne*, *Liber Pontificalis* (Anm. 33) 2 (Paris 21955) 110, 13 f.; zur Kirche S. Lucia in Selcis vgl. R. Krautheimer, W. Frankl, S. Corbett, S. Lucia in Selcis, in: *dies.*, *Corpus basilicarum christianarum Romae* 2 (Anm. 39) 188–192, bes. 188; *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 303.

³²⁶ Vgl. die *Vita Leos* IV. (Anm. 325) 110, 13 ff.; zu der offenbar auf Papst Sergius I.

(687–701) zurückgehenden Prozession am Fest der *Adsumptio virginis Mariae* s. Duchesnes Kommentar ebd. 135, Anm. 10.

³²⁷ Benediktus *De ordine Romanae Ecclesiae* ist aus seinem ‚Liber Politicus‘ zitiert bei *Valentini – Zucchetti*, Codice 3 (Anm. 53) 210–222. Bei der Beschreibung der Prozession *In assumptione sanctae Mariae* (ebd. 221, 15–222, 9) sagt Benedikt (222, 2 ff.): *Deinde transeunt iuxta domum Orphei, propter basilicum qui tunc temporis ibi latitabat in caverna, cuius fetore et sibilo homines inde transeuntes infirmabantur et moriebantur. Iccirco Sergius papa constituit hanc processionem in hac tanta festivitate, quatinus per laudes tantorum populorum et intercessionem sanctissimae virginis Mariae apud Deum populus Romanus liberaretur ab his persecutionibus*. Auf Sergius (I.) geht allerdings nur die Prozession selbst zurück, während ihre Verknüpfung mit dem Wüten und der Vertreibung des Drachen erst in der Vita Leos IV. erfolgt. Die Stelle aus Benediktus ‚Ordo Romanus‘ ist auch zitiert bei *Jordan* (Anm. 29) 666 f., Beilage II, 7: ‚Von S. Maria Nova nach S. Maria Maggiore‘.

³²⁸ Schon die älteste Bezeugung von S. Lucia in Selcis stellt den Bezug zur nahen Silvesterkirche her. Vgl. die Vita des Papstes Honorius I. (625–640), hg. von *Duchesne*, Liber Pontificalis 1 (Anm. 33) 324, 9 f.: *Fecit ecclesiam beatae Luciae in urbe Roma, iuxta Sanctum Silvestrum*. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 302 vermutet, daß die Geschichte von S. Lucia „vielleicht schon zur Zeit des Papstes Symmachus (um 500)“ begonnen haben könnte. Die besondere Beziehung dieses Papstes zu Silvester zeigen zwei Texte der sogen. ‚Symmachianischen Fälschungen‘ (*Gesta Liberii* und *Constitutum Silvestri*), die auf die Actus Silvestri bald nach 500 Bezug nehmen (vgl. oben Anm. 81). Die Vita des Symmachus, hg. von *Duchesne*, Liber Pontificalis 1 (Anm. 33) 262, 16 berichtet: *Intra civitatem Romanam, basilicam sanctorum Silvestri et Martini a fundamento construxit*. Duchesne weist ebd. 267, Anm. 35 auf die Aussage des sogen. ‚Fragmentum Laurentianum‘ hin, wo von Symmachus gesagt wird, er habe *beati Martini ecclesiam iuxta sanctum Silvestrum* errichtet. Mit der Silvesterkirche ist der alte Titulus Equitii gemeint, den nach der Vita Silvesters I., ebd. 170, 5 ff., Silvester selbst auf dem Gut eines seiner Presbyter mit Namen Equitius erbaut haben soll (vgl. die zweite Erwähnung der Titelkirche als *titulus Silvesters* ebd. 187, 1 f.). Auf die noch nicht ganz geklärte Entstehungsgeschichte des Titulus Equitii, seine Umwidmung zu Ehren Silvesters und den Bau der Kirche des Hl. Martin von Tours an dieser Stelle ist hier nicht näher einzugehen. Vgl. dazu *R. Krautheimer*, *S. Corbett*, *S. Martino ai Monti*, in *dies.*, Corpus basilicarum christianarum Romae 3 (Città del Vaticano 1971) 87–125 und *Buchowiecki* 3 (Anm. 38) 878–905. Seit wann der alte Titulus Equitii Kultort Silvesters gewesen ist, läßt sich ebenfalls nicht genau sagen. Daß er es Ende des 5. Jahrhunderts war, bezeugt auch ein Mosaik der Titelkirche, das zur Zeit des Symmachus entstanden ist und als älteste Darstellung Silvesters gilt. Vgl. dazu *J. Wilpert*, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert 1 (Freiburg 1916) 102 und 328 ff. sowie 3, Tafel 96; *J. Wilpert*, *W. N. Schumacher*, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert (Freiburg–Basel–Wien 1976) 59 mit Fig. 33; *J. Traeger*, *Silvester I.*, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 8 (Rom–Freiburg–Basel–Wien 1976) 354. Die frühe Verehrungsgeschichte Silvesters in Rom ist noch weitgehend unerforscht. Erste Beobachtungen bestätigen jedoch die Auffassung von *P. Jounel*, Die Heiligenverehrung, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von *A. G. Martimort* 2 (Freiburg–Basel–Wien 1965) 310, daß die Verehrung Silvesters ein ausgezeichnetes Beispiel für den unmerklichen Übergang vom Totengedächtnis zur Heiligenverehrung biete. Die Untersuchung der Geschichte des frühen Silvesterkultes hätte zu klären, ab wann dieser Papst in der römischen Kirche als Heiliger verehrt worden ist. Nach der Klärung dieser Frage ist zu prüfen, ob die von *Loenertz* (Anm. 96) 427 f. vertretene Auffassung berechtigt ist, daß die Actus Silvestri in hagiographischer Absicht zur Förderung des Kultes des Heiligen Silvester verfaßt worden seien. Aus der Sicht der Verehrungsgeschichte Silvesters im 4. und 5. Jahrhundert ist diese Auffassung bisher nicht zu bestätigen.

³²⁹ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 332 ff. und 4, Tafel 209, 1; vgl. auch *Cecchelli* (Anm. 22) 162.

³³⁰ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333. Die von Wilpert vermutete Drachengestalt hätte auf dem Bild allerdings nur wenig Raum einnehmen können.

³³¹ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333. Die Inschrift ist mit weißen Buchstaben auf blauem Untergrund aufgetragen. Statt des von *Wilpert* konjizierten *LIGAT* könnte man vielleicht ebenso gut *LIGAVIT* ergänzen.

³³² Nach *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333 besagte die Inschrift, „daß der Papst im Begriff war, den Rachen des Drachens zu binden und ihn so unschädlich zu machen“. Diese Interpretation trägt jedoch dem *VBI* nicht genügend Rechnung, das auf den Charakter des Bildes als Schauplatzdarstellung hinweist.

³³³ Der Giebel ruht auf zwei Säulen. Man könnte den Tempel als *Aedicula* bezeichnen; so *Cecchelli* (Anm. 22) 167. Als weiteres Element der Architektur ist noch Mauerwerk aus großen Steinquadern zu erkennen.

³³⁴ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 333 f., der die Textgeschichte der *Actus Silvestri* nicht kennt, sieht in dem Bild eine Entsprechung zu den Aussagen des *Mombritiustextes*. Dort wird die Drachenhöhle jedoch überhaupt nicht lokalisiert (s. oben Anm. 46). In seiner Interpretation der Erzählung schließt sich *Wilpert* der zu seiner Zeit gängigen Meinung an, „daß der Legende die Besiegung des Heidentums zu Grunde liegt“.

³³⁵ S. dazu den *Mirabilientext* oben in Anm. 61: *Ibi est templum Vestae, ubi dicitur inferius draco cubare, sicut legimus in Vita sancti Silvestri*. *Cecchelli* (Anm. 22) 167 f. hat die Parallele zwischen dem Bild des *Titulus Equitii* und der Aussage der *Mirabilien* gesehen. Weil er jedoch mit *Duchesne* die Lokalisierung der Drachenhöhle unter dem Kapitول für ursprünglich hielt, zweifelte er an derjenigen bei *Benedikt von St. Peter*. Die mangelnde Kenntnis der Textgeschichte der *Actus Silvestri* hinderte *Cecchelli* also daran, zwei wichtige Zeugnisse zur Wirkungsgeschichte der tatsächlichen Ursprungstradition miteinander zu verbinden.

³³⁶ *Jordan* (Anm. 29) 495 identifiziert den *esquilinischen Drachen* *Benedikts* von *St. Peter* mit dem *kapitolinischen Drachen* der *Actus Silvestri* (= Fassung B1). Das trifft ebensowenig zu wie *Jordans* Vermutung, der *palatinische Drache* der *Mirabilia* gehe ebenfalls auf denjenigen vom Kapitول zurück. *Schneider* (Anm. 9) 167 unterscheidet zwar zwischen dem *esquilinischen Drachen* und dem vom Kapitول. Er meint jedoch, daß *Benedikt*, der die Tradition von *Leos IV*. *Drachensieg* richtig wiedergegeben habe, durch die Lokalisierung des von *Silvester* besiegten Drachen beim *Palatin* eine „topographische Verwirrung“ angestiftet habe. Tatsächlich aber gibt *Benedikt* sowohl bei *Silvester* als auch bei *Leo IV*. die ursprünglichen Traditionen richtig wieder.

³³⁷ Ende des 8. Jahrhunderts hatte das *Forum Romanum* noch etwa das Bodenniveau der römischen Kaiserzeit; vgl. *Hülßen*, *Das Forum* (Anm. 56) 27 und *ders.*, *Forum und Palatin* (Anm. 56) 92.

³³⁸ Vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 106 ff., der das Bild in die Zeit *Nikolaus' I.* (858–867) datiert; s. dagegen die Datierung in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts bzw. in die Zeit *Hadrians I.* bei *Tea* (Anm. 37) 135 und 271 ff.

³³⁹ *Wilpert* (Anm. 328) 2, 1007; vgl. *Wilpert-Schumacher* (Anm. 328) 59.

³⁴⁰ Vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 93 f.; *Tea* (Anm. 37) 258 ff. Die vier anderen Personen, die im Bild dargestellt sind, konnten bisher nicht sicher identifiziert werden. E. *Tea* nennt neben *Silvester* und *Hadrian I.* noch *Petrus*, *Sergius*, *Bacchus* und *Theodor* oder *Hl. Hadrian*.

³⁴¹ S. dazu *Levison* (Anm. 30) 395, 397 und 434.

³⁴² Die zahlreichen Zeugnisse zur Wirkungsgeschichte der *Actus Silvestri* und zur Geschichte des *Silvesterkultes* in dieser Zeit können hier nicht näher behandelt werden. Deshalb sei nur daran erinnert, daß zwischen der Mitte des 8. und der Mitte des 9. Jahrhunderts das wohl berühmteste wirkungsgeschichtliche Textzeugnis der *Actus Silvestri*, das ‚*Constitutum Constantini*‘, entstanden ist. Vgl. dazu den Forschungsbericht von *H. Fuhrmann*, *Das frühmittelalterliche Papsttum und die Konstantinische Schenkung. Meditationen über ein unausgeführtes Thema*, in: *I Problemi dell' Occidente nel secolo VIII* (Spoleto 1973) 257–292.

³⁴³ *Wilpert* (Anm. 328) 1, 334 vermutet, daß im *Titulus Equitii* noch andere Szenen aus den *Actus Silvestri* dargestellt waren, die jedoch bis auf einzelne Farbreste verschwunden seien (vgl. ebd. 2, 1007). Ob diese Vermutung zwingend ist, hätte eine Untersuchung weiterer Bildzeugnisse zu den *Actus Silvestri* in Rom zu klären. *Wilpert* zählt (ebd. 1, 211, 334 und 2,

1008 ff.) einige Beispiele auf: Von den in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandenen Mosaiken der Vorhalle des Lateran stellten drei in Kopien erhaltene Bilder Szenen der Actus Silvestri dar. Zu ihnen gehörte die Szene der Drachenbindung, wo Silvester einem riesigen, geflügelten Untier mit einem Seil das Maul versiegelt. In ähnlicher Weise stellte ein Wandbild in der Kirche S. Crisogono nach Wilpert die Szene der Drachenbindung dar. Von diesem Bild, das zu einem Silvester-Zyklus im linken Seitenschiff gehört haben soll, ist allerdings nur ein Fragment erhalten (vgl. unten Anm. 353). Ein heute ebenfalls nur noch fragmentarisches Bild des Silvester-Zyklus in der dem Heiligen gewidmeten Kapelle von SS. Quattro Coronati rekonstruierte Wilpert zur Szene der Drachenbindung. Wenn diese Rekonstruktion zutrifft, ist damit eine Parallele aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zum Wandbild des Titulus Equitii gegeben. Denn auf dem Bild in SS. Quattro Coronati ist eine Mauer mit drei Türmen zu sehen, die Wilpert als Darstellung des Kapitols interpretierte, weil er, den Auffassungen um die Jahrhundertwende folgend, die Lokalisierung der Drachenhöhle unter dem Kapitol für ursprünglich hielt. An Wilperfs Rekonstruktion und vor allem Interpretation des Bildfragmentes sind jedoch Zweifel möglich. Die Darstellung der Drachenbindung findet sich auch auf den Apsisfresken von S. Silvestro in Tivoli aus dem 13. Jahrhundert; vgl. eb. 2, 1014 sowie *Traeger* (Anm. 328) 355 und 357 f. mit Hinweisen auf weitere Bildzeugnisse.

³⁴⁴ Daß die Schauplatzdarstellung im Titulus Equitii zu finden ist und nicht in der von Paul I. (757–767) gegründeten, später S. Silvestro in Capite genannten Kirche, bestätigt zunächst die Bedeutung der Titelkirche als neben der Coemeterialbasilika der Priscillakatakomben ältester Kultort des Hl. Silvester. Daneben wird aber wohl auch die in der Nähe des Titulus Equitii bei der Kirche S. Lucia in Selcis lokalisierte Höhle des von Leo IV. vertriebenen Drachen eine Rolle gespielt haben.

³⁴⁵ Für diese Vermutung spricht auch, daß das Wandbild des Titulus Equitii eine Schauplatzdarstellung ist. Darin unterscheidet es sich vom Lateran-Mosaik (vgl. oben Anm. 343) und vom Fresko der Kirche S. Crisogono (vgl. unten Anm. 353), wo jeweils nur der Vorgang der Drachenbindung abgebildet ist. Wenn die oben in Anm. 330 geäußerten Bedenken, daß für die Figur des Drachen nur wenig Platz gewesen wäre, berechtigt sein sollten, hat das Wandbild möglicherweise nur den Schauplatz wiedergegeben. Um diesen als solchen identifizieren zu können, war die Inschrift mit dem *VBI* unverzichtbar. Das Bild erinnerte demnach an den Ort, den man auch nach der Aufgabe von S. Maria Antiqua für den Schauplatz von Silvesters Drachensieg hielt. Das mögliche Fehlen des Drachen auf dem Bild könnte den Eindruck des Ortes selbst wiedergeben. Dort war der Drache zwar weiter vorhanden, aber nicht mehr zu sehen, weil man ihn gefesselt unter der Erde wählte.

³⁴⁶ In B (1) wird der Abstieg zum Drachen sogar als *Descensus quasi ad infernum* beschrieben (s. den Text oben in Anm. 119). Die jüngere Fassung B (1) hat damit die Ursprungstradition der Fassung A (1) präzisiert. In die gleiche Richtung deutet die in Handschriften der jüngeren Bearbeitung von A (1) zur Charakterisierung des rituellen Abstiegs der Vestalinnen überlieferte Variante *habere descensum* statt des einfachen *descendere* (s. oben Anm. 83).

³⁴⁷ S. dazu demnächst *Poblkamp* (Anm. 1).

³⁴⁸ Der folgende Text ist überliefert in mehreren Handschriften der oben in Anm. 83 erwähnten Textstufe A 1b: *Sanctus autem Silvester cum presbiteris suis sicut ammonitus est ab apostolo sine formidine descendit duas lampadas incensas anteferentes ei. Circa medium descensum ceperunt sibilum draconis irascentis audire. Cui sanctus Silvester ait: Apostolus Christi Petrus misit me ad te et insisit mihi, ut ligem os tuum lino et signem anulo crucis signaculum habente. Tunc draco immanissimus squamas faciens in ore suo et sibilationes horrendas agens quasi trabs centenaria veniebat in furore nimio, ita ut ignis ex oculis eius et flamma procederet. Tunc sanctus Silvester exclamavit et dixit: Ne tradas domine bestiis animas confitentes tibi (Ps 73, 19). Et vox facta est ad Silvestrum: Constans esto, quoniam tecum est manus domini, accede et liga os eius. Et accedens ad eum Silvester dixit: Da honorem deo et collige te in angulo speluncae tuae, quoniam ex praecepto domini mei Iesu Christi et apostoli eius Petri ligaberis. Et accedens ligavit os eius et signavit anulo, sicut ei praeceptum fuerat. Et clausit ianuas aereas et ipsas simili modo ligavit dicens: Credo in virtute domini mei Iesu Christi, quoniam istae ianuae non poterunt aperiri, quousque veniat dies*

iudicii, in quo iudicandus est iste mundus (s. dazu oben Anm. 285). *Igitur cum moras faceret in ascensu, ceperunt populi paganorum insultantes clero et christianis exspectantibus dicere: Silvester vester cum fama mori voluit, ut dicatur, quia contra draconem pro salute hominum pugnare voluit, et ideo mortuus est. Et conturbata erant corda hominum et erat fletus et tristitia et nimia tribulatio omnium christianorum. Sed cum iam spes nulla revertendi existeret et omnes erubescentes et flentes abscedere niterentur, ecce subito veniens cum presbiteris Porfirium et Torquatium invenit volutantes in terra prae nimia angustia.* Der entsprechende Text der älteren Textstufe A 1a lautet: *Sanctus autem Silvester cum presbiteris suis intravit ad draconem et dixit ei omnia, quae supra dicta sunt, et ligavit os eius et signavit cera. Egrediens autem clausit ianuas aereas et dixit: In nomine domini nostri Iesu Christi non aperies draco istas portas, donec veniat dominus Iesus Christus iudicare saeculum per ignem* (s. dazu oben Anm. 285). *Veniens autem ad Porfirium et Torquatium sanctus Silvester invenit volutantes in terra prae nimia angustia.* Zum Einfluß der Fassung B (1) auf die Schilderung in der Textstufe A 1b s. demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1). Dieser Einfluß zeigt sich in dem hier zitierten Text von A 1b z. B. in der Aufwertung der Rolle Petri bei Silvesters Drachensieg oder auch darin, daß die Tore der Drachenhöhle gebunden werden. Beide Elemente sind dem Text der Stufe A 1a fremd, tauchen dafür aber im Text der Fassung B (1) auf (vgl. dazu oben Anm. 310 das Zitat aus B (1) und Anm. 312).

³⁴⁹ S. dazu den Text oben in Anm. 61.

³⁵⁰ S. dazu oben Anm. 83.

³⁵¹ Vgl. dazu demnächst *Pohlkamp* (Anm. 1).

³⁵² Auf das Wappen und seine Verbindung zur Tradition von Silvesters Drachensieg weist hin *Cecchelli* (Anm. 22) 175. Er vermutet hinter dem Drachen allerdings den kapitolinischen Drachen des Mons Tarpeius in der jüngeren Fassung B (1). *Cecchelli* hielt mit *Duchesne* die Erzählung in B (1) für die Ursprungsfassung. Trotz des Namens „Rione di Campitelli/Campidoglio“ gehörten auch das Forum und der Palatin zu diesem Stadtviertel, dessen Mittelpunkt in der Zeit der Renaissance allerdings zu Füßen des Kapitols lag. Gerade die inzwischen verödeten und deshalb weitgehend unbebauten Bezirke von Palatin und Forum rechtfertigen indessen die Annahme, daß das Wappentier des Viertels auf den Drachen beim Palatin anspielt, dessen Höhle sich dort nach der „Ursprungsfassung“ A (1) lokalisieren ließ. Zum Stadtviertel selbst s. *L. von Pastor*, Die Stadt Rom zum Ende der Renaissance, (Freiburg 4-1925) 70 ff. und 131 den „Plan der 14 Rioni Roms im 16. Jahrhundert“.

³⁵³ Vgl. dazu *G. de Tervarent*, Les Énigmes de l'art du Moyen Âge. 2e série: Art flamand (Paris 1941) 50. *Tervarent* behandelt an dieser Stelle eine Statue aus der Zeit um 1500 (jetzt im Musée du Cinquantenaire zu Brüssel), die seiner Meinung nach Papst Silvester mit dem Drachen darstellt, vgl. ebd. Taf. XIV, 29. In der rechten Hand hält der Papst ein Seil, dessen unteres Ende um das Maul eines zu seinen Füßen liegenden und von *Tervarent* als Drachen identifizierten Tieres gebunden ist. Die Statue erinnert an das oben in Anm. 343 erwähnte Wandbildfragment aus der Unterkirche von S. Crisogono in Rom, auf dem man noch eine männliche Person in Pontificalgewändern erkennen kann, die in ihrer rechten Hand ein Seil hält, das ebenfalls um das Maul eines Tieres gebunden ist. Dieses Tier, von dem heute nur noch der Kopf zu sehen ist, identifizierte *Wilpert* (Anm. 328) 2, 1014 und 1018 als Drachen. Er rekonstruierte das Fragment (vgl. ebd. 1, 334 Fig. 108) zur Darstellung von Silvesters Drachensieg, die ihrerseits zu einem im 9. bis 10. Jahrhundert entstandenen Bilderzyklus der Silvester-Legende gehört haben soll. Zu der zwischen Janiculus und Tiber in Trastevere gelegenen Titelkirche des Chrysogonus vgl. *J. P. Kirsch*, Die römischen Titelkirchen im Altertum (Paderborn 1918) 108 ff. und *R. Krautheimer*, S. Crisogono, in: *ders.*, Corpus basilicarum christianarum Romae 1 (Città del Vaticano 1937) 144–164. Über eine besondere kultgeschichtliche Beziehung der Kirche zu Silvester ist nichts bekannt. Deshalb sind an *Wilperts* Deutung des Wandbildfragments, das bei *Traeger* (Anm. 328) 355 ff. nicht aufgeführt ist, Zweifel möglich. Wenn in S. Crisogono ursprünglich eine bildliche Darstellung von Silvesters Drachensieg vorhanden gewesen sein sollte und man sie nicht als Teil eines Bilderzyklus rein kultgeschichtlich erklären kann, wäre zu überlegen, ob sich daraus nicht ein Hinweis auf die in der Nähe befindliche Tiberinsel ableiten läßt, die in der Antike als Ankunftsart der Asklepios-Schlange in

Rom galt. Mit dieser Schlange identifizierte, wie oben in Anm. 152 erwähnt, Baronius im 16. Jahrhundert den von Silvester besiegten Drachen. Könnte das Wandbild in S. Crisogono, wenn seine Interpretation durch Wilpert zutrifft, nicht zurückgehen auf eine Beziehung zwischen der antiken Tradition von der Ankunft der Schlange des Asklepios auf der Tiberinsel und der Tradition von Silvesters Drachensieg? Absolut unmöglich erscheint diese Vermutung nicht, wenn man berücksichtigt, daß die Silvestertradition im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte aus der antiken Legende zum *lacus Curtius* das Motiv des Selbstopfers übernommen hat (vgl. dazu den Text oben in Anm. 348). *Tervarent* (ebd. 50) zitiert eine andere, ebenfalls zum Tiber in Beziehung gesetzte Deutung der Silvestertradition nach *Ch. Cahier*, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire* (1867) 316: „Une autre explication, que l'on a voulu appuyer sur saint Isidore, ferait de ce dragon le symbole d'un débordement du Tibre arrivé au temps de saint Silvestre.“ Diese Deutung, deren Alter und Herkunft nicht angegeben werden, veranlaßte *Le Goff* (Anm. 21) 250 zu der Bemerkung: „... le dragon de Sylvestre est assimilé à un serpent géant échoué lors d'une inondation du Tibre et évoquerait en fait le rôle du pape évêque dans la lutte contre les calamités naturelles à Rome.“ Unabhängig davon, ob diese Deutung bereits in der Spätantike oder im Mittelalter existiert hat oder ob es sich um eine moderne Interpretation handelt, ist festzuhalten, daß solche Deutungen der Intention der Erzählung von Silvesters Drachensieg ebensowenig gerecht werden wie die Meinung des Baronius, Silvester habe die Asklepios-Schlange besiegt; vgl. dazu oben Anm. 181. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang noch auf eine Familientradition der Grafen Anguillara, die im späteren Mittelalter eine Festung in Trastevere hatten und nach denen heute das auf der Höhe der ‚Isola Tiberina‘ befindliche Teilstück der rechten Uferstraße am Tiber benannt wird. Zu der mit dem Namen Anguillara verbundenen Tradition s. *Graf* (Anm. 25) 2, 91 f., Anm. 89: „Della famiglia Anguillara si racconta che prese il nome da due nobili romani, i quali uccisero uno smisurato serpente che era cresciuto in un luogo vicino a Roma, detto Malagrotta, e spopolava con l'alto quel contorno.“ Wie es scheint, ist Rom mehrmals von ‚Umweltproblemen‘ heimgesucht worden, die man sich als Luftverpestung durch riesige Drachen bzw. Schlangen erklärte.

³⁵⁴ S. den Text oben in Anm. 61.

³⁵⁵ Der ‚Catalogus Taurinensis‘ entstand um 1320. Er bietet nicht nur die Namen der Kirchen, sondern auch statistische Daten über den zugehörigen Klerus. Zu der neuen Marienkirche wird deshalb angemerkt: *Ecclesia sancte Marie de Inferno non habet servitorem*; s. *Hülßen*, *Le chiese* (Anm. 38) 34, Nr. 211. Zur Beschreibung und Datierung des Kataloges s. ebd. VIII ff. Die Daten des Kataloges gehen auf offizielle Quellen zurück, besonders auf solche der *Fraternitas Urbis Romae*, zu deren Aufgaben die Aufsicht über den Kult der Kirchen, die Leitung der kirchlichen Begräbnisse und Prozessionen sowie die Aufteilung des Presbyteriums gehörten. *Hülßen* ebd. 339 (vgl. 310) gibt an, daß die Marienkirche beim *Infernus* vor dem 14. Jahrhundert entstanden sei. Mit der Kirche war ein Konvent von Benediktinerinnen verbunden, der nach *Tea* (Anm. 37) 123 im Jahre 1293 von Santuccia Terbotti aus Gubbio (der Gründerin der Ordensgemeinschaft der „Santuccie“) unter dem Namen *S. Maria Libera nos de poenis Inferni* gegründet wurde. Zur Kirche selbst vgl. auch *Duchesne* (Anm. 29) 16 und *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440.

³⁵⁶ Zu den Namen vgl. *Hülßen*, *Le chiese* (Anm. 38) 339 sowie 77, Nr. 242, 91, Nr. 117, 107, Nr. 46 und 123, Nr. 282. Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 17.

³⁵⁷ Vgl. *Krautheimer*, *Frankl*, *Corbett* (Anm. 39) 252. Der Plan des Forum Romanum bei *Grüneisen* (Anm. 37) 72, Fig. 44 zeigt die Beziehungen zwischen der alten Marienkirche S. Maria Antiqua und der neuen Kirche S. Maria Liberatrice. Letztere berührte den nördlichsten Bereich des unter Schutt begrabenen Atriums von S. Maria Antiqua und bedeckte vor allem den Platz vor dem Atrium. Im Nordosten stand S. Maria Liberatrice oberhalb der Westmauer des antiken Hauses der Vestalinnen (*atrium Vestae*).

³⁵⁸ Gegen diese Annahme spricht, daß S. Maria Antiqua in den *Mirabilia urbis Romae* nicht genannt wird. Anders als die in ihrem Atrium eingerichtete, um die Mitte des 12. Jahrhunderts aber nicht mehr existierende *ecclesia Sancti Antonii* ist Benedikt von St. Peter die alte Marienkirche auch nicht vom Hörensagen bekannt (s. den Text oben in Anm. 61). *Duchesne*

(Anm. 29) 17, der die bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Teilen ergrabene, aber wieder verschüttete Kirche hinter S. Maria Liberatrice für die in den *Mirabilia* erwähnte Kirche des Hl. Antonius hält, betont, daß die jüngere Marienkirche nicht auf den Fundamenten von St. Antonius errichtet und deshalb von dieser Kirche zu unterscheiden sei.

³⁵⁹ Der Text ist zitiert bei *Jordan* (Anm. 29) 494, der in dieser Aussage jedoch nur eine Ausmalung der Bemerkung der *Mirabilia* erblickt, mit deren Text das Kirchenverzeichnis verbunden war. Zitat der Stelle nach *Jordan* auch bei *Duchesne* (Anm. 29) 17, der meint, das Kirchenverzeichnis zeige „d'jà rapprochées et presque confondues les deux traditions de l'*Infernus* et de la légende silvestrine“. Vgl. *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 524, wo der Text ebenfalls zitiert ist.

³⁶⁰ Zur Entstehungsgeschichte und Intention des Traktates vgl. die Einleitung zum Text bei *Valentini-Zucchetti*, Codice 4 (Anm. 9) 101 ff.

³⁶¹ S. *Valentini-Zucchetti*, Codice 4 (Anm. 9) 133.

³⁶² Hierzu und zum folgenden s. *Valentini-Zucchetti*, Codice 4 (Anm. 9) 144, 3–14.

³⁶³ Die Angabe einer *aeris corruptio* ist Zutat des Anonymus zum Text der *Mirabilia* (s. oben Anm. 61), wo nur vom Aufbrechen der Erde gesprochen wird. Die Luftverpestung gehört als Motiv dagegen zur Tradition von Silvesters Drachensieg, vor allem im Text der Fassung B (1); s. dazu den Text oben in Anm. 302: ... *flatu suo vitiabat totius urbis Romae aerem*. A (1) spricht weniger konkret von dem das römische Volk bedrohenden *flatus draconis*, dessen Folge Atemnot (*angustia*) gewesen ist (vgl. den Text oben in Anm. 281).

³⁶⁴ *H. Jordan* (Anm. 29) 1, 1 (Berlin 1878) 81 nennt die Antiquitäten des Fulvius „das erste antiquarisch-topographische Werk von Bedeutung“.

³⁶⁵ Zitiert bei *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 524.

³⁶⁶ *Jordan* (Anm. 29) 500; *Duchesne* (Anm. 29) 17; *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 524.

³⁶⁷ *Jordan* (Anm. 29) 500 glaubt, daß der Name *S. Silvestri in lacu* möglicherweise viel älter sei als die *Mirabilia* und in diesem Falle auf den *lacus Iuturnae* anspiele. Vgl. dazu *Grisar* (Anm. 29) 195 mit Anm. 1.

³⁶⁸ In dieser Zeit wurde das Forum als Steinbruch regelrecht ausgeschlachtet. Das verschüttete und von Vegetation überwachsene Forum diente zudem als Viehweide, weshalb neben den Säulen des Castortempels, also nahe beim antiken *lacus Iuturnae*, eine Viehtränke errichtet wurde. Vgl. *Hülsen*, Das Forum (Anm. 56) 34 ff.; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 63 ff.; *Grant* (Anm. 65) 188 ff. *Tea* (Anm. 37) 122 f. weist darauf hin, daß während der Renaissance sich in der Gegend von S. Maria Liberatrice ein Sumpf gebildet hatte, weil die Abwässer nicht mehr in die seit der Antike vorhandene Cloaca Maxima abflossen.

³⁶⁹ Vgl. *Coarelli* (Anm. 64) 83; *Hülsen*, Das Forum (Anm. 56) 51. Nach dem von *Grüneisen* (Anm. 37) 72, Fig. 44 gebotenen Plan lag die Nordwestecke von S. Maria Liberatrice oberhalb der Südostecke des *lacus Iuturnae*.

³⁷⁰ Diese Meinung vertrat H. Grisar in einem 1901 veröffentlichten Aufsatz, aus dem *Grüneisen* (Anm. 37) 94, Anm. 1 den betreffenden Abschnitt zitiert. Vgl. ebd. 53, Anm. 3 den Hinweis auf den ‚Baedeker‘ für Mittelitalien von 1887, wo die Ergebnisse von Grabungen vor 1900 im Bereich der später vollständig ausgegrabenen Kirche S. Maria Antiqua kommentiert werden als Spuren einer alten Kirche ‚S. Silvester in Lacu‘ mit erhaltenen Bildern des 9. Jahrhunderts. Tatsächlich handelte es sich aber, wie nach der Ausgrabung von S. Maria Antiqua deutlich wurde, um Reste von Bildern, die zu der alten Marienkirche gehörten. Zur Meinung *Grisars* vgl. auch *Tea* (Anm. 37) 33.

³⁷¹ Vgl. das Urteil von *Hülsen*, Le chiese (Anm. 38) 524: „Il nome, sconosciuto ai cataloghi e documenti genuini, è senza autorità.“ Deshalb führte er die Silvesterkirche auch nur auf in seinem „Appendice I.: Le chiese apocriefe“. Vgl. *Duchesne* (Anm. 29) 17: „je ne crois pas qu'elle ait été jamais officielle“. *Grüneisen* (Anm. 37) 94 hält den Titel für „une trouvaille dans le goût de la Renaissance“. *Buchowiecki* 2 (Anm. 39) 440 hält dagegen für möglich, „daß dieser Name als volkstümliche Bezeichnung (der Antoniuskirche) in Gebrauch war“. Das dürfte kaum möglich sein, denn Benedikt von St. Peter kennt die *ecclesia Sancti Antonii* im Atrium von S. Maria Antiqua nur noch vom Hörensagen, eine Silvesterwidmung ist ihm gänzlich unbekannt (s. den Text oben in Anm. 61 und die Hinweise in Anm. 59).

³⁷² Zu dieser Auffassung vgl. *Jordan* (Anm. 29) 500, der sie aus dem Zeugnis der *Mirabilia* ableiten will, obwohl Benedikt von St. Peter die Marienkirche nicht erwähnt.

³⁷³ Die Inschrift gibt in vollem Wortlaut wieder *Grüneisen* (Anm. 37) 39, Anm. 1; zum barocken Neubau s. auch *Krautheimer, Frankl, Corbett* (Anm. 39) 252 f.; *Buchowiecki 2* (Anm. 39) 440 f.

³⁷⁴ *Buchowiecki 2* (Anm. 39) 441.

³⁷⁵ Zum „Campo Vaccino“ vgl. *Hülßen*, Das Forum (Anm. 56) 40 ff.; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 63 ff.; *Grant* (Anm. 65) 197 ff. mit zeitgenössischen Bildern der ‚Kuhweide‘ aus dem 17. und 18. Jahrhundert; *Grüneisen* (Anm. 37) 31 Fig. 5, 37 Fig. 6 und 38 Fig. 7 mit Ansichten der Kirche S. Maria Liberatrice und ihrer unmittelbaren Umgebung des 17. und 18. Jahrhunderts.

³⁷⁶ Vgl. *Grüneisen* (Anm. 37) 54 ff.; *Tea* (Anm. 37) 3 ff. Eine neue Kirche S. Maria Liberatrice ist im Testaccio-Viertel in Rom errichtet und im November 1908 geweiht worden.

³⁷⁷ Vgl. dazu *Grüneisen* (Anm. 37) 72 f., Anm. 1 sowie *R. Raffalt*, Concerto Romano. Leben mit Rom (München 1975) 162 und *ders.*, Divertimento Romano. Leben mit Rom (München 1978) 44.

³⁷⁸ Vgl. *Lugli* (Anm. 65) 155; zur Göttin Febris s. *Wissowa* (Anm. 127) 245 f., *Latte* (Anm. 86) 52 und *Radke*, Götter (Anm. 134) 122.

³⁷⁹ Zitiert aus dem über diesen Vorgang angelegten Akt des 16. Jahrhunderts bei *Tea* (Anm. 37) 124.

³⁸⁰ Vgl. dazu *Tea* (Anm. 37) 118 und 122; *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 162 sieht darin eine „Ursache der Volksmeinung von der verpesteten Luft“; s. *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 45, wo diese Auffassung wiederholt wird.

³⁸¹ *Grüneisen* (Anm. 37) 72 f., Anm. 1 stellt deshalb zu Recht fest, daß der mit dem *Infernus* bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verbundene ‚Aberglaube‘ des Volkes auf die Erzählung von Silvesters Drachensieg zurückgeht. *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 162 gibt diese Erzählung in einer von der Ursprungstradition bereits erheblich abweichenden Form wieder. Danach begab sich Silvester unter Zurücklassung seines Gefolges mit dem Kreuz in der Hand zur Höhle des Drachen, um diesen durch die Kraft des Gebetes zu besiegen. Der Drache sei beim Anblick des Papstes wie gelähmt vor seiner Höhle liegengeblieben, und man habe ihn mit einem dünnen Seidenfaden fesseln und danach töten können. Unter den drei Säulen des Dioskurentempels am Forum Romanum sei der riesige Leib des Untiers begraben worden. Zum Dank für die Hilfe des Himmels habe Silvester an dieser Stelle die Kirche S. Maria Liberatrice errichtet. Vgl. *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 44 ff. *Raffalt* gibt für die von ihm wiedergegebene Erzählung keine Quellen an. In dieser Form ist die Wirkung der Erzählung in einem wesentlichen Punkt bereits abgeschwächt. Denn nach dem Tode des Drachen konnte man nicht mehr glauben, daß dieser, wengleich auch gefesselt, noch immer in seiner Höhle anzutreffen war. Die Auffassung, daß der Drache tot war, muß sich in Rom selbst spätestens im 16. Jahrhundert gebildet haben. *Baronius* (Anm. 152) § 98, S. 83 meinte, daß in den Actus Silvestri gezeigt werden sollte, daß bis zum Ende der Zeiten das Untier unsterblich sein werde. Deshalb werde dort versichert, daß die von Silvester verriegelten Tore, hinter denen der Drache gefangengesetzt wurde, bis zum *dies iudicii* selbst nicht mehr zu öffnen sein würden. *Baronius*, der den Drachensieg Silvesters als Tötung einer Schlange für wahr, die Erzählung der Actus Silvestri dagegen für erfunden hält (vgl. Anm. 152), urteilt im Sinne dieser Kritik über die Vorstellung, daß der Drache bis zum jüngsten Gericht am Leben bleiben werde: *quo nihil fabulosius effingi posse certum est*. Sein Urteil zeigt die Distanz des gelehrten Klerikers gegenüber einer auf die Ursprungstradition gegründeten Auffassung des römischen Volkes, die bis ins 16. Jahrhundert, vielleicht aber sogar bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fortbestand. Daß die Vorstellung, Silvester habe den Drachen nicht gebannt, sondern getötet, außerhalb der Stadt Rom auch schon früher existiert hat, zeigt die Überschrift *DE DRACONE INTERFECTO* in der von *Duchesne* (Anm. 29) benutzten Handschrift des Typs B2 aus dem 10. Jahrhundert (s. oben Anm. 304.)

³⁸² Zu der „sombre fascination de l'Apocalypse et du Jugement“ und ihrer Bedeutung für die „histoire de l'imaginaire“ des Mittelalters s. *Pallagean* (Anm. 26) 255 f.

383 S. das Zitat aus Benedikts Beschreibung der Prozession oben in Anm. 327.

384 *Van der Leeuw* (Anm. 196) 66; vgl. *Dieterich* (Anm. 132) 90 f. und 117 ff. sowie *Heiler* (Anm. 94) 465 f.

385 Mit diesen Worten endet in der Fassung A (1) die Bannformel, die Silvester beim Schließen der Tore zur Drachenhöhle spricht; vgl. auch den Schluß der dem Drachen selbst geltenden Bannformel: *expecta eum* (sc. *Iesum dominum*) *fixus in isto loco usque dum veniat*.

386 Vgl. *Hülßen*, Das Forum (Anm. 56) 153; *ders.*, Forum und Palatin (Anm. 56) 49; *Rugiero* (Anm. 196) 104 f.; *P. Romanelli*, Das Forum Romanum (Rom 1955) 15 f.; *Grant* (Anm. 65) 180 und 185; *Lugli* (Anm. 65) 256 f.; *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 162; *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 44 f.

387 *Raffalt*, Concerto (Anm. 377) 163 und *ders.*, Divertimento (Anm. 377) 45.

388 Vgl. den Text oben in Anm. 55.

Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen von 1821 bis 1945

Von ERWIN GATZ

Das traditionsreiche und für die abendländische Kirche charakteristische Institut der Domkapitel, das im Mittelalter seine Blüte erlebte und bis ins 19. Jahrhundert zur Grundausrüstung jeder ordentlich verfaßten Diözese gehörte, ist seit dem Zusammenbruch der alten kirchlichen Organisation und deren Neugestaltung im Umkreis der Französischen Revolution immer mehr in den Hintergrund getreten. Bis dahin waren die Domkapitel trotz ihrer teilweisen Deformation zur standesgemäßen Versorgung nachgeborener Adelliger durch beratende Mitwirkung bei der Diözesanverwaltung, durch die Verwaltung des Bistums während der Vakanz (durch einen Kapitelsvikar) und z. T. durch die Mitwirkung bei der Besetzung der Bischofsstühle (Bischofswahlrecht) in beträchtlichem Maße an der Bistumsleitung beteiligt¹. Im Zuge der hierarchischen Zentralisierung des neueren Kirchenrechtes ist ihre Autonomie jedoch im allgemeinen stark beschränkt und ihre Kompetenz weithin auf den Kathedralgottesdienst eingeschränkt worden. Die geringere Wertschätzung der Kapitel zeigte sich u. a. darin, daß seit dem 19. Jahrhundert neue Diözesen häufig auf die Errichtung eines Kapitels verzichteten. Das bemerkenswerteste Beispiel dafür liefern die Vereinigten Staaten von Amerika, deren Diözesen bei der Errichtung der ordentlichen Hierarchie statt der Domkapitel Diözesanräte erhielten. Der Heilige Stuhl gestand diesen zusammen mit einem Teil der Pfarrer sogar ein Mitwirkungsrecht bei der Bischofsberufung zu, das allerdings seit 1918 durch den CIC fortfiel.

Auch die für das II. Vatikanische Konzil eingereichten Vorschläge aus dem Weltepiskopat sowie aus den römischen Kongregationen standen den Domkapiteln im allgemeinen ablehnend gegenüber. Dennoch sieht das neue kirchliche Gesetzbuch auch künftig Domkapitel vor (cc. 503–510). Es schränkt ihre Zuständigkeit freilich auf den Kathedralgottesdienst ein und überträgt dem Bischof die freie Ernennung der Kapitulare. Die mindere Stellung der Kapitel kommt nicht nur in ihrer Platzierung nach dem Priesterrat und dem Collegium consultorum zum Ausdruck, sondern auch in der Bestimmung, daß der interimistische Leiter des Bistums (Administrator dioecesanus statt bisher Kapitelsvikar) nicht mehr vom Kapitel, sondern vom Collegium consultorum zu wählen ist. Das Gesetzbuch sieht freilich vor, daß die Bischofskonferenzen die Aufgaben dieses Collegium consultorum evtl. dem Domkapitel übertragen. Mit dieser Lösung ist für jene Län-

der zu rechnen, in denen die Kapitel traditionell eine wichtige Aufgabe in der Diözesanleitung wahrnehmen.

Entgegen der Zurückdrängung der Domkapitel im allgemeinen Kirchenrecht spielen diese in den deutschsprachigen Ländern immer noch eine Rolle, die über die Verantwortung für den Kathedralgottesdienst weit hinausgeht. Diese Praxis stützt sich auf partikularrechtliche Bestimmungen, auf Staat-Kirchen-Verträge oder auf das Herkommen. Soweit sie auf konkordatären Vereinbarungen beruht, wird sie vom neuen Gesetzbuch nicht angetastet. Diese bleibende Bedeutung der deutschen Domkapitel hat ihren Niederschlag u. a. in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihnen gefunden². Noch größere Aufmerksamkeit hat die Forschung freilich der Geschichte der Bischofswahlen geschenkt.³

Unser Interesse gilt hier den Domkapiteln der preußischen Bistümer und jenem Anteil, den sie seit Erlaß der Bulle „De salute animarum“ von 1821 bis zum Untergang des Freistaates Preußen im Jahre 1945 an der Besetzung der Bischofsstühle gehabt haben. In den 1821 zu Preußen gehörenden und im gleichen Jahr neu umschriebenen Bistümern Köln, Trier, Münster, Paderborn, Breslau, Gnesen-Posen, Kulm und Ermland war die Besetzung der Kanonikate an den Domkapiteln und an dem in Aachen aus historischen Rücksichten erhaltenen Kollegiatstift in der Weise geregelt, daß die Dompropstei und die in ungeraden („päpstlichen“) Monaten vakant werdenden Stellen auf einen königlichen Vorschlag nach Vorlage eines bischöflichen Idoneitätszeugnisses vom Papst verliehen wurden.⁴ Da die Initiative in diesem Fall beim Monarchen lag, sprach man von königlichen Nominaten. Die Domdechanei und die in geraden („bischöflichen“) Monaten frei werdenden Kanonikate besetzte der Bischof, der dazu bis 1848 der Zustimmung des Monarchen (Plazet) bedurfte. Bei den nichtresidierenden sog. Ehrendomherren, die aus den Dechanten bzw. Erzpriestern auszuwählen waren und am Bischofswahlrecht teilhatten, wurde ebenso verfahren. Die Berufung der Domvikare erfolgte durch den Bischof.

Im Gebiet des 1866 von Preußen annektierten Königreichs Hannover erfolgte die Besetzung der Kapitelsstellen in Hildesheim und Osnabrück entsprechend den Bestimmungen der Bulle „Impensa Romanorum Pontificum“ von 1824 in der Weise, daß bei einer Vakanz abwechselnd der Bischof und das Domkapitel der Regierung eine Liste von vier Kandidaten vorlegten, aus der diese die ihr nicht genehmen Namen streichen konnte.⁵ Aus den Verbliebenen wählten der Bischof oder das Kapitel ihren Kandidaten aus. Dieser Modus galt für den Dekan, die Kapitulare und die Vikare.

In den 1866 ebenfalls an Preußen gefallenen Bistümern Fulda (Kurhessen) und Limburg (Nassau, Frankfurt), die zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörten, erfolgte die Besetzung der Kapitelsstellen gemäß der Bulle „Ad Dominici gregis Custodiam“ von 1827 in der gleichen Weise wie in Hildesheim und Osnabrück.

Einen aktiv gestaltenden Einfluß auf die Zusammensetzung der Kapitel

hatte also in allen Fällen der Ortsbischof, wobei er in den altpreußischen Bistümern an die Zufälligkeit des Vakanzeintrittes gebunden war. In Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg besaß auch das Kapitel wichtigen Einfluß auf die Besetzung der Kapitelsstellen. Das hing mit der ihm zugeordneten Mitwirkung in der Bistumsverwaltung zusammen. Die Frankfurter Kirchenpragmatik der Regierungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz von 1820 bestimmte dazu⁶: „Das Domkapitel einer jeden Kathedralkirche tritt in den vollen Wirkungskreis der alten Presbyterien und bildet unter dem Bischof die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese. Der Dekan führt die Direktion. Die Verwaltungsform ist kollegialisch.“ Danach war der Dekan Stellvertreter des Bischofs und Vorstand des Ordinariates. Diese Regelung blieb bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts in Geltung. Seitdem ernannten die Bischöfe auf Weisung des Heiligen Stuhles im Interesse der Stärkung ihrer eigenen Leitungsgewalt Generalvikare (Limburg 1852, Fulda 1853). Bei deren Auswahl waren sie an keine mitwirkende Instanz gebunden. Außerdem konnte der Generalvikar jederzeit abberufen werden.

Während der Monarch in Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg auf die Zusammensetzung der Kapitel nur durch die Streichung mißliebiger Kandidaten einwirken konnte, besaß er in den 1821 preußischen Bistümern ein beschränktes aktives Gestaltungsrecht auf die Zusammensetzung der Kapitel. Der Bischof konnte zwar den königlichen Nominaten aus kanonischen Gründen das Idoneitätszeugnis verweigern und sie vor allem aus der Bistumsverwaltung fernhalten. Ihre Mitwirkung bei der Bischofswahl war jedoch unanfechtbar.

Das Preußenkonkordat von 1929 hat dann die Besetzung aller Kapitelsstellen, einschließlich an den in Aachen und Berlin neu errichteten Kapiteln in Art. 8. folgendermaßen geregelt⁷: „1. Die Dignitäten der Metropolitan- und der Kathedralkapitel verleiht der Heilige Stuhl, und zwar beim Vorhandensein zweier Dignitäten die erste (Dompropstei) auf Ansuchen des Kapitels, die zweite (Domdekanat) auf Ansuchen des Diözesanbischofs, beim Vorhandensein nur einer Dignität (Dompropstei oder Domdekanat) diese abwechselnd auf Ansuchen des Kapitels und des Diözesanbischofs. 2. Die Kanonikate der Kapitel besetzt der Diözesanbischof abwechselnd nach Anhörung und mit Zustimmung des Kapitels. Die Abwechslung findet bei residentialen und nichtresidentialen Kanonikaten gesondert statt. 3. Die Domvikarien besetzt der Diözesanbischof nach Anhörung des Kapitels.“ Dadurch ist gegenüber der Regelung von 1821 bei der Besetzung der Dignitäten der Einfluß des Heiligen Stuhles, bei den übrigen Kapitelsstellen der des Bischofs gestärkt worden, während eine Mitwirkung der Regierung nicht mehr stattfindet.

Bevor wir uns nun dem Bischofswahlrecht als der wichtigsten Prärogative der preußischen Kapitel zuwenden, sei aus Vergleichsgründen ein Blick auf die Rechtslage in den übrigen deutschsprachigen Ländern geworfen. Für die Bistümer Freiburg (Baden, Hohenzollern), Rottenburg (Württem-

berg) und Mainz (Hessen-Darmstadt) galten wie für Fulda und Limburg die Bestimmungen der Bulle „Ad Dominici gregis custodiam“ mit dem Breve „Re sacra“ von 1827. Für Freiburg wurden deren Bestimmungen durch das Badische Konkordat von 1932 in der Weise modifiziert, daß der Heilige Stuhl die beiden Dignitäten auf Ansuchen des Erzbischofs „im Benehmen mit dem Domkapitel bzw. abwechselnd auf Ansuchen des Domkapitels im Einvernehmen mit dem Erzbischof“ bestellt. Die Besetzung der Kanonikate, der nicht residenzpflichtigen Kapitelsstellen und der Dompräbenden (Vikarien) erfolgt durch den Erzbischof abwechselnd nach Anhörung und mit Zustimmung des Domkapitels. Auch in Freiburg ist also für die Ernennung der Dignitäten der Einfluß des Heiligen Stuhles, für die Ernennung der übrigen Kapitelsstellen der des Bischofs zu Lasten des Kapitels gestärkt worden. Die Mitwirkung der Staatsregierung ist wie in Preußen fortgefallen. Auf Rottenburg und Mainz sowie auf das 1921 neu gegründete Bistum Meißen wurde nach einer Übergangszeit, während der der Heilige Stuhl die freie Ernennung beanspruchte und z. T. auch durchsetzte, durch das Reichskonkordat, Art. 14, Abs. 1 die badische Regelung ausgedehnt.⁸

Im Königreich Bayern mit den Bistümern München und Freising, Augsburg, Regensburg, Passau, Bamberg, Eichstätt, Würzburg und Speyer regelte das Konkordat von 1817 die Besetzung der Kapitelsstellen in folgender Weise. Der Papst ernannte den Domprobst, der Monarch den Domdekan sowie die in den sechs päpstlichen Monaten frei werdenden Kapitelsstellen. In die Besetzung der während der übrigen Monate frei werdenden Stellen teilten sich der Bischof und das Kapitel. Da der Monarch faktisch auch über die Besetzung der Propstei entschied⁹, war sein Einfluß auf die Zusammensetzung der Kapitel maßgebend und jedenfalls weit stärker als der des Bischofs. Im Gegensatz zu den Kapiteln der preußischen Bistümer und der Bistümer der Oberrheinischen Kirchenprovinz besaßen die bayerischen Kapitel zwar kein Bischofswahlrecht, da hier der Monarch den Bischof nominierte. Sie waren jedoch im Gegensatz zu den preußischen Kapiteln ex officio an der Diözesanverwaltung beteiligt und somit faktisch vielleicht von noch größerem Einfluß auf die Diözesanleitung. Das bayerische Konkordat von 1924 brachte wie in Preußen und Baden den Fortfall der staatlichen Mitwirkung bei der Besetzung der Kapitelsstellen. Seitdem steht die Ernennung der Dignitäten entsprechend den Bestimmungen des CIC dem Heiligen Stuhl zu, während die der Kanonikate abwechselnd durch freie bischöfliche Verleihung nach Anhörung des Kapitels und durch Wahl des Kapitels vorbehaltlich der bischöflichen Zustimmung erfolgt. Die Bedeutung der bayerischen Domkapitel ist infolge ihres Rechtes der teilweisen Selbstergänzung und ihrer konkordatar verankerten Mitwirkung in der Diözesanverwaltung faktisch größer als die der übrigen deutschen Kapitel, obwohl ihnen das Bischofswahlrecht fehlt.

Viel weitgehender als in den deutschen Bundesstaaten war bis zum En-

de der Monarchie das Mitwirkungsrecht des österreichischen Kaisers bei der Besetzung der Kapitelsstellen. Soweit diese nicht durch spezielle Patronatsverhältnisse geregelt war, wurden diese außer der Dompropstei, die nominell durch den Papst verliehen wurde, durch den Kaiser besetzt. Das galt auch für die Domkapitel von Salzburg, Brixen und Trient, die bis zur Säkularisation im Rahmen der reichskirchlichen Verfassung einen Sonderstatus besessen hatten. Das Recht der Bischofswahl blieb nach der Säkularisation nur den Kapiteln von Salzburg und Olmütz. Die übrigen Diözesanbischöfe nominierte der Monarch.¹⁰ Der Erzbischof von Salzburg besaß freilich das in der Kirche sonst beispiellose Recht der Nomination und Konfirmation seiner Suffragane von Gurk, Seckau und Lavant, da deren Sprengel ursprünglich Salzburger Eigenbistümer gewesen waren. Das österreichische Konkordat von 1933 hat diese Bestimmungen folgendermaßen modifiziert. Die Berufung der Domherren erfolgt seitdem nach den Bestimmungen des CIC, d. h. die Dignitäten werden durch den Heiligen Stuhl, die Kanoniker durch den Bischof nach Anhörung des Kapitels ernannt. Das Bischofswahlrecht des Salzburger Metropolitankapitels ist insofern eingeschränkt, als die Wahl nunmehr aus einem Dreivorschlag des Heiligen Stuhles erfolgt. Das Nominationsrecht der Salzburger Erzbischöfe für die Bischöflichen Stühle von Gurk, Seckau und Lavant ist dagegen seit 1919 zunächst nur reduziert worden, mit dem Tode von Fürsterzbischof Rieder im Jahre 1934 dann aber völlig erloschen.¹¹

Am kompliziertesten waren und sind die Verhältnisse der schweizerischen Domkapitel, in denen sich die demokratischen Traditionen der Eidgenossenschaft spiegeln.¹² Den wahlberechtigten Domkapiteln von Basel (Bistumsvertrag von 1828), St. Gallen (Bistumsvertrag von 1847) und Chur war und ist die Vertretung der verschiedenen zum Bistum gehörenden Kantone im Kapitel gemeinsam, während das Bistum Sitten ohnehin fast identisch mit dem Kanton Wallis ist. Das Domkapitel von Lausanne-Genf-Freiburg wurde erst 1924 errichtet und hat das Bischofswahlrecht nie besessen. In Basel, St. Gallen und Sitten hatten bzw. haben die Regierungen einen bemerkenswerten Einfluß auf die Bischofswahl. In Sitten ging er so weit, daß der große Rat den Bischof aus einem ihm vom Domkapitel vorgelegten Vierervorschlag wählte. Der Heilige Stuhl hat diesen Modus nie anerkannt und seit 1919 mit Bezug auf den CIC die Ernennung des Bischofs an sich gezogen. In Chur wurde das Wahlrecht des Kapitels 1948 auf einen Dreier-vorschlag des Heiligen Stuhles eingeschränkt.

Die geringste Bedeutung hatten die Domkapitel von Straßburg und Metz, die 1871–1918 mit den beiden Bistümern des damaligen Reichslandes Elsaß-Lothringen zum Deutschen Reich gehörten.¹³ Gemäß dem Französischen Konkordat von 1801 ernannte der Bischof alle Kanoniker frei, doch mußte er nach den Organischen Artikeln von 1802 zuvor die Zustimmung des Kaisers bzw. Königs oder Staatspräsidenten, in deutscher Zeit die des Statthalters, einholen. Die Ernennung der Bischöfe oblag dem Hei-

ligen Stuhl nach vorhergehender Vereinbarung mit dem Kaiser als oberster Instanz des Reichslandes. Eine Mitwirkung der Kapitel war nicht vorgesehen.

Das Bischofswahlrecht jener Domkapitel, die 1821 zu Preußen gehörten, war durch die Bulle „De salute animarum“ mit dem Breve „Quod de fidelium“, das der Kapitel von Hildesheim und Osnabrück durch die Bulle „Impensa Romanorum Pontificum“ von 1827 und das der Kapitel von Fulda und Limburg durch die Bulle „Ad Dominici gregis custodiam“ mit dem Breve „Re sacra“ von 1827 geregelt. Bis zur Beilegung des Kölner Kirchenstreites (1840) erfolgten in den preußischen Bistümern unter ausdrücklicher Duldung der römischen Kurie nur Scheinwahlen. Der König beauftragte jeweils einen Wahlkommissar, meist den Oberpräsidenten der betr. Provinz, den Kapitularen den von ihm gewünschten Kandidaten zu bezeichnen. Die Wahl selbst vollzog sich in kanonischen Formen und wurde sogleich vom Wahlkommissar bestätigt. Nach Abschluß des Wahlgeschäftes erfolgte die Proklamation des Erwählten.

Seit 1840 wählten die preußischen Kapitel wie schon zuvor die Kapitel von Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg nach dem sog. irischen Listenverfahren. Danach vollzog sich die Wahl in folgenden Stufen. Nach Eintritt der Vakanz reichte das Kapitel der Regierung eine Liste ein, die über den Oberpräsidenten an den Kultusminister weitergeleitet wurde. Von dieser wurden die dem König minder genehmen Kandidaten gestrichen. Bei ihrem Urteil stützte die Regierung sich im allgemeinen auf die durch ihren Wahlkommissar eingezogenen Erkundigungen. Die vom Kultusminister an das Kapitel zurückgeleitete Liste mußte mindestens drei Namen enthalten, doch hat die Regierung gelegentlich die Zusammenstreichung der Liste auf nur zwei Namen versucht. Das Kapitel wählte aus dieser Liste den Bischof. Dessen Bestätigung durch den Wahlkommissar und seine Proklamation erfolgten sofort nach dem Ende des Wahlaktes, seit 1900 erst nach der Wahlbestätigung durch den Heiligen Stuhl.¹⁴ Dieses System blieb bis zum Ende der Monarchie in Geltung. Obwohl der Heilige Stuhl nach 1917 unter Hinweis auf den CIC das Wahlrecht der Kapitel wie in Bayern durch die freie päpstliche Verleihung ersetzen wollte, blieb es in Preußen insbesondere durch die Bemühungen des Kölner Metropolitankapitels anlässlich der Neubesetzung Kölns im Jahre 1920 erhalten. In den 1919 an die Republik Polen gefallenen Bistümern Gnesen-Posen und Kulm (Sitz Pelpin) fiel es dagegen fort. Das Preußenkonkordat von 1929 schränkte dann in Art. 6 das Wahlrecht erheblich ein. Seitdem wählen die Kapitel aus einer ihnen vom Heiligen Stuhl vorgelegten Dreierliste, die unter Würdigung der vom Domkapitel und den preußischen Bischöfen eingereichten Vorschlagslisten aufzustellen ist. Das eigentliche Prüfungsverfahren der Kandidaten geht der Aufstellung dieser Liste voraus. Dennoch wird nach dem Wahlakt, der ohne staatliche Einwirkung erfolgt, der Erwählte noch nicht proklamiert. Dem Kapitel obliegt es vielmehr, zuvor bei der Staatsregierung (seit Grün-

derung der Bundesrepublik bei den betr. Länderregierungen) zu erkunden, ob gegen den Gewählten „Bedenken politischer Art“ obwalten. Nach Bestätigung der Wahl durch den Heiligen Stuhl nimmt dieser – nicht wie ehemals das Kapitel – die Publikation der Wahl vor. Obwohl es sich bei dem abschließenden Rechtsakt um eine Wahlbestätigung („confirmatio“) handelt, wird dieser in den Akten des Heiligen Stuhls als Ernennung („nominatio“) bezeichnet.

Nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches am Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Untergang des Freistaates Preußen hat der Heilige Stuhl die früheren konkordatären Vereinbarungen in den Nachfolgestaaten als fortgeltend angesehen. Infolgedessen blieb den Domkapiteln im Restgebiet des ehemaligen Preußen das Bischofswahlrecht ungeschmälert erhalten. Dieses erlosch dagegen in den nunmehr zu Polen gehörenden Gebieten für die Domkapitel von Breslau und Ermland. Auch das 1958 im Gebiet des ehemaligen Preußen errichtete Domkapitel des Bistums Essen erhielt das Bischofswahlrecht. In einem anderen Fall ist der Heilige Stuhl allerdings von dieser konsequenten Linie abgewichen, und zwar 1972 bei der Errichtung der aus dem Breslauer Restgebiet geschaffenen Apostolischen Administratur Görlitz. Diese erhielt zwar, für eine Apostolische Administratur ungewöhnlich, ein Domkapitel, doch ohne Bischofswahlrecht.

Im Gebiet des Königreiches bzw. späteren Freistaates Preußen (Hildesheim, Osnabrück, Fulda, Limburg sind erst seit 1866, Gnesen-Posen und Kulm nur bis 1918 berücksichtigt) fanden von 1821 bis 1945 insgesamt 88 Bistumsbesetzungen mit 81 Persönlichkeiten statt.¹⁵ In sieben Fällen handelte es sich um die Translation eines preußischen Bischofs auf ein anderes Bistum. Von den 88 zum Diözesanbischof erhobenen Persönlichkeiten waren zwölf bereits vorher anderweitig Bischof. In der Regel handelte es sich bei den Translationen um Beförderungen. Das wird insbesondere in Köln und Breslau deutlich, wohin sechs bzw. zwei Bischöfe von kleineren Bistümern transferiert wurden. Unter den 88 neuernannten Diözesanbischöfen waren zuvor zehn Weihbischof, 19 Generalvikar, zwei Weihbischof und Generalvikar in Personalunion, neun Regens eines Priesterseminars, 13 Pfarrer, womit in der Regel die Stelle eines Dechanten oder Erzpriesters verbunden war. Sechs waren zuvor Universitäts- oder Seminarprofessor und drei Gymnasiallehrer. Je einer war zuvor päpstlicher Nuntius, Feldpropst der preußischen Armee, Freier Prälat, Abt – es war dies in Preußen überhaupt der einzige Ordensmann auf einem Bischofsstuhl – sowie Großdechant. Den Löwenanteil stellten die Domkapitulare. 51 von insgesamt 81 möglichen Kandidaten waren vor ihrer Erhebung zum Diözesanbischof Domkapitular. Die überwältigende Mehrheit der Diözesanbischöfe ging also aus jenem Personenkreis hervor, der in irgendeiner Weise mit Fragen der Bistumsleitung befaßt war. Bemerkenswert ist auch der Anteil ehemaliger Pfarrer, meist an besonders wichtigen Stellen, während der Anteil der Professoren und Gymnasiallehrer vergleichsweise klein war.

Bis zur Beilegung des Kölner Kirchenstreites und der Einführung des irischen Listenverfahrens (1841) erfolgten in Preußen 13 Bischofserhebungen, davon neun durch Scheinwahl. In vier Fällen einigte sich der Heilige Stuhl mit der preußischen Regierung, bei der damals im allgemeinen die Initiative für die Kandidatenauswahl lag, durch Verhandlungen auf einen Bischofskandidaten. Einzig das Trierer Kapitel hat sich 1838 dem staatlichen Diktat versagt und sich auf einen Kandidaten geeinigt, der erst 1842 nach mehrjähriger Vakanz des bischöflichen Stuhles und dem Verzicht auf die staatliche Kirchenhoheit regulär gewählt und staatlich anerkannt wurde (W. Arnoldi).

Von 1841 bis 1929 erfolgten in Preußen 62 Bistumsbesetzungen, davon 47 durch Wahl und 15 nach Suspension des Wahlrechts durch päpstliche Verleihung. Von den päpstlichen Verleihungen, die zuvor in oft langwierigen Verhandlungen mit der Regierung abgestimmt waren, erfolgte je eine 1841 im Zusammenhang der Beilegung des Kölner Kirchenstreites (J. Geissel, Köln) und 1929 anlässlich der schwebenden Verhandlungen um das spätere Preußenkonkordat, das auch das Bischofswahlrecht neu regelte (N. Bares, Hildesheim). Von den anderen päpstlichen Verleihungen erfolgten sieben im Zusammenhang mit der Beilegung des Kulturkampfes (1881: Trier, Fulda; 1882: Paderborn, Osnabrück, Breslau; 1885: Köln; 1886: Gnesen-Posen) und vier im Zusammenhang mit der preußischen Polenpolitik (1886: Kulm; 1891, 1914, 1915: Gnesen-Posen). Das Wahlrecht wurde ferner zweimal suspendiert, um von der Regierung besonders geförderten Kandidaten den Weg zu einem Bischofsstuhl zu sichern (1886: K. Klein in Limburg; 1887: G. Kopp in Breslau). Diese Übersicht zeigt bereits, daß die päpstlichen Verleihungen keineswegs frei erfolgten, wenn man von der Ernennung des Trierer Regens N. Bares zum Bischof von Hildesheim (1929) absieht. In allen anderen Fällen hat sich der Heilige Stuhl mit der preußischen Regierung unter Umgehung des Kapitelswahlrechtes geeinigt. Im allgemeinen konnte sich die Regierung mit ihren Kandidatenwünschen durchsetzen. Selbst Papst Leo XIII., der das Wahlrecht besonders respektierte, konnte sich nicht immer durchsetzen.

Aber auch in jenen 47 Fällen, in denen die Kapitel ihr Wahlrecht ausüben konnten, kann man nur in einem sehr eingeschränkten Maße von echten Wahlen sprechen, denn infolge des irischen Listenverfahrens gerieten die Wahlen trotz aller korrekten Förmlichkeit oft zur Farce. N. Trippen hat dargelegt, daß in Köln streng genommen bis 1929 keine wirklich freie Wahl stattgefunden hat. Die Besetzung des Kölner Erzbischofsstuhles war nämlich der preußischen Regierung wie dem Heiligen Stuhl viel zu wichtig, als daß sie die Imponderabilien einer echten Wahl in Kauf genommen hätten. Das gleiche galt für Gnesen-Posen, worüber wir allerdings im Detail weniger gut informiert sind. Wesentlich geringer war die staatliche Einwirkung auf die Besetzung von Suffraganbistümern, wo es daher gelegentlich zu Wahlüberraschungen kam.

Von 1930 bis 1945, also seit der Geltung des Preußenkonkordates, erfolgten in Preußen 13 Bistumsbesetzungen, davon neun durch Wahl. Bei der Besetzung des Bistums Berlin im Jahre 1930 war keine Wahl möglich, da das Kapitel noch nicht eingerichtet war. Die Besetzung von Aachen im gleichen Jahr erfolgte dagegen durch Wahl, da bereits ein Domkapitel vorhanden war. In zwei weiteren Fällen suspendierte der Heilige Stuhl das Wahlrecht durch die Ernennung eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge (Limburg 1930; Fulda 1939) und 1938 ernannte er in Aachen einen Apostolischen Administrator, als die preußische Regierung politische Bedenken gegen den vom Domkapitel Gewählten äußerte.

Abschließend sei ein Blick auf die regionale Herkunft der Bischöfe getan. Von 88 in unserem Untersuchungsraum zu Diözesanbischöfen erhobenen Geistlichen stammten 54 aus jener Diözese, an deren Spitze sie traten. 32 kamen aus einer anderen preußischen Diözese. Nur der 1841 in einer besonders schwierigen kirchenpolitischen Situation nach Köln berufene J. Geissel sowie der 1845 unter ebenfalls schwierigen Verhältnissen zum Fürstbischof von Breslau ernannte M. v. Diepenbrock wurden von außerhalb Preußens berufen. 40 Bischöfe stammten aus dem Domkapitel ihres Bistums. Den höchsten Anteil auswärtiger Bischöfe hatten Berlin (3 von 3) und Köln (8 von 10). Danach folgten Breslau (4 von 8), Trier und Fulda (je 3 von 6), Ermland (2 von 6), Gnesen-Posen (2 von 9), Paderborn (2 von 10), Osnabrück (1 von 4), Limburg und Hildesheim (je 1 von 5). Nur die Aachener Bischöfe stammten ausnahmslos aus ihrem eigenen Bistum, nachdem der 1937 ordnungsgemäß gewählte Dechant W. Holtmann von Kevelaer die staatliche Zustimmung nicht erhalten hatte.

Die Berufung nur auswärtiger Kandidaten nach Berlin dürfte ihren Grund einerseits in den begrenzten Personalverhältnissen des schwierigen Diasporaspengels, andererseits aber auch in dem Wunsch des Heiligen Stuhles gehabt haben, dem jungen Bistum in seiner Aufbauphase wie auch wegen seines Sitzes in der Reichshauptstadt besonders erfahrene Oberhirten zu geben. In Köln, dem Zentrum des nordwestdeutschen Katholizismus, legten sowohl der Heilige Stuhl wie auch die Regierung Wert auf eine besonders erfahrene Persönlichkeit. So erklärt sich der hohe Anteil auswärtiger Berufungen. Dabei handelte es sich vornehmlich um Bischöfe, die bereits in der Leitung kleinerer Bistümer Erfahrungen gesammelt hatten. Ein Nachteil dieses Systems lag allerdings im überdurchschnittlich hohen Alter der Berufenen und dem dadurch bedingten physischen Leistungsabfall. Bei ihrer Berufung nach Köln waren F. A. Graf Spiegel (1825) 60, K. A. Droste zu Vischering (1836) 63, J. v. Geissel (1841) 45, P. Melchers (1866) 53, Ph. Kremetz (1885) 65, H. Th. Simar (1899) 64, A. Fischer (1903) 62, F. v. Hartmann (1912) 61, K. J. Schulte (1920) 48 und J. Frings (1942) 55 Jahre alt. Die Bevorzugung älterer Kandidaten ist auch anderwärts zu beobachten. In Paderborn waren die Diözesanbischöfe bei ihrer Amtsübernahme 55, 79, 58, 44, 74, 55, 53, 38, 55 und 49 Jahre alt.

Einen Sonderfall bildete auch die stets schwierige Besetzung der vereinigten Erzbistümer Gnesen-Posen, deren Oberhirten zwar Polen sein, andererseits aber die umstrittene preußische Polenpolitik mittragen sollten. Der einzige deutsche Oberhirte von Gnesen-Posen (J. Dinder, 1886–90) ist in der spannungsreichen Zeit nach dem Kulturkampf von der polnischen Bevölkerung mit äußerster Reserve aufgenommen und schließlich in dem unlösbaren Nationalitätenkonflikt zerrieben worden. Die außerordentlichen Schwierigkeiten der Gnesen-Posener Bistumsbesetzung haben ihren Niederschlag ferner in ungewöhnlich langen Vakanzzeiten gefunden. Von 1821 bis 1918 wurden die Erzbistümer insgesamt 16 Jahre lang von Kapitularvikaren verwaltet. Außerdem war Erzbischof M. Ledóchowski 1874–86, also zwölf Jahre lang, an der Ausübung seines Amtes gehindert. Vakanzzeiten dieser Dauer waren in den übrigen preußischen Bistümern unbekannt.

Aus unserem Überblick geht hervor, von welcher kirchenpolitischen Bedeutung die preußischen Domkapitel unseres Untersuchungsraumes durch ihre, wenn auch vielfach geschmälerte Mitwirkung bei der Bischofswahl, durch ihre Beteiligung an der Diözesanverwaltung und schließlich durch die Bereitstellung eines für höhere Leitungsaufgaben geeigneten Personals waren. Daher resultierte das Interesse der Regierung an königlichen Nominierungen. 1890 stellte der preußische Kultusminister auf Ersuchen des Vatikangesandten Kurd von Schlözer ein Verzeichnis aller preußischen Domkapitulare auf, das zur Orientierung bei künftigen Bistumsbesetzungen dienen sollte und die entsprechenden Persönlichkeiten unter staatspolitischem Aspekt beurteilte. Dieses Verzeichnis wird im Anhang veröffentlicht. Über die in der Vorlage mitgeteilten Angaben hinaus enthält es die Vornamen, Lebensdaten, evtl. akademischen Grade und Hinweise auf frühere amtliche Stellungen. Soweit es sich ermitteln ließ, ist auch mitgeteilt, ob der jeweilige Kapitular als bischöflicher (b) oder königlicher (k) Kandidat in das Kapitel gelangt oder ob dies durch Kapitelswahl (kw) erfolgt war. Das Urteil zur Person ist jeweils wörtlich mitgeteilt.

Es ist zwar nicht möglich, alle Kapitulare eindeutig bestimmten Richtungen zuzuweisen, zumal die Beurteilung sich so grober Gegensatzpaare wie „versöhnlich – unversöhnlich“, „milde – schroff“, „positiv – negativ“, „staatsfreundlich – ultramontan“ etc. bedient. Insgesamt ist jedoch festzustellen, daß die Regierung im Hinblick auf evtl. Bischofswahlen nur eine Minderheit der Kapitulare als „zuverlässig“ ansah.

Im Urteil über das jeweilige Domkapitel bzw. seine Mitglieder spiegeln sich vornehmlich die unterschiedlichen kirchenpolitischen Positionen der Oberpräsidenten sowie deren Beziehungen zur jeweiligen Bistumsleitung. 1887 waren nach dem Urteil von Kultusminister G. Goßler folgende Bistümer mit „friedfertigen“ Bischöfen besetzt¹⁶: Breslau (G. Kopp), Hildesheim (W. Sommerwerk), Limburg (K. Klein), Kulm (L. Redner) und Ermland (A. Thiel). Als kirchenpolitisch „zweifelhaft“ galten die Bischöfe von Osnabrück (B. Höting) und Gnesen-Posen (J. Dinder), während die Oberhirten

von Köln (Ph. Krementz), Münster (B. Brinkmann), Trier (M. Korum) und Paderborn (F. K. Drobe) als kirchenpolitisch „unfriedfertig“ beurteilt wurden.

Unter „Friedfertigkeit“ verstand die Regierung damals parteipolitische Abstinenz oder wenigstens Distanz gegenüber dem Zentrum, das während des eben beigelegten Kulturkampfes die kirchenpolitischen Belange des katholischen Volksteiles vertreten hatte. Die staatliche Einflußnahme auf die Besetzung der Bischofsstühle ist seit der Beilegung des Kulturkampfes wesentlich unter diesem Gesichtspunkt erfolgt. Denn die preußische Regierung wünschte ein kirchliches Führungspersonal, das ihren kirchenpolitischen Kurs mindestens nicht störte. Gerade 1889 hatte sie in dem wichtigen und volkreichen Bistum Münster, einem der Hauptzentren des stark anwachsenden katholischen Vereinswesens und einer Bastion der Zentrumsparterie, mit der Wahl des dem Zentrum nahestehenden Bischofs H. Dingelstad eine unliebsame Überraschung erlebt, obwohl sie fest mit der Wahl des greisen, „friedliebenden“ Weihbischofs F. W. Cramer gerechnet hatte. Dieses Wahlergebnis hat sofort seinen Niederschlag in der negativen Beurteilung des Domkapitels gefunden. Von den im folgenden Verzeichnis genannten Domkapitularen sind nur G. Komp (1894 Fulda), A. Rosentreter (1899 Kulm), A. Fischer (1903) und E. Likowski (1914 Gnesen-Posen) tatsächlich Diözesanbischof geworden, obwohl drei von ihnen 1890 negativ beurteilt worden waren (Komp: „der schroffen Richtung angehörig“; Fischer: „nicht zuverlässig“; Likowski: „staatsfeindlich in höchstem Maße“). Bismarcks Erfahrung von der Unkalkulierbarkeit staatlicher Personalpolitik auf kirchlichem Gebiet hat sich jedenfalls auch hier bestätigt.

Aktenanhang

Verzeichnis der Mitglieder der Metropolitan- und Domkapitel in Preußen (1890)¹⁷.

Domkapitel von Ermland zu Frauenburg

Dompropst (1882 k): Dr. theol. Michael Krüger (1816–1902), seit 1849 Professor der Exegese am Lyzeum Hosianum, seit 1863 Domkapitular. „Ein milder Mann von milden, versöhnlichen, durchaus loyalen Gesinnungen. Ein getreuer Diener seines Königs und seiner Kirche, der selbst in den schlimmsten Zeiten des sog. Kulturkampfes Konflikte mit den Staatsgesetzen vermieden hat.“

Domdechant (1873 b): Joseph Carolus (1812–1891), zuvor Regens des Priesterseminars in Braunsberg. „Wie vor.“

1. Domherr (1862 k): Dr. August Wunder (1809–1895), zuvor seit 1842 Propst in Königsberg. „Ein strenger Ultramontaner.“

2. Domherr: vakat.

3. Domherr (1869): Martin Müller (1805–1899), zuvor seit 1843 Propst und Dekan in Elbing, seit 1860 Ehrendomherr. „Ein ehrenhafter Mann und guter Patriot, der stets bereit sein wird, die Rechte des Landesherrn und des Staates anzuerkennen. Er war noch Hofkaplan beim Bischof von Hohenzollern.“

4. Domherr (1886): Johann Feyerstein (1820–1896), zuvor Erzpriester in Guttstadt. „Ein kluger, gewandter Mann, aber streng ultramontan.“

5. Domherr (1886 b): Dr. theol. Franz Hipler (1836–1898), zuvor Regens und Professor am Lyzeum Hosianum in Braunsberg. „Sehr klug, gewandt, aber streng ultramontan. Er gilt für einen gefährlichen Mann.“

6. Domherr (1888 k): Julius Pohl (1830–1909), vorher Domvikar, 1873–76 Schriftleiter der „Ermländischen Volkszeitung“. „Ein guter Patriot und zuverlässiger Mann.“

7. Domherr (1889): Dr. theol. Franz Ritzke (1836–1904). „Ein vertrauenswürdiger, sehr loyal gesinnter Mann, dessen Eintritt in das Kapitel die staatsfreundliche Strömung wesentlich gefördert hat.“

8. Domherr (1889 b): Dr. iur. can. Augustin Kolberg (1835–1919), 1877–85 Mitglied des Abgeordnetenhauses (Zentrum), seit 1889 Generalvikar. „Klug und gewandt, aber wohl ganz ultramontan.“

1. Ehrendomherr (1884): August Schwark (1824–1891), Erzpriester in Rössel. „Ein Mann ohne besondere Bedeutung und von keinem Einfluß.“

2. Ehrendomherr (1889): August Karau (1824–1897), seit 1865 Erzpriester in Allenstein. „Wie vor.“

3. Ehrendomherr (1890): Rudolf Steffen (1840–1893), seit 1889 Erzpriester in Wartenburg. „Ein unbedeutender, kränklicher Mann ohne Energie, wohlwollend.“

Domkapitel von Kulm zu Pelplin

Dompropst (1887 k): Edward Klawitter (1826–1897), zuvor Pfarrer in Buschdorf. „Gut gesinnt, jedoch ohne nennenswerten Einfluß und nicht bedeutend.“

Domdechant (1870 b): Lic. theol. Julius von Prądyński (1818–1894), zuvor Pfarrer und Dekan in Neuenburg. „Polnisch gesinnt, ohne agitatorisch hervortreten, im übrigen bedeutungslos.“

1. Domherr (1869 k): Anton Klingenberg (1814–1895), 1869–1886 Generalvikar der Diözese Kulm. „Durchaus unzuverlässig und polnisch gesinnt; dabei geschäftskundig und leistungsfähig.“

2. Domherr (1870 b): Lic. theol. Julius Zucht (1826–1905), Professor am Priesterseminar in Pelplin. „Deutsch gesinnt, energisch und kenntnisreich auf dem Gebiet der Unterrichtsverwaltung, zuweilen schroff, auf seinen Vorteil und die Vermehrung seiner Einkünfte stark bedacht.“

3. Domherr (1882 b): Lic. theol. Anton Neubauer (1842–1915), Professor am Priesterseminar in Pelplin, seit 1885 Mitglied des Abgeordnetenhauses (Poln. Fraktion). „Polnisch gesinnt.“

4. Domherr (1883 k): Franz Wollschläger (1827–1895), zuvor Pfarrer in Sypniewo/Dek. Kamin. „Begabt und leistungsfähig, zuweilen schroff, hat bisher stets seine deutsche Gesinnung betätigt.“

5. Domherr (1883 b): Johannes Trepnau (1835–1905), zuvor Pfarrer und Dekan in Neukirch. „Begabt, würdig, von tadellosen Sitten, in hohem Maße ultramontan und eifriger Förderer des Polentums.“

6. Domherr (1883 b): Arminius von Bielicki (1833–1905), zuvor Pfarrer in Mszano. „Hochbegabt, polnisch gesinnt.“

7. Domherr (1887 k): Dr. theol. h. c. Klemens Lüdtkke (1841–1909), seit 1886 Generalvikar. „Begabt, deutsch gesinnt, zuverlässig, der gegenwärtige Vertrauensmann des Bischofs.“

8. Domherr (1887): Lic. theol. Augustin Rosentreter (1844–1926), seit 1887 Regens des Priesterseminars in Pelplin. „Tüchtig, hat sich bisher stets als deutsch gesinnt erwiesen.“

1. Ehrendomherr (1868): Lic. theol. Joannes Bartoszkiewicz (1813–1902), Pfarrer in Schöneich. „Hoch betagt und ohne Einfluß, polnisch gesinnt, ohne agitatorisch hervortreten.“

2. Ehrendomherr (1882): Michael Sieg (1832–1896), seit 1862 Lehrer am bischöflichen Progymnasium in Pelplin. „Begabt und leistungsfähig, jedoch von einer gewissen Hinneigung zum Polentum dem Anschein nach nicht frei.“

3. Ehrendomherr (1888): Josef Gollnik (1825–1902), seit 1869 Pfarrer in Schwartzau. „Hoch geachtet, begabt, anscheinend deutsch gesinnt, nicht ohne Ehrgeiz.“

4. Ehrendomherr (1889): Abdon Stengert (1834–1917), seit 1866 Pfarrer in Danzig/St. Brigitten. „Begabt und von guter Lebensart, angesehen, nimmt gegen alle polonisierenden Bestrebungen tatkräftig Stellung.“

Metropolitankapitel zu Posen

Dompropst (1887 k): Dr. theol. Gustav Wanjura (1827–1911), zuvor Dompropst in Pelplin. „Deutscher von Geburt und Gesinnung, in nationaler und politischer Beziehung zuverlässlich, aber völlig ohne Einfluß und nicht befähigt, sich solchen zu verschaffen.“

Domdechant (1886 b): Lic. theol. Casimir Dorszewski (1826–1915). „Von Geburt und Gesinnung Pole, aber friedliebend und ohne Neigung zur Intrige; unbedeutend und einflußlos.“

1. Domherr: vakat.

2. Domherr (1871): Vitalis Maryański (1835–1895), zuvor Sekretär von Erzbischof Ledóchowski. „Hoffnungslos krank, übrigens auch sonst für Beförderungen nicht zu berücksichtigen.“

3. Domherr: vakat.

4. Domherr (1886 b): Lic. theol. Eduard Likowski (1836–1915), seit 1886 Generalvikar, seit 1887 zugleich Weihbischof in Posen. „Das hervorragendste Mitglied des Kapitels, von großer Begabung, umfassender Bildung und maßgebendem Einfluß im Kapitel und im Klerus, dabei Pole, ultramontan und staatsfeindlich im höchsten Maße.“

5. Domherr (1886): Telesphorus Loserez (1840–1892), Ordinariatsrat. „Weder kirchlich noch politisch zu extremen Handlungen geneigt, tüchtig und begabt, ebenfalls Pole.“

6. Domherr (1887 k): Peter Dombeck (1829–1921), zuvor Pfarrer im Bistum Breslau. „Loyal denkend, friedliebend, innerlich deutsch gesinnt, aber unbedeutend und einflußlos.“

7. Domherr (1888 k): Lic. theol. Paul Jedzink (1851–1918), seit 1889 Regens und Professor am Priesterseminar in Posen. „Dem verstorbenen Erzbischof Dr. Dinder nahe befreundet und von verwandter Natur, deutsch gesinnt, aber schwach nach Charakter und Bildung.“

8. Domherr: vakat.

1. Ehrendomherr (1886 b): Martin Friske (1834–1912), Propst und Dekan in Zippnow. „Polnisch gesinnt, besitzt geringe Bildung, desto mehr Fanatismus.“

2. Ehrendomherr (1886 b): Napoleon Tomaszewski (1833–1892), Pfarrer und Dekan in Tremessen. „Eifriger Pole von großem deutschfeindlichem Einflusse in seinem Dekanat.“

3. Ehrendomherr (1886 b): Hilarius Koszutcki (1822–1896), Pfarrer in Mielschin. „Im Jahre 1848 Feldgeistlicher der polnischen Insurrektionsarmee; später amnestiert.“

4. Ehrendomherr (1886): Josef Dydyński (1819). „Pole, unzuverlässig und unbedeutend.“

Metropolitankapitel zu Gnesen

Dompropst: vakat.

1. Domherr (1858): Franziscus Xaverius Duliński (1818–1892), vorher Regens des Priesterseminars in Gnesen. „Regierungsfreundlich, aber alt und hinfällig.“

2. Domherr (1867 k): Karl Kraus (1820–1901), zuvor Militärseelsorger in Berlin. „Von deutscher Herkunft, aber unzuverlässig und ohne Bedeutung.“

3. Domherr (1886 b): Antonius Andrzejewicz (1837–1907), seit 1887 Regens des Priesterseminars in Gnesen, seit 1890 Weihbischof. „Das hervorragendste Mitglied des Kapitels, unterrichtet, fleißig, tadellosen Rufes, maßvoll.“

4. Domherr: vakat.

5. Domherr (1887): Stanislaus Kwiatkowski (1835–1904). „Von angenehmen Formen, wenig geistlich, Konflikten abhold, ohne Rückgrat.“

6. Domherr (1889 k): Johannes Spors (1839–1908), zuvor Pfarrer im Bistum Kulm. „Steht nicht in besonderer Achtung und daher ohne Einfluß.“

Domkapitel zu Breslau

Dompropst (1883 k): Dr. theol. et phil. Johann Bapt. Kayser (1826–1896), Honorarprofessor der Theologischen Fakultät Breslau. „Nach jeder Richtung hin durchaus zuverlässig, von staatstreuer Gesinnung.“

Domdechant (1862 b): Hermann Gleich (1815–1900), seit 1875 Weihbischof, seit 1882 Generalvikar. „Sowohl in politischer als kirchenpolitischer Beziehung, wie rücksichtlich der Germanisierungsfrage ganz unzuverlässig.“

1. Domherr (1869 b): Dr. theol. Franz Lorinser (1821–1893), verschiedene Aufgaben in der Bistumsverwaltung. „Desgleichen mit Ausnahme des letzten Punktes.“

2. Domherr (1858): Dr. theol. et iur. utr. Mortimer Johannes von Montbach (1828–1904). „Darf wohl als überwiegend zuverlässig bezeichnet werden, wenngleich kein ausgesprochener Charakter.“

3. Domherr (1870): Franz Karker (1818–1892), zuvor Propst und Delegat in Berlin. „Nicht zuverlässig.“

4. Domherr (1872): Dr. theol. Josef Wick (1820–1903), zuvor Pfarrer in Breslau/St. Maria a. d. Sande. „Desgleichen wenn auch gemäßigter.“

5. Domherr (1882 k): Hugo Schalscha von Ehrenfeld (1831–1891), zuvor Pfarrer in Oels. „Hat die Erwartungen, welche bei seiner Berufung in seine unbedingte Zuverlässigkeit gesetzt wurden, nicht durchweg erfüllt.“

6. Domherr (1882 b): Dr. theol. Adolph Franz (1842–1916), 1882–1886 maßgebender Berater von Fürstbischof Herzog. „Als Gegner der staatlichen Interessen hinreichend bekannt.“

7. Domherr (1884): Dr. theol. Karl Seltmann (1842–1911), zuvor Pfarrer von Eberswalde bei Berlin. „Wie zu 5 [Schalscha].“

8. Domherr (1886): Josef Sockel (1832–1891), zuvor Pfarrer in Breslau/St. Mauritius. „Hat sich bislang immer als zuverlässig erwiesen.“

9. Domherr (1886): Dr. theol. Ferdinand Probst (1816–1900), seit 1864 Professor der Pastoral in der Theologischen Fakultät Breslau. „Steht zwar in kirchlicher Beziehung durchaus auf der ultramontanen Seite, ist aber im übrigen an sich eine harmlose und versöhnliche Natur.“

10. Domherr (1888): Franz Scholz (1824–1915), zuvor Kurat am St. Hedwigskrankenhaus Berlin. „Ist noch zu kurze Zeit im Amte, um beurteilen zu können, ob er sich nach jeder Richtung hin als zuverlässig erweisen wird.“

1. Ehrendomherr (1862): Michael Kania (1805–1891), Pfarrer und Kommissar in Ponischowitz. „Ist durchaus ultramontan.“

2. Ehrendomherr (1872): Heinrich Klein (1811–1897), Generalvikariatsrat. „Etwas gemäßigter, aber immerhin nicht als zuverlässig zu bezeichnen.“

3. Ehrendomherr (1883): Dr. theol. Theodor Warnatsch (1820–1894), Pfarrer und Erzpriester in Glogau. „Desgleichen.“

4. Ehrendomherr (1883): Carl Bannerth (1818–1898), Pfarrer und Erzpriester in Tost. „Ultramontan und unzuverlässig.“

5. Ehrendomherr (1888): Dr. phil. Josef Jahnel (1834–1897), zuvor Delegat und Propst in Berlin/St. Hedwig. „Hat sich bisher als zuverlässig erwiesen.“

6. Ehrendomherr (1889): Dr. theol. Ernst Mandel (1841–1901), seit 1889 Großdechant der Grafschaft Glatz. „Ist in seiner Stellung als Großdechant und fürsterzbischöflicher Vikar in der Grafschaft Glatz, sowie als Ehrendomherr noch zu wenig hervorgetreten, um Beweise von der ihm nachgerühmten Versöhnlichkeit seines Charakters abzulegen.“

Domkapitel zu Münster

Dompropst (1884 k): Matthias Parmet (1833–1917), vorher seit 1872 Militärfarrer in Berlin. „Hat den an seine Berufung geknüpften Erwartungen nicht in vollem Maße entsprochen. In Folge seines Kokettierens mit der Giese'schen Partei hat er es mit beiden Seiten verdorben und fühlt sich sehr verletzt, weil er bei der Bischofswahl 1889 nicht einmal genannt ist. Für Dr. Dingelstad hat er nicht gestimmt.“

Domdechant (1884 b): Dr. theol. Franz Wilhelm Cramer (1815–1903), seit 1864 Domkapitular (b) und bis 1880 Regens des Priesterseminars, seit 1884 Weihbischof und Offizial. „Asketisch und ohne Selbständigkeit, hat er bei der Bischofswahl 1889 seine eigene Kandidatur schließlich aufgegeben und, dem Windthorst-Perger'schen Einflusse weichend, für Dr. Dingelstad gestimmt.“

1. Domherr: vakat.

2. Domherr (1867 b): Dr. theol. Joseph Giese (1827–1894), seit 1867 in der Diözesanverwaltung, seit 1871 Generalvikar. „Klug und gewandt ist er ein entschlossener Gegner der Staatsregierung und bei der Bischofswahl 1889 als persona minus grata bezeichnet; gilt auch unter den Mitgliedern des Domkapitels als unzuverlässig.“

3. Domherr (1871 b): Adolf Joseph Cornelius Tibus (1817–1894), seit 1857 in der Diözesanverwaltung. „Entschieden ultramontan, wengleich wenig hervortretend; kränklich.“

4. Domherr (1884 b): Dr. phil. Alois Clemens Perger (1816–1910), zuvor 1849–1873 Lehrer am Collegium Augustinianum in Gaesdonck, danach Mitglied des Abgeordnetenhauses und des Reichstages (Zentrum). „Schroff und staatsfeindlich, von dem Windthorst'schen Einflusse vollkommen abhängig, welchem die Wahl Dr. Dingelstads zum Bischof zuzuschreiben ist.“

5. Domherr (1884 b): Peter van de Loo (1827–1891), zuvor seit 1867 Subregens am Priesterseminar in Münster. „Streng ultramontan, Freund Pergers, bei dem münsterländischen Klerus unbeliebt.“

6. Domherr (1884 b): Maximilian Gereon Graf von Galen (1832–1908), zuvor seit 1872 Pfarrer in Mainz/St. Christoph. „Schroff ultramontan und staatsfeindlich.“

7. Domherr (1884 b): Dr. iur. utr., Dr. theol. Johann Philipp Hartmann (1829–1911), seit 1874 Professor des Kirchenrechtes an der Akademie Münster. „Entschieden regierungsfreundlich und vertrauenswürdig; hat bei der Bischofswahl 1889 nicht für Dr. Dingelstad gestimmt.“

8. Domherr (1887 k): Hermann Rüping (1844–1919), zuvor seit 1884 Strafanstaltspfarrer in Münster. „Hat die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllt; verschlossen und zurückhaltend, ist er dem Windthorst-Perger'schen Einflusse erlegen und hat bei der Bischofswahl 1889 für Dr. Dingelstad gestimmt.“

1. Ehrendomherr (1884 b): Hermann Joseph Kappen (1818–1901), seit 1869 Pfarrer in Münster/St. Lamberti, seit 1871 Stadtdechant. „Staatsfeindlich, hat bei der Bischofswahl 1889 für Dr. Dingelstad gestimmt.“

2. Ehrendomherr: vakat.

3. Ehrendomherr (1885 k): Anton Tappehorn (1823–1907), seit 1867 Pfarrer, seit 1884 zugleich Dechant in Vreden. „Von versöhnlicher Haltung, hat er trotzdem bei der Bischofswahl 1889 für Dr. Dingelstad gestimmt.“

4. Ehrendomherr (1887 b): Anton Witte (1809–1892), seit 1838 Pfarrer, seit 1860 zugleich Dechant in Wesel. „Ultramontan, hat bei der Bischofswahl 1889 für Dr. Dingelstad gestimmt.“

Domkapitel zu Paderborn

Dompropst (1890 k): Wilhelm Stuckmann (1828–1894), zuvor seit 1864 Militärseelsorger. „War früher Militärgeistlicher, durchaus zuverlässig.“

Domdechant: vakat.

1. Domherr (1844 k): Heinrich Schulte (1804–1891), 1844–1866 Regens des Priesterseminars in Paderborn. „Altersschwach.“

2. Domherr (1858 k): Anton Peter Bieling (1809–1892), seit 1857 Geistlicher Rat im Generalvikariat, 1882–1884 Generalvikar. „Nachgiebig, körperlich hinfällig.“

3. Domherr: vakat.

4. Domherr (1884 b): Dr. theol. Franz Xaver Schulte (1883–1891), zuvor seit 1873 Pfarrer in Erwitte, seit 1889 Generalvikar. „Innerlich schroff ultramontan, staatsfeindlich, ebenso gewandt als gefährlich.“

5. Domherr (1884 b): Franz Friedrich Christian Meyer (1834–1892), seit 1872 Prokurator des Priesterseminars. „Politisch nicht bemerkbar geworden.“

6. Domherr (1885 b): Dr. theol. Christian Stamm (1837–1920), seit 1881 Geistlicher Rat im Generalvikariat, zuvor lange Sekretär von Bischof Martin. „Glaubenseifrig, aber kirchenpolitisch nicht hervortretend.“

7. Domherr (1887 b): Karl Theodor Tellers (1835–1897), Dompfarrer. „Staatsfreundlich, das zuverlässigste Mitglied des Domkapitels.“

8. Domherr (1889 b): Augustin Gockel (1830–1912), seit 1890 Weihbischof. „Bis jetzt kirchenpolitisch nicht hervorgetreten.“

1. Ehrendomherr (1864 b): Dr. theol. Konrad Zehrt (1806–1893), seit 1863 bischöflicher Kommissar in Heiligenstadt. „Streng ultramontan, Anhänger von Windthorst.“

2. Ehrendomherr (1882 k): Christian Kroll (1816–1900), seit 1891 Pfarrer und Propst in Arnsberg. „Pflichttreu, mild in der Form, im übrigen Anhänger der Zentrumspartei.“

3. Ehrendomherr (1882 b): Johannes Poggel (1822–1896), seit 1860 Pfarrer in Witten. „Von vorsichtiger Haltung, jeder Demonstration abgeneigt.“

4. Ehrendomherr (1889 b): Friedrich Wille (1824–1902), seit 1871 Pfarrer in Brakel. „Ultramontan, aber demonstrativ nicht hervorgetreten.“

Metropolitankapitel zu Köln

Dompropst (1886 k): Dr. theol. Franz Karl Berlage (1835–1917), zuvor Regierungs- und Oberschulrat in Straßburg. „Ursprünglich gute Absichten; völlig außer Stande, dieselben zu betätigen; erscheint hochgradig nervös, überreizt und ist ohne Einfluß.“

Domdechant (1853 b): Dr. theol. h. c. Johann Anton Friedrich Baudri (1804–1893), 1846–1876 Generalvikar, seit 1849 Weihbischof in Köln. „Wohlwollend für die Regierung gesinnt; aber in Folge seines Alters schwach und ohne Einfluß.“

1. Domherr (1863 b): Dr. theol. Karl Theodor Dumont (1827–1898), zuvor erzbischöflicher Geheimsekretär. „Unbedeutend und ganz dem klerikalen Stimmführer ergeben.“

2. Domherr (1866): Dr. theol. Friedrich Ludger Kleinheidt (1830–1894), seit 1886 Generalvikar. „Früher Geheimdelegat des Erzbischofs Melchers; bedeutendstes Mitglied des Kapitels; zweifellos der Regierung auf das Entschiedenste entgegengesetzt und unversöhnlich.“

3. Domherr (1869): Dr. iur. Caspar Anton Heuser (1822–1891), seit 1891 Offizial. „Früher ebenfalls Geheimdelegat des Erzbischofs Melchers;

steht auf dem selben Standpunkte wie Kleinheidt, wenn er denselben auch an Bedeutung nicht erreicht.“

4. Domherr (1886 b): Theodor Camphausen (1837–1909), zuvor seit 1870 Geheimsekretär des Erzbischofs Melchers. „Als früherer Geheimsekretär des Erzbischofs Melchers berufen, ebenfalls scharf ultramontan und unzuverlässig.“

5. Domherr (1886 k): Dr. Ferdinand Stiefelhagen (1822–1902), zuvor Pfarrer in Kuchenheim. „Klar, zuverlässig und wohlwollend.“

6. Domherr (1886 k): Dr. Johann Wilhelm Braun (*1825), zuvor Pfarrer in Hilfrath. „Desgleichen klar, zuverlässig und wohlwollend, aber bedeutender als Stiefelhagen.“

7. Domherr (1886 b): Lic. theol. Heinrich Gottfried Velten (1822–1898), zuvor Pfarrer in Köln/St. Andreas. „Wenig bedeutend, ganz kerikalem Einflusse ergeben.“

8. Domherr (1886 b): Dr. theol. Johann Peter Franz Dubelmann (1819–1895), zuvor Pfarrer in Aachen/St. Nikolaus und Stadtdechant. „Politisch und kirchenpolitisch unzuverlässig.“

9. Domherr (1887 k): Dr. theol. Johann Wilhelm Alexander Schnütgen (1843–1918), zuvor Domvikar, bedeutender Kunstsammler. „Kann ebenfalls nicht als zuverlässig bezeichnet werden.“

10. Domherr (1888 b): Dr. theol. Anton Fischer (1840–1912), zuvor Religionslehrer in Essen, seit 1889 Weihbischof in Köln. „Ultramontan, aber zurückhaltend, desgleichen nicht als zuverlässig zu bezeichnen.“

1. Ehrendomherr (1867 k): Johann Peter Meisloch (1812–1896), Pfarrer und Dechant in Barmen. „Würdiger, älterer Priester von gemäßigter Richtung, nicht besonders hervorgetreten.“

2. Ehrendomherr (1886 b): Peter Adolf Thomas (1816–1902), Pfarrer in Köln/St. Mauritius und Stadtdechant. „Gemäßigt ultramontan, aber nicht zuverlässig.“

3. Ehrendomherr (1888): Tilmann Heimbach (1823–1911), Pfarrer in Dormagen. „Milder, friedliebender Geistlicher, welchem loyale und patriotische Gesinnung nachgerühmt wird.“

4. Ehrendomherr (1888): Matthias Josef Johann Johnen (1817–1906), Pfarrer in Röhe bei Eschweiler. „Ehrenwerter Geistlicher von gemäßigter ultramontaner Richtung, geneigt, den Wünschen der Staatsbehörden entgegenzukommen.“

Domkapitel zu Trier

Dompropst (1886 k): Dr. phil. Franz Jakob Scheuffgen (1842–1907), zuvor seit 1878 Studiendirektor des bischöflichen Knabenseminars Montigny bei Metz. „Geneigt, den Bedürfnissen des Staates Rechnung zu tragen, vielfach gegen die Bestrebungen des Bischofs.“

Domdechant (1884 b): Dr. theol. Philipp de Lorenzi (1818–1898), 1868–1876 Generalvikar, seit 1887 Offizial in Trier. „Ultramontaner der schärfsten Richtung, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse des Staates; zur Partei des Endres gehörig.“

1. Domherr (1882 k): Dr. phil. Alphons von Raesfeld (1835–1916), zuvor Pfarrer in Pfaffendorf. „Unselbständig, geht mit Lorenzi und Endres.“

2. Domherr (1882 b): Dr. Karl Henke (1825–1892), seit 1891 Generalvikar. „Geht unbedingt mit der regierungsfeindlichen Partei des Endres.“

3. Domherr (1883 k): Andreas Engelbert Seul (1830–1897), zuvor Privatgeistlicher in Düsseldorf. „Unselbständig; steht zwar der regierungsfreundlichen Partei näher; doch nicht zuverlässig.“

4. Domherr (1884 b): Johann Bernhard Endres (1828–1908), seit 1868 in der Bistumsverwaltung. „Spitze der ultramontanen und regierungsfeindlichen Partei; in regem Verkehr mit den Jesuiten; hat bestimmenden Einfluß auf den Bischof.“

5. Domherr (1884 b): Leonhard Meurer (1818–1894), zuvor Hospitalgeistlicher in Trier. „Zuverlässig im Sinne der Regierung; geht mit Scheuffgen und Lager.“

6. Domherr (1884 b): Heinrich Feiten (1835–1892), seit 1887 Weihbischof. „Unbedingter Anhänger des Endres.“

7. Domherr (1885 b): Dr. theol. Ägidius Ditscheid (1840–1915), verschiedene Ämter in der Bistumsverwaltung. „Zur Partei des Endres gehörig; gilt als einer der unversöhnlichsten Ultramontanen.“

8. Domherr (1887 k): Dr. theol. Johann Christian Lager (1838–1927), zuvor seit 1879 Militärseelsorger in Metz. „Gilt für durchaus regierungsfreundlich; hält mit Scheuffgen und Meurer zusammen.“

1. Ehrendomherr (1884 b): Josef Klauck (1821–1897), seit 1861 Pfarrer in Oberemmel. „Gemäßigter Zentrumsmann; wenig hervortretend.“

2. Ehrendomherr (1884 b): Jakob Graach (1831–1891), seit 1886 Regens des Priesterseminars in Trier. „Unselbständig und vom Bischof unbedingt abhängig.“

3. Ehrendomherr (1886): Karl August Stadlmair (1818–1890), seit 1858 Pfarrer, seit 1866 zugleich Dechant in Mayen. „Strenger Ultramontaner; früher agitatorisch tätig; in der letzten Zeit weniger hervorgetreten.“

4. Ehrendomherr (1886): Peter Christa (1819–1900), seit 1854 Pfarrer, seit 1871 zugleich Dechant in Prüm. „Fanatischer Ultramontaner.“

Kollegiatstift zu Aachen

Stiftspropst: vakat.

1. Stiftsherr (1870): Dr. theol. Joseph Buschmann (1833–1902), seit 1870 Leiter der Stiftsschule in Aachen. „Makelloser Charakter, ausgezeichnete Patriot und von zuverlässiger kirchenpolitischer Gesinnung.“

2. Stiftsherr: vakat.

3. Stiftsherr (1873): Dr. Johann Hubert Kessel (1828–1891), zuvor Pfarrer in Köln/St. Johann. „Schriftstellerisch und journalistisch tätig; streng ultramontan; hält sich aber äußerlich vom Parteitreiben fern.“

4. Stiftsherr (1886): Dr. theol. et iur. utr. Alfons Bellesheim (1839–1912), zuvor Domvikar in Köln. Kirchenhistoriker. „Durch geistige Begabung und wissenschaftliche Bildung hervorragend; strebsam und ehrgeizig; hält sich vom Parteitreiben zurück und ist anscheinend geneigt, der Regierung entgegenzukommen.“

5. Stiftsherr: vakat.

6. Stiftsherr (1888): Johann Wilhelm Arenz (1833–1910), zuvor Pfarrer in Mönchengladbach-Lürrip. „Bisher wenig bekannt geworden.“

1. Ehrenstiftsherr: vakat.

2. Ehrenstiftsherr (1888): Sebastian Theodor Planker (1828–1893), seit 1872 Oberpfarrer in Aachen/St. Peter, seit 1887 Stadtdechant. „Milder, friedfertiger Charakter, scheint aber ultramontanem Einflusse zu unterliegen.“

3. Ehrenstiftsherr (1888): Franz Anton Vaßen (1799–1891), seit 1842 Oberpfarrer in Düren/St. Anna. „91jähriger Greis von mildem, versöhnlichem Charakter.“

4. Ehrenstiftsherr (1888): Karl Hermann Nottebaum (1825–1909), seit 1863 Pfarrer in Aachen/St. Adalbert. „Streng ultramontan; aufgeregter, hartnäckiger Charakter, zu Streitigkeiten geneigt.“

Domkapitel zu Hildesheim

Domdechant (1883 b): Anton Franz Godehard Paasch (1817–1898). „Von strenger Richtung, zuweilen verletzend, übrigens nach und nach maßvoller geworden. Bei Wahlen Mittelpunkt der ultramontanen Agitation.“

1. Domkapitular (1883): Hermann Krüger (1814–1892). „Streng kirchlich, Anhänger des Paasch, jedoch milder und nachgiebiger; gutmütig und unbedeutend.“

2. Domkapitular (1883): Franz Bormann (1820–1896). „Von strenger Richtung, gleichfalls Anhänger des Paasch, übrigens schwankend und unselbständig.“

3. Domkapitular (1883): Adolf Kirchhoff (1834–1894). „Kirchlich gesinnt, begabt und kenntnisreich; korrekt in kirchenpolitischer Hinsicht. Freund und Gesinnungsgenosse des Fürstbischofs Dr. Kopp.“

4. Domkapitular (1883): Thomas Wiederholt (1839–1890). „Ruhig, besonnen, harmlos; kümmert sich wenig um Politik und wird Konflikte mit der Regierung tunlichst vermeiden.“

5. Domkapitular (1887): Heinrich Heise (1834–1915). „Ein frommer, eifriger, pflichttreuer Geistlicher milder Richtung, der sich um Politik wenig kümmert und eines korrekten Verhaltens sich befleißigt.“

6. Domkapitular (1889): Friedrich Hugo (1827–1905), seit 1889 Generalvikar, zuvor Pfarrer in Duderstadt. „Ein gebildeter, äußerst reservierter, vorsichtiger Mann von angenehmen Formen. Hat sich trotz seiner strengkirchlichen Richtung politisch stets korrekt verhalten. Ist kränklich, lebt zurückgezogen.“

Domkapitel zu Osnabrück

Domdechant (1883): Johann Rudolf Joseph Schade (1813–1893), zuvor seit 1869 Domkapitular. „Politisch öffentlich nicht hervorgetreten. Ist bemüht, durch loyales Entgegenkommen ein gutes Einvernehmen mit den Behörden aufrecht zu erhalten.“

1. Domkapitular (1883): Antonius Thiele (1805–1890), zugleich Pfarrvikar in Osnabrück/St. Johann. „Mild, von konziliantem Wesen und angenehmen Umgangsformen; loyal.“

2. Domkapitular (1883): Caspar Antonius Kohues (1823–1893), seit 1859 Regens des Osnabrücker Priesterseminars. „Tritt äußerlich wenig hervor. Seine Gesinnung galt früher als nicht konziliatorisch, er hat dieser Auffassung indes seinerzeit widersprochen.“

3. Domkapitular (1883): Clemens Bernhard Heinrich Cosse (1827–1892), zuvor Administrator der Pfarrei Haren/Ems. „Irrsinnig.“

4. Domkapitular (1883): Dr. phil. Heinrich Joseph Meurer (1814–1901). „Von ultramontaner Gesinnung, ohne solche jedoch hervortreten zu lassen.“

5. Domkapitular (1884): Ludwig Matthias Heilmann (1824–1890). „Taktvoll; galt früher für einen Mann von ungewöhnlicher Begabung, war ein beliebter Kanzelredner und hat sich auch als Kreisschulinspektor bewährt.“

6. Domkapitular (1885): Carl Franz Wessels (1811–1896). „Ein Mann von Weltkenntnis, feiner Bildung und liebenswürdigen Formen, die auf milde Gesinnung schließen lassen. Seine kirchenpolitische Gesinnung hat niemals zu Bedenken Anlaß gegeben.“

Domkapitel zu Fulda

Domdechant (1882 b): Karl Kalb (1814–1894), führte seit 1879 die Geschäfte des Bistumsverwesers, seit 1881 Generalvikar. „Würdige Persönlichkeit von gemäßigter und versöhnlicher Richtung.“

1. Domkapitular (1882 b): Johann Erb (1812–1896), zuvor Pfarrer und Dechant in Johannesberg. „Wie vorstehend.“

2. Domkapitular (1882 b): Dr. theol. et phil. Georg Komp (1828–1898), seit 1860 Professor am Priesterseminar in Fulda. „Klug und gebildet, aber der schroffen Richtung angehörig und in dieser Richtung tätig.“

3. Domkapitular (1882 b): Dr. jur. Karl Braun (1835–1900), zuvor Dompräbendat, seit 1872 in der Bistumsverwaltung tätig. „Weniger bedeutend als Dr. Komp, aber ebenso schroff und weniger weltklug.“

4. Domkapitular (1889): Philipp Engel (1830–1902), seit 1869 Professor am Priesterseminar in Fulda. „Gibt in politischer und kirchenpolitischer Beziehung zu Bedenken keinen Anlaß.“

Domkapitel zu Limburg

Domdechant (1887 kw): Karl Walter (1827–1899), zuvor seit 1872 Domkapitular, seit 1887 Generalvikar. „Würdige Persönlichkeit gemäßigter und versöhnlicher Richtung.“

1. Domkapitular (1884): Julius Eiffler (1835–1898), seit 1858 in der bischöflichen Kanzlei. „Nicht bedeutend, nicht staatsfeindlich, aber leicht zu beeinflussen.“

2. Domkapitular (1884 b): Dr. theol. et phil. Matthias Höhler (1847–1920), 1874–84 Sekretär von Bischof Blum. „Klug und gewandt, der schroffen Richtung angehörig.“

3. Domkapitular (1885): Anton Abt (1841–1895), zuvor in verschiedenen Seelsorgestellen. „Gebildet, politisch und kirchenpolitisch nicht hervorgetreten.“

4. Domkapitular (1887): Georg Hilpisch (1846–1928), zuvor Pfarrer in Höchst. „Gemäßigt und friedfertig.“

5. Domkapitular (1887): Wilhelm Tripp (1835–1916), zuvor Pfarrer in Oberursel, seit 1887 Stadtpfarrer in Limburg. „Hat in politischer und kirchenpolitischer Hinsicht nie zu Bedenken Anlaß gegeben.“

Ehrendomkapitular (1871): Ernst Friedrich August Münzenberger (1833–1890), seit 1871 Stadtpfarrer in Frankfurt. „Klug und gewandt, bestrebt, Konflikte mit den Staatsbehörden zu vermeiden, aber der schroffen Richtung angehörig.“

Anmerkungen

¹ Jetzt zusammenfassend mit Literaturangaben: *G. P. Marchal*, in: Theologische Realenzyklopädie 9 (1982) 136–140.

² Nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen: *J. Negwer – K. Engelbert*, Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (Hildesheim 1964). Das Werk ist in der Emigration geschrieben und daher nicht in allen Daten zuverlässig. – *A. Schröer* (Hrsg.), Das Domkapitel zu Münster 1823–1973 (= Westfalia Sacra 5) (Münster 1976). – Im Druck ist eine Arbeit von *B. Holtmann* über das Domkapitel zu Osnabrück.

³ Die ältere Literatur wird hier nicht mitgeteilt, da sie sich aus den im folgenden genannten Werken leicht ermitteln läßt. Materialreich, unentbehrlich und zugleich wie die übrigen Werke des Autors einseitig auf vatikanischen Quellen basierend: *B. Bastgen*, Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, hrsg. u. bearb. v. *R. Haas* (München 1978). – Grundlegend, auch für die übrigen preußischen Domkapitel: *N. Trippen*, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 1) (Köln-Wien 1972). – Über Trier einiges bei *Cbr. Weber*, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 7) (Mainz 1970). – Über Limburg und Münster sind Untersuchungen von *K. Schatz* bzw. *R. Haas* im Gang. – Über Fulda: *St. Hilpisch*, Die Wahl der Fuldaer Bischöfe Pfaff (1831) und Kött (1848), in: Fuldaer Geschichtsblätter 39 (1963) 137–141. – *Ders.*, Die Wahl der Fuldaer Bischöfe Endert (1898) und Schmitt (1907), in: Fuldaer Geschichtsblätter 43 (1967) 81–84. – Ferner: *E. Gatz*, Zur Neubesetzung der Bistümer Limburg und Fulda 1885–1887, in: RQ 71 (1976) 78–112. – Über Paderborn: *F. G. Hohmann*, Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn, I: 1821–1856, in: Westfälische Zeitschrift (1971) 365–450; II: 1857–1892, ibd. 122 (1972) 191–282; III: 1892–1910, ibd. 123 (1973) 215–263. – Über Hildes-

heim: *H. G. Aschoff*, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 86) (Hildesheim 1976). – *Ders.*, Die Hildesheimer Bischofswahlen im 20. Jahrhundert, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 48 (1980) 65–82. – Über Breslau: *J. Negwer – K. Engelbert* (Anm. 2). – Über einige Besetzungen in Gnesen-Posen und Kulm: *E. Gatz*, Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 21) (Mainz 1977). – Zur Wahl von Bischof A. Thiel: *H. J. Karp*, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 37 NF 98 (1974) 70–81. – Zur aktuellen Diskussion der Bischofswahl bzw. -ernennung: *Concilium* 16 (1980) 461–531.

⁴ Diese Praxis haben *N. Trippen* und *F. G. Hohmann* (wie Anm. 3) für Köln bzw. Paderborn ausführlich geschildert.

⁵ Alle im folgenden genannten Konkordatstexte bei: *A. Mercati*, Raccolta die concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, 2 Bde. (Vatikanstadt 1954).

⁶ *E. R. Huber – W. Huber*, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1 (Berlin 1973) 262.

⁷ Zur Vorgeschichte: *D. Golombek*, Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929) (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 4) (Mainz 1970) 61–64.

⁸ *L. Link*, Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius' XI. (= KStuT 18/19) (Bonn 1942) 264 f.

⁹ *E. M. Buxbaum*, Die Ernennung der Augsburger Dompropste in der Epoche des ersten bayerischen Konkordats (1817–1924). Ein Beitrag zum bayerischen Staatskirchenrecht des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, in: *AkathKR* 144 (1975) 46–107.

¹⁰ *M. v. Hussarek*, Zum Tatbestand des landesfürstlichen Nominations- und Bestätigungsrechtes für die Bistümer in Österreich 1848–1919, in: *ZSavRGkan* 16 (1927) 181–252.

¹¹ *L. Link* (wie Anm. 8) 224 f.

¹² Zur Geschichte der schweizerischen Domkapitel im allgemeinen: *G. P. Marchal*, in: *Helvetia Sacra* II/2 (Bern 1977) 27–102. – Zum Bischofswahlrecht: *H. Maritz*, Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation (= Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 36) (St. Ottilien 1977).

¹³ Über die Domkapitel des Reichslandes zuletzt: *B. Favrot*, Le gouvernement allemand et le clergé lorrain de 1890 à 1914 (Metz 1980) 22 f. – *E. Gatz*, Kirchliche Personalpolitik und Nationalitätenprobleme im Wilhelminischen Deutschland, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 18 (1980) 353–381.

¹⁴ Vgl. *N. Trippen* (wie Anm. 3) 337 f.

¹⁵ Die Lebensläufe der Bischöfe sind jetzt erfaßt in: *E. Gatz* (Hrsg.), *Der Episkopat der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945*. Deutsches Reich, Luxemburg, Österreich, Schweiz (im Druck).

¹⁶ Vgl. *E. Gatz*, in: *RQ* 71 (1976) 106 f.

¹⁷ Abschrift in: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn. Preußen 2–2/Bd. 1. Auf dem Titelblatt ist vermerkt: „zu B. 6378–1890. Geheim!“ Das im Kultusministerium ausfertigte Original wurde über das preußische Außenministerium, wo sich das hier edierte Exemplar befindet, an den Gesandten weitergeleitet. Die im folgenden mitgeteilten Personaldaten der Domkapitulare sind über die Vorlage hinaus ergänzt nach der in den Anmerkungen 2, 3 und 14 genannten Literatur. Außerdem wurden herangezogen: [*A. Thomas*], *Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800* (Trier 1941). – *W. Liese*, *Necrologium Paderbornense* (Paderborn). Darüber hinaus erteilten die Bistumsarchive Limburg, Fulda, Hildesheim und Pelplin, sowie für Ermland Herr Dr. H. J. Karp und für Aachen Herr Dr. H. Lepper freundliche Auskunft.

Cölestin V., ein Papst zwischen historischer Realität und kirchenpolitischer Legende*

Von WILHELM IMKAMP

Peter Herde legt mit dieser Biographie die Frucht seiner langjährigen Studien über Cölestin V. vor. Verf. hat das Buch neben seinem Kollegen Manfred Bambeck seinem verstorbenen Lehrer Friedrich Baethgen gewidmet. Damit ist auch der wissenschaftliche Hintergrund der Biographie aufgezeigt; hat doch Herde wesentliche Anregungen in den unvergeßlichen Seminaren seines Lehrers, der selbst zwei wegweisende Untersuchungen und eine knappe Gesamtdarstellung Cölestins verfaßt hat, empfangen (S. IX).

Das Buch ist in sechs großräumige Kapitel unterteilt; im ersten werden die mehr als 80 Lebensjahre des Peter von Morrone vor Pontifikatsantritt dargestellt (S. 1–30). „Bei keinem anderen Papst dieser Zeit sind Vorgeschichte und Geschichte des Pontifikats so ungleichmäßig verteilt wie bei Peter-Cölestin; bei kaum einem anderen aber auch ist die Zeit vor der Papstwahl in sich selbst so interessant und zum Verständnis des eigentlichen Pontifikats so wesentlich wie bei ihm“ (S. 30). Herde schildert den Werdegang Peters und das Entstehen und Wachsen seiner Ordensgemeinschaft. Peter wird dabei als Realist gezeichnet: „Er versuchte nicht, unter Umgehung kirchenrechtlicher Bestimmungen irgendeinen neuen Eremiten- oder Bettelorden zu gründen; er unterwarf sich vielmehr von Anfang an vorbehaltlos der päpstlichen Autorität“ (S. 10). Ein nachhaltiger Einfluß der Spiritualen bestand nicht, denn Peter „sprengte als Vorstand seiner wachsenden Einsiedlergemeinde nicht den Rahmen einer soliden Orthodoxie“ (S. 11). Im Jahre 1292 war Peter durchaus kein weltfremder unbekannter Eremit; so charakterisiert Herde die Persönlichkeit Peters am Anfang des Konklaves zutreffend, wenn er schreibt: „Peters Charisma lag auch nicht in seiner genialen Persönlichkeit, denn eine solche war er gewiß nicht, vielmehr in seinem einfachen, heiligmäßigen Leben begründet. Dennoch war er so weltfremd nicht, wie es oft geschildert wird. Der Ausbau seiner Kongregation, die rasche Wiederaufrichtung wirtschaftlich heruntergekommenen Klöster, das Talent, potentielle Schenker aufzuspüren und zu aktivieren, beweisen doch schnelles Zugreifen und Organisationsfähigkeiten“ (S. 31). „Freilich lebt Peter ganz offenkundig in ständiger Spannung mit seiner weltlich-organisatorischen Betätigung, wie sein wiederholter Rückzug in die Eremitage beweist“ (S. 31). Herde kann auch nachweisen, daß Peter wenigstens gewisse Zeit als „Vaterabt“ die Leitung seiner Kongrega-

tion innegehabt hatte, was bisher bestritten worden war (S. 28). Im ganzen ist die Deutung Peters bei Herde wesentlich behutsamer und weniger psychologisierend als z. B. bei Baethgen.

Ein zweites Kapitel schildert das Konklave und die Papstwahl (S. 31–84). Schon im Vorwort hatte Herde darauf hingewiesen, daß es sich hier, wegen der Außerkraftsetzung der Konklaveverordnung Gregors X., nicht um ein Konklave im strengen Sinne des Wortes von „Einschließung“ handelt. Verf. kündigt in diesem Zusammenhang auch eine Studie über die „grundlegenden Probleme der Papstwahl im 13. Jahrhundert an“ (S. XI). Dieses Kapitel mit seiner exakten, abgewogenen Darstellung der am Konklave beteiligten Kardinäle, ihre Parteilagen und Motivationen bietet eine auch sprachlich hervorragende Darstellung der Ereignisse, die schließlich am 5. 7. 1294 zur Wahl des Eremiten vom Morrone geführt haben.

In einem dritten Kapitel erfährt die Regierungstätigkeit Cölestins V. ihre analysierende Darstellung (S. 84–142). Verf., der zu den besten Kennern des päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesens im 13. Jahrhundert gehört, schildert vor allem das Funktionieren der Kurie unter dieser so untypischen Papstgestalt. Er führt den Nachweis, daß Kanzlei und Kammer wohl von Anfang an, wenigstens notdürftig, funktioniert haben. Registraturvermerke auf den Originalurkunden lassen eine Registerführung nicht unwahrscheinlich, ihre Planung jedoch sicher erscheinen. Ausführlich wird auch die Kreierung 12 neuer Kardinäle am 18. 9. 1294 behandelt; in diesem Zusammenhang setzte Cölestin V. auch die alte Konklaveordnung Gregors X. wieder in Kraft. Von einer eigenständigen Außenpolitik finden sich in diesem kurzen Pontifikat keine Spuren; der einzige Akt von größerer außenpolitischer Bedeutung ist die Bestätigung des Friedens von La Janquera. Die Aktivitäten Cölestins scheinen sich vorzüglich in üppigen Gunsterweisungen für seine alte Kongregation erschöpft zu haben. Dieser „Ordensnepotismus“ gipfelte in dem bizarren Versuch, die Mönche von Monte Cassino gewaltsam zur Annahme seines Habits und seiner Regel zu zwingen. Folgenreicher war die Erlaubnis für einige Spiritualen, an der Spitze Peter von Macerata, unter dem Titel von „armen Eremiten und Brüdern des Papstes Cölestin“, ihren eigenen radikalen Weg der Franziskusnachfolge zu gehen. Aus dieser Gruppe sollte später vorzüglich die Legende vom Engelpapst verbreitet werden. Der Papst geriet immer mehr unter den Einfluß Karls II. von Anjou! Der letzte Abschnitt des Kapitels ist den Rücktrittsplänen und ihrer Verwirklichung gewidmet. Die Rolle des Kardinals Benedikt Caetani, der als Bonifaz VIII. die Nachfolge des Resignaten antreten sollte, wird dabei vorsichtig redimensioniert und vor allen Dingen entdiabolisiert. Am 13. 12. 1294 endet schließlich nach fünf Monaten und neun Tagen dieses eigenartige Pontifikat.

Ein viertes Kapitel „Flucht und Tod“ (S. 143–160) schildert das Ende des Einsiedlers und führt bereits tief in die Problematik Bonifaz' VIII. ein.

Gerade am Beispiel Cölestins V. wird deutlich, daß sich die Geschichte eines Papstes kaum von seiner Wirkungsgeschichte trennen läßt. Herde trägt dem Rechnung, wenn er dieser Wirkungsgeschichte zwei Kapitel einräumt. „Nachfolge und Kanonisation“ (S. 161–190) stellt zuerst die Kontroverse um die Rechtmäßigkeit der Abdankung dar. Die Positionen des Johannes Petrus Olivi und des Ägidius Romanus werden mit den 12 Punkten der Colonna-Denkschrift konfrontiert und eingehend gewürdigt. Die Colonna, die Spiritualen und Philipp der Schöne von Frankreich bildeten aus sehr unterschiedlichen Motiven heraus die Anti-Caetani-Allianz, die sich um einen förmlichen Häresieprozeß gegen Bonifaz VIII. bemühte. In diesem Zusammenhang spielte das Verhältnis des Caetani-Papstes zu seinem Vorgänger natürlich eine wichtige Rolle. Herde schildert die Positionen von Anklage und Verteidigung vornehmlich aus Vat. Arch. Miscell. XI, 29 und X, 195. Vor dem Hintergrund dieser Prozeßbemühungen sind dann auch die Bestrebungen für eine Kanonisation Cölestins V. zu sehen. Es ging nicht so sehr um eine Heiligsprechung Cölestins V. als vielmehr um eine indirekte Verdammung seines Nachfolgers. „Die Heiligsprechung Peters vom Morrone wurde damit teilweise zu einem Tauschobjekt, um das Verfahren gegen Bonifaz zu unterlaufen“ (S. 182). Am 5. 5. 1313 wurde Petrus von Morrone schließlich in Avignon heiliggesprochen, allerdings nicht als Papst, sondern eben als frommer Eremit; so wurde noch einmal die Legitimität der Abdankung hervorgehoben, wie Herde ausdrücklich vermerkt (S. 189). Dem zweiten Kapitel der Wirkungsgeschichte und letzten seiner Biographie gibt Herde den Titel „Der Engelpapst“ (S. 190–206). Unter dem Einfluß der eschatologischen Spekulationen Joachim von Fiore und der Spiritualen wird die Gestalt des Engelpapstes, die in den chiliastischen Strömungen des 13. Jahrhunderts eine Art geistliches Pendant zum Endkaiser bildet, wohl erstmals von dem Dominikaner Robert von Uzes in der Person Cölestins V. konkretisiert (S. 198). Um 1304 entstanden dann in den Kreisen der Spiritualen „offensichtlich als Übertragung von 16 byzantinischen Herrscherprophetien, die Kaiser Leo dem Weisen (886–912) zugeschrieben wurden, 15 Papstprophetien . . .“ (S. 199–200). In der „auswuchernden eschatologischen Literatur“ wird die Gestalt Cölestins V. zunehmend als strahlender Engelpapst akzentuiert, im Gegensatz zu seinem Nachfolger, dem „schlechten Hirten“ (S. 202). Eine zweite Welle der Vatinienliteratur verbreitete sich ab 1590. Aus diesem zweiten Schub der Vatinien haben vor allem die unter dem Namen des hl. Malachias verbreiteten Papstweissagungen eine bis heute beträchtliche Faszination ausgeübt. Bei chronologischer Interpretation der 111 kurzen Sinnsprüche stünde für Cölestin V. „Ex eremo celsus“, „Pastor angelicus“ dagegen für Pius XII. (S. 205). Herde schließt mit dem Hinweis auf das Drama „L'avventura di un povero cristiano“ von Ignazio Silone; mit diesem Drama erhielt die Gestalt des Einsiedlers vom Morrone aktuelle politische Bedeutung in den italienischen Kontroversen um einen historischen Kompromiß zwischen

Christdemokraten und Kommunisten. Im Urkundenanhang des Werkes ediert Verf. sechs Urkunden zur Frühgeschichte der Cölestiner, die Bestätigungsbulle für den Frieden von La Junquera sowie drei weitere Urkunden Cölestins V. Es folgen zwei bisher nicht berücksichtigte Viten des Papstes. Die erste, von einem unbekanntem Cölestinermönch zwischen 1327 und 1340 verfaßt, ediert Herde aus Vat. lat. 8883. In der Einleitung zur Edition findet sich eine präzise Darstellung der Quellenlage für die Biographie (S. 222–226). Die zweite Vita stammt aus einer venezianischen Handschrift der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die mehrere Heiligenviten in „einer standardisierte(n) oberitalienische(n) Vulgärsprache“ enthält (S. 297). Zweck dieser Vita, deren Verfasser der Cölestinermönch Stefanus Tiraboschi aus Bergamo ist und deren Ursprung in lokalen bergamasker Verhältnissen zu situieren sein dürfte, war die Verbreitung des Kults für Petrus von Morrone (S. 298). Ein Namen- und Sachregister zu den lateinischen Texten, ein Wort- und Namensregister zur Vita in Volgare, eine ausführliche Bibliographie und ein Register zum Darstellungsteil erleichtern die Benutzung dieser umfassenden Biographie. Das Buch Herdes ist nicht nur in bester „Monumenta-Tradition“ penibel nach den Quellen gearbeitet, es besticht auch durch seine sprachliche Darstellungskraft.

Eher am Rande dieser Biographie fällt Licht auf manches Problem, das auch heute noch Theologie- und Kirchengeschichte beschäftigt. So wird z. B. bei der Annahme der Papstwahl durch den Einsiedler deutlich, daß der Anfang der Primatialgewalt ganz selbstverständlich eben bei dieser Annahme liegt, unabhängig davon, ob der Elekt schon geweihter Bischof ist oder nicht. Das geht zum einen aus dem Schreiben des „episcopus electus“ an die Kardinäle hervor; der Eremit, noch einfacher Priester, nennt ganz in der von Innocenz III. festgeschriebenen Form¹ die Kardinalbischöfe „Brüder“ und Kardinalpriester bzw. -diakone „Söhne“². Schon am 15. oder 16. August erfolgt die Immantation des Elekten sowie die Verleihung von Mitra und anderer Insignien, und erst am 29. August unterzog sich der Elekt der Bischofsweihe und Papstkrönung³. Bei der Immantation nahm der Elekt auch schon seinen Papstnamen an⁴, der wohl in diesem Fall weniger auf historische Vorbilder als auf seinen direkten Wortsinn zurückzuführen ist, wie Herde zutreffend bemerkt (S. 81). Der Namensvorgänger, Cölestin IV., war, ohne die Bischofsweihe empfangen zu haben, bereits wenige Wochen nach seiner Wahl gestorben. Die beiden Cölestin-Pontifikate unterstreichen so die Tatsache, daß der Anfang der Primatialgewalt, die ja wesentlich Jurisdiktionsgewalt⁵, unabhängig von einer Bischofsweihe, fraglos bei der Annahme der Wahl gesehen wird⁶. Innocenz III. hatte diese Doktrin ausdrücklich betont und mit dem Gedanken der geistlichen Ehe zwischen Papst und Kirche verbunden. Dieser Gedanke war eines der Hauptargumente der Gegner eines Rücktritts, vom ersten Auftauchen eines Resignationsplans (S. 126, 136) bis zur Colonna-Denkschrift und ihrer Wider-

legung; besonders durch Ägidus Triumphus war es vielleicht das stärkste sachliche Argument der Gegner Papst Bonifaz' VIII.⁷

Was die Kanonisation betrifft, gibt es auch hier noch eine spezielle Nachgeschichte; erst später, 1669, ist das Fest „S. Petri Caelestini Papae et Confessoris“ in den römischen Generalkalender eingefügt worden. Nicht nur die durchaus unübliche Verbindung von Eigen- und Papstname, sondern vor allem die Oration weisen noch einmal ausdrücklich auf die Legitimität der Abdankung hin⁸. Bei der Kalenderreform von 1969 fiel das Fest weg mit der offiziellen Begründung, Petrus von Morrone sei kein Heiliger von allgemeiner Bedeutung, zudem sei er nach seiner Kanonisation mehr als frommer Eremit denn als Papst verehrt worden⁹.

Die Papstvatizinen haben sicher die Sehnsucht nach einem Engelpapst wachgehalten; ob sie jedoch eine entscheidende Rolle bei der Legende über Cölestin V. gespielt haben, kann mindestens für die Weissagungen des Malachias bezweifelt werden. Immerhin finden sich unter den 111 Sinnsprüchen zwei, die auf einen Engelpapst interpretiert werden könnten, nämlich „Angelus nemorosus“ für Pius V.¹⁰ und das berühmte „Pastor angelicus“, das gern für Pius XII. verwandt wird¹¹. Für Cölestin V. findet sich dagegen nur die Anspielung auf seinen Papstnamen: „Ex eremo celsus.“¹² Am Beginn dieses Pontifikats stand die Sehnsucht nach einem Papst, der anders war, nach einem Charismatiker. Diese Sehnsucht war für die Konklave des 13. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches¹³ und scheint sich durchzutragen bis in neueste Zeit. Am Ende dieses Pontifikats stand die Abdankung, die einzige in der Papstgeschichte, über die wir historisch ausreichend informiert sind.

Seit Papst Paul VI. durch seinen Besuch in Fumone am 1. 9. 1966 das Andenken Cölestins V. besonders hervorhob – in seiner Ansprache rechtfertigte der Papst ausdrücklich die Haltung Bonifaz' VIII. gegenüber seinem Vorgänger –, wollten Gerüchte nicht verstummen, die auch dem Montini-Papst Rücktrittsabsichten zuschrieben¹⁴. Diese Gerüchte hielten sich bis zum Vorabend seines 80. Geburtstages, wo dann in einem „offiziösen“ Artikel unter indirekter Anspielung auf das Beispiel Cölestins erklärt wurde, „perché il Papa non può dimettersi“¹⁵. So ziehen sich die Motive und Problemstellungen dieses Pontifikats bis in die unmittelbare Gegenwart.

Die enorme Bedeutung der Cölestin-Biographie Herdes, weit über die Fachgrenzen von Mediävistik und Kirchengeschichte hinaus, ergibt sich erst aus der Konfrontation seiner Ergebnisse mit der kirchenpolitischen Legende, die sich an die Person des Engelpapstes knüpft und die auch in der Polemik unserer Tage nichts von ihrer Attraktion eingebüßt zu haben scheint. „Kaum ein Papst hat die Literaten unseres Jahrhunderts mehr fasziniert als dieser Mönch“¹⁶. Cölestin V. wurde zu einer „alternativen“ Papstfigur stilisiert, die an der widerchristlichen Institution der Amtskirche scheitern mußte und deshalb dauernde Mahnung bleibt. Giovanni Papini hat in seinen „Lettere agli uomini di papa Celestino VI“¹⁷ kurz nach dem

Zweiten Weltkrieg „eine Art Gegenmodell, Alternativ-Entwurf in Sachen päpstlichen Redens und Denkens, ein Paradigma, das Orientierungscharakter besitzt“, geschaffen¹⁸. Hatte Papini wenigstens nicht direkt versucht, den historischen Stoff zu benutzen, sondern nur darauf angespielt, so tritt wenige Jahre später mit Reinhold Schneiders Drama „Der große Verzicht“ ganz entschieden die historische Gestalt Cölestins V. auf die Bühne¹⁹. Cölestin, dessen Pontifikat nach Herde zu einem Unglück für die Kirche wurde (S. 96), wird hier zu einem „Franz von Assisi als Papst“ stilisiert²⁰.

Papini und Schneider, Silone und in seiner Darstellung dieser drei Cölestin-Interpretationen auch Karl-Josef Kuschel schreiben so die kirchenpolitischen Legenden des 14. Jahrhunderts in unsere Zeit fort²¹; die tragisch-ferne Gestalt des Einsiedlers von Morrone ist auch heute noch gut für den historischen Einstieg zur polemischen Frage: „Kann man also – zugespitzt formuliert – radikal Christ und Papst zugleich sein?“²² Herdes Biographie führt hier auf den Boden der historischen Tatsachen zurück. Hier schließt kein katholischer Kirchengeschichtsschreiber die Akten, hier wird kein Urteil gesprochen und kein Fall erledigt, hier wird in der wissenschaftlichen Tradition der deutschen Mediävistik mit einer Prise angelsächsischen Humors ein Stück Papstgeschichte vor- und richtiggestellt. Man wird mit Spannung die von Peter Herde angekündigte Biographie Papst Bonifaz' VIII. erwarten.

* Rezension zu: *Peter Herde*, Cölestin V. (1294): (Peter vom Morrone). Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten (= Päpste und Papsttum 16). Anton Hiersemann Verlag (Stuttgart 1981) XII u. 447 S.

¹ Reg. III, 37, Pl 214, 919 C/D.; vgl. *P. Herde*, Römisches und kanonisches Recht bei der Verfolgung des Fälscherdelikts im Mittelalter, in: Tr 21 (1965) 335.

² *F. Baethgen*, Beiträge zur Geschichte Cölestins V. (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Reihe 10, 4) (Halle 1934) 49 f. Nr. 2.

³ Zu den Riten um den Pontifikatsbeginn vgl. *F. Wasner*, De consecratione, inthronizatione, coronatione Summi Pontificis (Pont. Inst. Utriusque Iuris, Theses ad Lauream I) (Rom 1936).

⁴ *F. Krämer*, Über die Anfänge und Beweggründe der Papstnamenänderungen im Mittelalter, in: RQ 51 (1956) 148–180.

⁵ *M. J. Wilks*, „Papa est nomen iurisdictionis“, in: JThS 8 (1957) 71–91 und 257–271, faßt mit diesem Titelzitat prägnant die Position des Augustinus Triumphus, eines weiteren Verteidigers Bonifaz' VIII. aus dem Servitenorden, zusammen.

⁶ *J. Hortal Sanchez*, De initio potestatis primatialis Romani Pontificis (= Analecta Gregoriana 167 sect. B, Nr. 24) (Rom 1968) bes. S. 125 mit der Rezension von *C. G. Fürst*, in: ZSavRGkan 87 (1971) 352–358; vgl. *W. Imkamp*, „Sicut Papa verus“. Der Anfang der Primatialgewalt beim noch nicht zum Bischof geweihten Elekten in Theorie und Praxis Papst Innocenz' III., in: Apollinaris 49 (1976) 106–132; dazu: *C. G. Fürst*, „Statim ordinetur episcopus“ oder Die Papsturkunden „sub bulla dimidia“, Innocenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt, in: Ex Aequo et Bono, *Willibald M. Plöchl* zum 70. Geburtstag (Innsbruck 1977) 45–65. Neuerdings mit einigen historischen Fehlern: *R. Giraldo*, Problematica sul rapporto tra poteri papali e consecrazione episcopale (Pont. Ath. Antonianum, Fac. Theol., Sect. Dog., Thesis ad Doctoratum Nr. 248) (Rom 1978) bes. 164 f.

⁷ *M. J. Gaudemet*, Note sur le symbolisme médiéval. Le mariage de l'évêque, in: Année Canonique 22 (1978) 21–80.

⁸ Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum (Mecheln 1962) 496: „Deus, qui beatum Petrum Caelestinum ad summi pontificatus apicem sublimasti, qui que illum humilitati postponere docuisti: concede propitius, ut eius exemplo cuncta mundi despiciere, et ad promissa humilibus praemia pervenire feliciter mereamur.“

⁹ Calendarium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instaurationum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum (Città del Vaticano 1969) 123: „Memoria S. Petri Caelestini (prope Anagninum anno 1296), anno 1669 in Calendario romano ascripta, Calendariis particularibus relinquitur, quia non agitur de Sancto, momentum universale revera prae se ferente: post suam canonizationem (anno 1313) S. Petrus de Morrone honoratus est potius ut eremita quam ut papa, teste Calendario Cappellae papalis saeculi XIV.“

¹⁰ Prophetia S. Malachiae Archiepiscopi, de Summis Pontificibus, erstmals gedruckt bei: *Arnold de Wion*, Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae (Venedig 1595) Bd. I, 307–311; ebd. 308: „Angelus nemorosus. Pius V. Michael vocatus, natus in oppido Boschi.“

¹¹ Ebd. 311.

¹² Ebd. 308, *Herde* (Anm. 1), 205, Anm. 94; eine eher positive Wertung dieser Prophetien bei: *H. Troll*, Die Papstweissagung des hl. Malachias (= Bibl. Ekklesia 21) (Aschaffenburg 1961).

¹³ *Baethgen* (Anm. 2) 43 f. Zur Interpretation des Papstes als apokalyptischen Bedeutungsträger gibt *B. McGinn*, Angel Pope and Papal Antichrist, in: *Church History* 47 (1978) 155–173 einen guten Überblick.

¹⁴ Bericht über diese Reise in: *L'Osservatore Romano* vom 3. 9. 1966, 1–3; vgl. *L'attività della Santa Sede 1966* (Città del Vaticano 1967) 553 f. Die Ansprachen des Papstes fanden keine Aufnahme in die entsprechenden Jahrgänge der „Insegnamenti di Paolo VI“ und der *AAS*.

¹⁵ *V. Levi*, Perché il Papa non può dimettersi, in: *L'Osservatore Romano* vom 2. 9. 1977, 1: „Il fatto che un solo Papa nella storia si sia dimesso spontaneamente dal suo incarico è significativo di una persuasione comune, che non può non fondarsi nella Tradizione apostolica.“

¹⁶ *K. J. Kuschel*, Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (= *Ökumenische Theologie* 6) (Zürich 1980) 93, zu Cölestin: 91–110; zum Teil darüber hinausgehend: *E. Koloszáti*, Il papato nella letteratura, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 16 (1978) 658–677, bes. 661, mit reichen Angaben zu Silone.

¹⁷ *G. Papini*, Lettere agli uomini di papa Celestino VI, per la prima volta tradotte e pubblicate. Nota introduttiva di *M. Gozzini* (Florenz 1964) (1947).

¹⁸ *Kuschel* (Anm. 16) 99.

¹⁹ *R. Schneider*, Der große Verzicht, in: *Homo Viator*, Modernes Christliches Theater, Bd. I (Köln 1962) 314–379, vgl. *I. Zimmermann*, Der späte Reinhold Schneider. Eine Studie, Schriften der Reinhold-Schneider-Stiftung, Hamburg, Bd. I (Freiburg 1973) 85–90.

²⁰ So die Interpretation von *E. Przywara*, Geschichte als Symbol, in: *R. Schneider – E. Przywara*, Briefwechsel (Zürich 1963) 124–128, ursprünglich erschienen im Programmheft: *Die Bühnen der Stadt Essen* 11, Spielzeit 1953/54.

²¹ *Kuschel* (Anm. 16) 93 zitiert das negative Urteil v. *H. Wolter* über Cölestin V., in: *Handbuch der Kirchengeschichte* Bd. III, 2 (Freiburg 1968) 343–344, um dann unbekümmert fortzufahren: „Das Merkwürdige ist: Wo katholische Kirchengeschichtsschreiber die Akten geschlossen, das Urteil gesprochen und den Fall erledigt zu haben scheinen, beginnen Literaten in unserem Jahrhundert aufmerksam zu werden, einen Stoff von dramatischer Potenz zu wittern, Ereignisse noch einmal aufzurollen und den Fall neu zu verhandeln.“

²² Ebd. 99.

Rezensionen

HUBERT MÜLLER: *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl*. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (= Kanonistische Studien und Texte 29). – Amsterdam: B. R. Grüner 1977. XLI und 266 S.

Diese Würzburger Theologische Habilitationsschrift ist aus dem Interesse an der anstehenden Reform des Kirchenrechts entstanden und will nur „einen Beitrag zur Geschichte der Kanonistik“ bieten. Tatsächlich sind die hier vorgelegten Ergebnisse aber für die kirchliche Verfassungsgeschichte des 12. und 13. Jh. von besonderer Bedeutung. Der Streit um den Einfluß der Laien, insbesondere von König und Adel, auf die Bischofswahlen war ja ein zentraler Punkt im sogenannten Investiturstreit. Gerade die vertiefte Kenntnis der kanonistischen Quellen jener Epoche hat neue Einsichten in die tiefgreifenden Erschütterungen jener Zeit ermöglicht. Robert Benson hat in seinen Arbeiten zur Bischofswahl (*The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton 1968; *Election by Community and Chapter*, in: *The Jurist* 31 [1971] 54–80) einen wegweisenden Beitrag auf diesem Feld geleistet.

Die Mitwirkung von Laien bei der Bischofswahl ist nach dem Wormser Konkordat von 1122 und vor allem seit dem 2. Laterankonzil rechtlich eingeschränkt und schließlich durch Gregor IX. ganz verboten worden. Müller durchforstet nun in mühsamer Kleinarbeit die größtenteils noch nicht kritisch edierten Texte der Dekretisten und frühen Dekretalisten, die Summen, Glossen und Glossenapparate von Paucapalea bis zu Raimund von Penafort im Hinblick auf die Haltung der Autoren bezüglich des Anteils der Laien an der Bischofswahl. Ausgangslage nach dem Wormser Konkordat ist die folgenschwere Aufteilung des gläubigen Volkes in der Kirche zugeordnete Kleriker und dem „Staat“ zugeordnete Laien. Die Forderung der Reformen nach der „*electio canonica*“ bringt zudem „die Umwandlung einer bloßen Zustimmungsberechtigung in eine eigentliche Stimmberechtigung, die nicht der Gesamtheit von Klerus und Volk überlassen bleiben kann, sondern notwendigerweise die Herausbildung fester Wahlgremien begünstigt“ (S. 22), mit sich.

In dem Jahrhundert zwischen Gratian und Gregor IX. wird in der Kanonistik die Einflußnahme weltlicher Autoritäten bei der Bischofserhebung theoretisch gemeinhin als obsolet angesehen, in der Praxis jedoch „bereitet die Durchsetzung dieses Prinzips im 12. Jh. große Schwierigkeiten“ (S. 208). Sowohl die französisch-rheinische wie die anglonormannische Dekretistenschule sind bereit, gemäß örtlicher Praxis oder *consuetudo* wenigstens ein Konsensrecht der Fürsten zu dulden. Andererseits findet sich in

der Dekretistik bis 1234 noch kein Anhaltspunkt für einen päpstlichen Anspruch auf Besetzung der Bischofsstühle. Die Wahl selbst beschränken Gratian und die Dekretisten auf den Klerus, die Auswahl einer „persona idonea“ soll durch Wahl „von unten“ (S. 209) geschehen. Gleichwohl können nach einigen Autoren auch Laien (Patrone, Stifter, Wohltäter werden aufgezählt) auf Grund eines Gewohnheitsrechts (Laurentius, Hispanus, Johannes Teutonicus) oder von Privilegien (Raimund von Peñafort) an einer Bischofswahl teilnehmen. „Das Laienelement ist auch zu Beginn des 13. Jahrhunderts noch nicht total aus der Bischofswahl verdrängt“ (S. 210). Auf der Linie des Dictums Gratians „Electio clericorum est consensus plebis“ (D 62 pr.) wird der Konsens des Volkes als Element der Wahl zwar weiterhin beibehalten, ihm wird jedoch kein rechtssetzender Charakter zugebilligt. „Quod autem de populi consensu dicitur, ad honestatem respicit, non ad iuris necessitatem...“ urteilt der am Anfang des 13. Jahrhunderts schreibende Verfasser der anglo-normannischen Summa „Prima primi uxor Ade“ (S. 135). In der französisch-rheinischen Schule wird der „consensus populi“ überhaupt fallengelassen. Einzig Sicard von Cremona betrachtet die Zustimmung des Volkes zur Bischofswahl als konstitutiv. Ein Widerspruchsrecht wird dem Volk bei den Kanonisten getreu dem Satz „Docendus est populus, non sequendus“ (D 62 c. 2) nicht eingeräumt, doch geben Huguccio, Alanus oder Johannes Teutonicus zu, daß man einer Kirche einen Bischof nicht gegen den Willen der Laien aufzwingen sollte.

Gregor IX. bringt dann die in den Schriften der Dekretisten und Dekretalisten ansatzweise vertretenen Theorien zu einem dogmatischen Abschluß: In dem in den Liber Extra aufgenommenen Dekretale „Massana ecclesia pastore vacante“ (X.1.6.56) wird schließlich jede Beteiligung von Laien an einer Bischofswahl kategorisch und für immer untersagt. Damit ist die Abkehr von der Bischofswahl durch Klerus und Volk endgültig. Erst jetzt, nach dem II. Vaticanum, bemüht man sich, an die Praxis des ersten kirchlichen Jahrtausends wieder anzuknüpfen. Müller hat mit dankenswerter Akribie, mit Entschlossenheit und voll auf der Höhe kanonistischer Quellenforschung die Lehren vom Bischofswahlrecht bei den Kanonisten zwischen 1140 und 1234 im Hinblick auf die Beteiligung der Laien dargestellt. Seine Arbeit, durch ein Sach-, Namens- und Handschriftenregister erschlossen, wird von Mediävisten als ein willkommener und nützlicher Beitrag zur Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Kirche dankbar begrüßt werden.

Ludwig Schmutz

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio edidit Societas Goerresiana. Tomus septimus: Actorum partis quartae volumen tertium. Collegit, edidit, illustravit THEOBALDUS FREUDENBERGER Friburgi Brisgoviae (ex aede et sumptibus Herder) 1980. XLV u. 705 S.

Nach einer nahezu 45jährigen Arbeit an der Edition des Concilium Tri-

dentinum der Görres-Gesellschaft konnte Th. Freudenberger nun den letzten von ihm bearbeiteten Bände der Öffentlichkeit übergeben. In den Bänden VI/1 bis VI/3 hatte er die Dokumente der Bologneser Konzilsperiode, in den Bänden VII/1 und VII/2, in Fortführung der Vorarbeiten von Joachim Birkner, die Akten der zweiten Trienter Periode herausgegeben. Der vorliegende Band VII/3 bildet eine Ergänzung zu den Akten in den Bänden VII/1 und VII/2.

An der zweiten Tagungsperiode des Konzils 1551–1552 nahmen mehrere deutsche Prälaten teil, so die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier sowie die Bischöfe von Naumburg, Straßburg und Konstanz. Andere, wie der Erzbischof von Salzburg und die Bischöfe von Münster, Speyer, Würzburg, ließen sich durch Weihbischöfe vertreten. Aber auch einzelne Vertreter der deutschen Protestanten sandten Abgeordnete nach Trient. Kaiser Karl V. bemühte sich eifrig darum, daß die deutsche Kirche möglichst zahlreich in Trient vertreten war.

Freudenberger macht nun in dem vorliegenden Band 450 Dokumente zugänglich, die er im Laufe seiner jahrzehntelangen Arbeit an den Quellen des Konzils gefunden hat und die sich auf die Teilnahme von deutschen Bischöfen, Äbten, Theologen, Vertretern der Fürsten und Abgesandten der Protestanten am Konzil beziehen. Manche der zahlreichen Briefe, Mandate usw. waren bisher nur partiell ediert oder in Regesten zugänglich; das meiste aber wird hier zum erstenmal publiziert.

Über die Teilnahme deutscher Bischöfe und Vertreter der deutschen Protestanten am Konzil in den Jahren 1551 und 1552 gibt es bereits eine Reihe von Spezialuntersuchungen. Es sei nur an die Arbeiten von H. Jedin, (Die deutschen Teilnehmer am Trienter Konzil, in: ThQ 122 [1941] 238–261; 123 [1942] 21–37; Die Deutschen am Trienter Konzil 1551/52, in: HZ 186 [1959] 1–16 und H. Meyer, Die Deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52, in: ARG 56 [1965] 166–208) erinnert. Durch die in dieser Edition nun zugänglich gemachten Dokumente wird das Bild der Teilnahme deutscher Vertreter am Konzil in vielen Detailfragen deutlicher und reichhaltiger.

Es kann natürlich im Rahmen dieser Besprechung nur exemplarisch eine Auswahl der veröffentlichten Dokumente vorgestellt werden.

Das Bemühen Karls V. um die Vertretung der deutschen Kirche auf dem Konzil wird deutlich durch die Stücke aus den Reichstagsakten der Jahre 1550/51, die vorgelegt werden. Am 26. Juli 1550 ließ der Kaiser auf dem Augsburger Reichstag seine Absicht vortragen, er werde sich mit allen Mitteln dafür einsetzen, daß das Konzil in Trient seine Arbeit wieder aufnehme (Nr. 3). Die Räte des Kurfürsten Moritz von Sachsen knüpften jedoch die Zustimmung zum Konzil an zahlreiche Bedingungen, so den *Salvusconductus* für die Protestanten, das Stimmrecht für die Neugläubigen, die Forderungen, der Papst müsse sich dem Konzil unterwerfen, die Bischöfe seien von ihrem Treueid gegenüber dem Apostolischen Stuhl zu lö-

sen, die Beschlüsse des bisherigen Trienter Konzils müßten wieder zur Diskussion gestellt werden (16. August 1550). Die Reichsstände antworteten am 20. August 1550 auf die kaiserliche Proposition, der Kaiser möge sich beim Papst dafür einsetzen, daß ein „allgemein, frey, christlich und ordentlich concilium sein furderlichen furgang und continuation gewinnen“ könne (S. 11). In der Folgezeit beharrte jedoch ein Teil der Stände unter Führung des Kurfürsten Moritz von Sachsen darauf, den Begriff Kontinuation fallenzulassen und die früheren Beschlüsse des Konzils erneut zur Diskussion zu stellen (Nr. 3 E, G, H). Der Abschied verpflichtete alle Stände, sich für das Konzil bereitzumachen. Am 23. März 1551 gebot der Kaiser den geistlichen und weltlichen Ständen, sich zum 1. Mai in Trient zum Konzil einzufinden (Nr. 30, 31).

Eine große Zahl von Dokumenten handelt von den Aktivitäten der Bischöfe wegen einer Beschickung des Konzils. Im allgemeinen zeigte sich der deutsche Episkopat nicht sonderlich begeistert, nach Trient zu reisen. Der Trierer Erzbischof forderte zwar am 4. April 1551 den Bischof von Verdun auf, sich nach Trient zu begeben (Nr. 37), er selbst aber konsultierte sein Domkapitel, ob er die Reise antreten solle. Er würde zwar gerne das Konzil besuchen, so meinte Johannes von Isenburg, „Wir finden aber unsere leibs gelegenheit also bloede und dermassen geschaffen, das wir nicht getrawen, ein soliche weithe reyß, wie von hinnen biß geen Trient ist, one hoechste unsers leibs und lebens geverlichkeit zu erlangen noch zu vollbringen, viel weniger den frembden lufft an demselbigen ort zu vertragen...“ (S. 66).

Die rheinischen Erzbischöfe entschuldigen im April bzw. Mai 1551 in Trient ihr Fernbleiben bei der ersten Sessio, da sie zu spät vom Reichstag zurückgekehrt seien; sie versprachen jedoch, baldmöglichst persönlich zu erscheinen oder doch wenigstens Vertreter zu entsenden (Nr. 53 ff., Nr. 81). Der Kölner Erzbischof, Adolf von Schaumburg, berief die Bischöfe seiner Provinz auf 16. Juli 1551 nach Bonn, um über die Konzilsbeschickung zu beraten (Nr. 150). Er selbst traf am 10. Oktober 1551 in Trient ein und bemühte sich auch von dort aus um die Teilnahme bzw. Vertretung des Münsteraner Bischofs Franz von Waldeck (Nr. 262).

Die Bischöfe von Meißen, Merseburg und Naumburg baten, da ihre Diözesen in Gefahr waren, daß nur einer von ihnen am Konzil teilzunehmen brauche (Nr. 110, 111). Die Präsidenten gestatteten dies am 6. Juli 1551 (Nr. 135, 136). Julius Pflug von Naumburg machte sich dann schließlich allein auf den Weg nach Trient (Nr. 274).

Die Bischöfe von Würzburg, Münster und Speyer sandten wegen Alters und Gebrechlichkeit ihre Weihbischöfe zum Konzil (Nr. 90 ff., 99, 285, 300, 301). Die Oberhirten von Regensburg, Passau und Freising ließen sich durch Prokuratoren vertreten (Nr. 304, 339, 344, 365).

Der Administrator von Salzburg, Herzog Ernst von Bayern, entschuldigte sich, aus Gesundheitsgründen die Reise nicht antreten zu können.

Auch sei keiner seiner Konprovinzialbischöfe in der Lage, nach Trient zu gehen. Schließlich sei er der einzige, der in Salzburg, in der Steiermark und in Kärnten die Pontifikalhandlungen ausüben könne (Nr. 383).

Der Bischof von Konstanz, Christoph Metzler, hatte lange Zeit gehofft, an der Reise nach Trient vorbeikommen zu können. Der Konzilslegat Crescenzo forderte ihn jedoch mit Nachdruck auf, nach Trient zu kommen. Schließlich gelte es ja, der deutschen Kirche zu Hilfe zu kommen (Nr. 117, 118). Metzler beauftragte nun seinen Weihbischof Eliner, ihn mit allen Vollmachten auf dem Konzil zu vertreten (Nr. 197). Er erhielt vom Präsidium in Trient jedoch den Bescheid, seine Entschuldigungsgründe würden nicht anerkannt und seinem Weihbischof sei eine volle Stellvertretung nicht gestattet (Nr. 207). Als auch letzte Versuche, sich zu entziehen, scheiterten, begab sich der Konstanzer schließlich auf das Konzil, wo er am 22. Oktober 1551 eintraf (vgl. S. 389).

Auch die Äbte waren durch die Bulle Julius' III. vom 14. November 1550 zur Teilnahme am Konzil eingeladen. Der Bischof von Straßburg forderte seine Äbte auf, zum 1. Mai 1551 nach Trient zu reisen (Nr. 16). Die Prälaten kamen am 23. April in Offenburg zusammen, um über ihr Vorgehen zu beraten (Nr. 71). Bischof Metzler von Konstanz forderte die Äbte auf, sich für die Reise zum Konzil zu bereiten (Nr. 10, 61). Die Prälaten wurden zu Beratungen nach Freiburg geladen (Nr. 61, 63).

Der Konstanzer Bischof, der zunächst die Äbte gebeten hatte, sich für ihr Fernbleiben in Trient zu entschuldigen – keiner von ihnen trat nämlich die Reise an –, übernahm es dann selbst, als er auf dem Konzil weilte, die Entschuldigung der Äbte, teils wegen Krankheit und Alters, teils wegen der Gefahr der Lutheraner für die Abteien, in Trient vorzubringen. Am 27. Februar 1552 schrieb Bischof Metzler dem Weingartener Abt Gerwig Blarer, die Beauftragten des Konzils, die über die Entschuldigungen der abwesenden Äbte zu befinden hätten, seien überhaupt noch nicht zusammengetreten. Freudenberger schließt daher (S. XXXII) mit Recht, das Konzil selbst habe auf die Teilnahme der Äbte keinen großen Wert gelegt (vgl. dazu auch K. Ganzer, Benediktineräbte auf dem Konzil von Trient, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 90 [1979] 151–213).

Die Deputierten der Salzburger Kirchenprovinz kamen im März 1551 in Salzburg überein, eine vierköpfige Abordnung der Äbte zum Konzil zu schicken. Einen Abt sollte der Erzbischof von Salzburg aus Kärnten oder der Steiermark, einen der Bischof von Passau aus Österreich und je einen die Bischöfe von Freising und Regensburg aus Bayern auswählen (Nr. 12). Diese und andere Bemühungen des Salzburger Administrators, Vertreter der bayerischen Äbte nach Trient zu schicken, führten zu keinem Erfolg. Da man zudem in vielen deutschen Diözesen überhaupt nicht ernstlich daran ging, Äbte zum Konzil zu schicken, kam kein deutscher Abt in den Jahren 1551/52 nach Trient.

Lediglich in den Niederlanden führten die Bemühungen der Statthalterin, Königin Maria, auch Vertreter der Orden für eine Konzilsdelegation auszuwählen, dazu, daß ein Benediktiner, der Abt Haméricourt von S. Bertin, nach Trient kam. Ruard Tapper, der Leiter der niederländischen Delegation, legte allerdings keinen großen Wert auf die Teilnahme weiterer Äbte. Er schrieb am 28. November 1551 von Trient an Viglius van Zwichem, den Vorsitzenden des kaiserlichen Rates für die Niederlande: „Plures abbatēs ab Ill^{ma} regina huc mitti magis ad ornamentum esset capitum quam concilii. Parum vel nihil fructus afferrent. Magnus tamen honor hic defertur abbatibus mitratis. Name ad vocem etiam definitivam in concilio admittuntur et ad omnia, ad quae episcopi“ (S. 433).

Die Dokumente, die sich auf die Auswahl deutscher Theologen für die Konzilsarbeit beziehen, bieten interessante Einblicke. Es wird nicht nur unser Wissen um die tatsächlich nach Trient entsandten Vertreter der theologischen Wissenschaft bereichert. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang etwa auch die Listen möglicher Persönlichkeiten für diese Aufgabe. Sie bieten Einblicke in das theologische Potential der Ordensprovinzen bzw. Konvente.

Zahlreich sind auch die Dokumente, die sich auf die Beschickung der zweiten Trienter Tagungsperiode durch Vertreter der deutschen Protestanten beziehen, nämlich die Abgesandten des Kurfürsten Moritz von Sachsen, des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, des Herzogs Christoph von Württemberg, des Markgrafen von Brandenburg-Ansbach sowie der Stadt Straßburg. Aufschlußreiche Details werden dabei sichtbar. So etwa die Tatsache, daß Moritz von Sachsen im Zusammenhang mit der Gewährung des *Salvusconductus* für die Protestanten maximale Forderungen an den Kaiser stellte, wissend, daß er diese nicht erlangen würde. Aber er bekam dadurch Zeit, um seine Vorkehrungen für den Fürstenaufstand zu treffen.

Den 450 Dokumenten sind umfangreiche Prolegomena mit Erschließung der edierten Stücke, ein Verzeichnis von gedruckten Quellen und Literatur, auf die der Benutzer öfters verwiesen wird, eine Liste der edierten Quellen nach ihrem jeweiligen Fundort (Archiv bzw. Bibliothek), ein Index der Bibelzitate sowie ein Index nominum et rerum beigegeben.

Auch der letzte der von Freudenberger herausgegebenen Tridentinums-Bände ist so meisterhaft ediert wie seine früheren. Die besonderen Kennzeichen sind Akribie in der Textwiedergabe sowie Gewissenhaftigkeit und Ausdauer im Aufspüren von Zitaten und daher ein umfangreicher, zuverlässiger Sachapparat. Freudenberger hält sich bei seinen Editionsgrundsätzen an die viele Jahrzehnte alte Tradition des Concilium Tridentinum.

Der Name Theobald Freudenbergers ist unlösbar mit dem Concilium Tridentinum der Görres-Gesellschaft verbunden. Über die Leistung seines Lehrers Sebastian Merkle schrieb er einst: „Nahezu vier Jahrzehnte lang hat das Concilium Tridentinum Merkle in Atem gehalten. Die fast 3000

Großquartseiten seiner drei umfänglichen Diarienbände sind beredete Zeugen einer wahrhaft gigantischen Leistung. Sie war nur möglich durch eisernen, unermüdlichen Fleiß, einen nie erlahmenden, geradezu fanatischen Arbeitswillen und durch äußerste Anspannung aller Kräfte“ (Th. Freudenberger, Sebastian Merkle. *Ausgewählte Reden und Aufsätze, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg*, Band 17, Würzburg 1965, 35). Die Feststellung läßt sich in gleicher Weise auf die Arbeit Freudenbergers an seinen sechs Aktenbänden übertragen. Der beste Dank an den verdienten Editor ist es, wenn die Wissenschaft das bereitgestellte Material eifrig benutzt und auswertet.

Klaus Ganzer

REMIGIUS BÄUMER (Hrsg.): *Reformatio Ecclesiae*. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1980. 989 S.

Remigius Bäumer, der erfahrene Herausgeber bedeutender Festschriften aus dem Bereich der Kirchengeschichte, hat nunmehr auch seinem Freund und Kollegen Erwin Iserloh die verdiente Festgabe zum 65. Geburtstag bereitet. Unter dem Titel „*Reformatio Ecclesiae*“ sind darin 57 „Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit“ enthalten. „*Reformata reformanda*“ war schon jene Festschrift benannt, die Iserloh und Konrad Repgen 1965 Hubert Jedin widmeten. Iserlohs Schriftenverzeichnis (356 Nrr.), das der Festgabe beigegeben ist, macht denn auch deutlich, in welchem hohem Maße seine Forschungen sich um die Reformation, um ihre Voraussetzungen und um die katholische Antwort auf das Reformationsgeschehen bemüht haben. Der Herausgeber hat gut daran getan, sich auf Beiträge zur kirchlichen Reform zu konzentrieren und dadurch darzutun, daß Reform ein durchgängiges Geschehen der gesamten Kirchengeschichte ist, obwohl sich kirchlicher Vollzug nicht allein auf Reform, etwa im Sinne der Rückkehrbemühungen zu einem guten Urzustand, reduzieren läßt.

Es fällt auf, daß von den 57 Beiträgen ein einziger der Papstgeschichte im engeren Sinn gewidmet ist. Wolfgang Reinhard hat nämlich über „*Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock*“ geschrieben, während Harald Zimmermann: „*Romkritik und Reform in Ebendorfers Papstchronik*“, ferner Ulrich Horst: „*Papst und Reform im 16. Jahrhundert. Die Lehr- und Rechtsgewalt des Papstes nach dem spanischen Theologen Juan de Celaya (ca. 1490–1558)*“ sowie Heribert Raab: „*Sincere et ingenue etsi cum Discretionē*“. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693) über eine Reform von Papsttum, Römischer Kurie und Reichsreform“ immerhin über zeitgenössische Reflexion zum Papsttum schreiben. Angesichts der Stellung Iserlohs unter den deutschen katholischen Kirchenhistorikern der Gegenwart darf man in diesem Band einen Reflex dessen vermuten, was

deutsche Kirchenhistoriker des Mittelalters und der Neuzeit heute beschäftigt. Dem Bereich der Konzilien- bzw. Synodengeschichte sind immerhin fünf Beiträge gewidmet. Hängt etwa das Defizit an Beiträgen zur Papstgeschichte wie übrigens auch die weitgehende Absenz von Deutschlands Kirchenhistorikern im Vatikanischen Archiv und in den römischen Bibliotheken mit einer von J. Delumeau (zit. Reinhard 779) behaupteten „conspiration du silence“ zusammen? Oder liegt die Ursache – wahrscheinlicher – in den veränderten Universitätsverhältnissen, die die Entscheidung für große Forschungsthemen mühsamer gemacht haben? Die römischen Arbeitsverhältnisse sind heute andererseits ungleich besser als in den Zeiten der Pionierleistungen auf dem Gebiet der Papstgeschichte.

Eine rühmliche Ausnahme macht in dieser Hinsicht W. Reinhard, der seit Jahren dem Papsttum und der Kurie der frühen Neuzeit und somit auch der Katholischen Reform in eigenen Studien nachgeht, bzw. seine Schüler zu entsprechenden Untersuchungen anregt. Sein Interesse gilt einem in der früheren Forschung vernachlässigten Aspekt, nämlich der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Papsttums und der Kurie, die allerdings ebenfalls nur *einen* Gesichtspunkt des vielgesichtigen Phänomens in den Blick nimmt und nun ihrerseits nicht zum alles erklärenden Betrachtungspunkt gewählt werden sollte. Reinhard resümiert: „Was [seit dem Reformpapsttum] geblieben ist, läßt sich vielleicht am besten als eine Schwerpunktverlagerung auf den geistlichen Bereich im Rahmen des im Ganzen unverändert erhaltenen Systems charakterisieren“ (795). Bildet nicht aber gerade die Verlagerung auf das Geistliche einen Erfolg der Reform? Es wäre dringend zu wünschen, daß sich neben Reinhard mit seinem zweifellos dringend notwendigen Ansatz einer Neubetrachtung des „Reformpapsttums“ auch andere Kirchenhistoriker dieses Phänomens neu annähmen, um so die ganze Fülle von Aspekten in die Betrachtung einzubringen.

Ich habe den einen Aufsatz herausgegriffen, um die Dringlichkeit des Neubeginns papst- und kuriengeschichtlicher Forschung anzudeuten. Die wertvolle Festschrift bietet aber auch darüber hinaus eine Fülle anregender und z. T. auch fesselnder Beiträge, die ihre Lektüre zum Gewinn und Genuß werden läßt. Dem Herausgeber ist bestens zu danken. Erwin Gatz

KARL HENGST: *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung* (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 2). – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1981. 425 S.

Die Bochumer Habilitationsschrift hat ein bisher ausstehendes Desiderat der deutschen Bildungsgeschichte zum Thema gewählt. In der Kirchen- und Profangeschichte, vor allem in der älteren polemisch-konfessionellen Darstellung, galt der Begriff „Jesuitenuniversität“ als hinreichend begründet, wenn Jesuiten im Lehrplan oder als Mitglieder einer Fakultät nachge-

wiesen werden konnten. Was in der Themenformulierung zunächst als Wortspiel erscheint, belegt der Vf. als qualitativen Unterschied. Jesuiten haben an Universitäten geistlicher (Trier, Mainz, Erfurt und Würzburg) wie auch weltlicher Landesfürsten (Ingolstadt, Freiburg/Breisgau und Heidelberg) Lehrstühle oder einzelne Fakultäten übernommen. Der traditionell stiftungsrechtliche Charakter der betreffenden Landesuniversitäten wurde davon aber nicht berührt. Dagegen bildeten eine ganz neue Gattung von Universitäten jene Hohen Schulen, deren Verwaltung und Selbstergänzungsrecht entweder völlig dem General der Gesellschaft Jesu oder aber in Jurisdiktionsteilung mit dem Ortsordinarius verbrieft wurden. Damit ist der Begriff „Jesuitenuniversität“ erstmals geklärt und eindeutig festgelegt. Als Jesuitenuniversität ersterer Art (sub cura tamen regimine et administrative) weist der Vf. Dillingen (durch Umwandlung), Paderborn und Molsheim (Neugründung) nach (vgl. dazu die erweiterte Darstellung: „Die Erzherzogliche Akademie Molsheim – Eine Universität der katholischen Reform. Zur Gründungsgeschichte einer Jesuitenuniversität.“ In: *Annuaire 1980, Numéro spécial du 4^e centenaire des Jésuites*, ed. par Société d’Histoire et d’Archéologie de Molsheim et Environs, Molsheim 1980, 31–53). Die Bischöfe von Bamberg und Osnabrück traten nur bedingt ihre Rechte an den Jesuitengeneral ab und ließen sich die Mitsprache an ihrer Jesuitenuniversität (sub episcopo una cum rectore) im Stiftungsbrief festschreiben.

Die vorgelegte Studie zeichnet sich in zweifacher Hinsicht aus: durch die gediegene Aufarbeitung weithin ungedruckten Quellenmaterials und durch die diszipliniert methodische Darstellung. Der Vf. hat neben den einschlägigen römischen Archiven eine beachtliche Anzahl von deutschen und ausländischen Staats-, Diözesan-, Stadt- und Ordensarchiven ausgewertet. Er vermag nicht nur die bisherigen Einzeldarstellungen von Universitäten zu korrigieren oder zu ergänzen. Es gelingt ihm, das System der Adaption des Jesuitenstudiums an die deutsche Universitätstradition in ihren Einzelheiten nachzuzeichnen. Dabei finden Vorgänge, wie etwa die Universitätsdiskussion um Münster 1622 bis 1648, erstmals überhaupt eine Darstellung. Ausgehend von einem Aufriß des Wissenschafts und Studienkonzepts, wie es sich aus der Verfassung der Gesellschaft Jesu erläutert, weist die Arbeit in chronologischer Reihung anhand u. a. von Schaubildern den gezielten Aufbau der Jesuitenstudien nach. Dankbar vermißt der kirchliche Leser den nicht selten in Studien zur Bildungsgeschichte anachronistisch verwendeten Fachjargon. Die übersichtliche Gliederung und die flüssige sprachliche Darstellung empfehlen die Studie über die Fachgelehrten der Bildungs- oder Kirchengeschichte hinaus einem größeren Leserkreis. Der mit 34 Nummern gezählte Dokumentenanhang bringt erstmals im Druck die vollständigen Stiftungsbriefe der angesprochenen Universitäten und liefert damit eine Basis für weitere vergleichende Studien zur Universitäts- und Bildungsgeschichte. In Universitäts-, Seminar- und Ordensbibliotheken schließt diese Arbeit eine seit langem beklagte Lücke. Hans Jürgen Brandt

Eingegangene Bücher

L. F. Alarco, Jesus ante la muerte (Lima-Perù: Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1981) XII, 723 S.

W. Baier, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der VITA CHRISTI des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie (= *Analecta Cartusiana* 44) (Salzburg: Institut für englische Sprache und Literatur Universität Salzburg 1977) 3 Bde.

M. Buschkühl, Die irische, schottische und römische Frage. Disreaelis Schlüsselroman „Lo-thair“ (1870) (= Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 11) (St. Ottilien: EOS-Verlag 1980) XXXIX, 239 S.

Constantinus Imperator VII, Vom Bauernhof auf den Kaiserthron. Leben des Kaisers Basileios I., des Begründers der Makedonischen Dynastie, beschrieben von seinem Enkel, dem Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogenetos, übers., eingl. und erkl. von *L. Breyer* (= Byzantinische Geschichtsschreiber 14) (Graz u. a.: Styria-Verlag 1981) 191 S., 1 geogr. Karte.

Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche (Bologna: Edizioni Dehonianne 1980) vol. 1, fasc. 1, 272 S.

Der Christ und die Geschichte seiner Kirche. Beiträge aus Erwachsenenbildung und rheinischer Kirchengeschichte, hrsg. von *H. H. Henrix* und *H. D. Rauch* (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 9) (Aachen: Einhard-Verlag 1978) 348 S.

Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 aus armenischer Sicht. Drei Elegien von Abraham von Ankyra, Arak'el von Bitlis und Eremia Dpir Kömürçian. Ein Kolophon des Bischofs Dawit' von Xarberd. Übers., eingl. und erkl. von *M. K. Krikorian* und *W. Seibt* (= Byzantinische Geschichtsschreiber 13) (Graz u. a.: Styria-Verlag 1981) 117 S.

Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von *F. Diekamp*. 2. Aufl. mit Korrekturen und Nachträgen von *B. Phanourgakis*, hrsg. von *E. Chrysos* (Münster: Aschendorff 1981) XCI, 389 S., 2 Faks.

J. Eck, Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525–1543). Mit Zusätzen von *T. Smeling* O. P. (1529, 1532). Hrsg. von *P. Fraenkel* in Verbindung mit dem Institut d'histoire de la réformation Genf (= *Corpus Catholicorum* 34) (Münster: Aschendorff 1979) 139*, 467 S.

J. Eck, Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von *E. Iserlob* (= *Corpus Catholicorum* 35) (Münster: Aschendorff 1980) VIII, 114 S.

R. Grulich, Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V., Neue Folge 7) (Königstein/Ts. 1981) 232 S., 11 Taf., 9 Faks.

U. v. Hehl, Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 23) (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1977) XXX, 269 S.

G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom. Unter Verwendung neuer Aufnahmen von *F. X. Bartl* (= Bilderhefte des Deutschen Archäologischen Instituts Rom 7) (Tübingen: Ernst Wasmuth 1980) 166 S., 80 Taf.

G. Krinetzki, Bibelhebräisch. Eine Einführung in seine grammatischen Charakteristika und seine theologisch relevanten Begriffe (= Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie 2) (Passau: Universitätsverlag 1981) 209 S.

M. Kunzler, Die Eucharistie-theologie des Hadamer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistie-theologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts (= Reformation-geschichtliche Studien und Texte 119) (Münster: Aschendorff 1981) XXV, 272 S.

A. Lapôte, Etudes sur la papauté au IX^e siècle. Avant-propos de *A. Vauchez*, introductions de *P. Drouleux* et *G. Arnaldi* (Turin: Bottega d'Erasmus 1978) 2 Bde.

M. Liebmann, Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben und seinem Wirken bis zum Augsburg-er Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften (= Reformation-geschichtliche Studien und Texte 117) (Münster: Aschendorff 1980) XVI, 479 S.

K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (= Regensburger Studien zur Theologie 23) (Frankfurt/Main-Bern: Peter D. Lang 1980) V, 350 S.

F. Prinz, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas (München: C. H. Beck 1980) 118 S.

M. Puzicha, Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25, 35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche (= Münsterische Beiträge zur Theologie 47) (Münster: Aschendorff 1980) XII, 200 S.

F. Rottstock, Studien zu den Nuntiat-urberichten aus dem Reich in der zweiten Hälfte des sech-zehnten Jahrhunderts. Nuntien und Legaten in ihrem Verhältnis zu Kurie, Kaiser und Reichs-fürsten (München: Minerva 1980) XLII, 312 S.

F. Schröger, Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christ-lichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert (= Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie 1) (Passau: Universitätsverlag 1981) XII, 267 S.

D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts (= Miscellanea Byzantina Monacensia 25) (München: Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität 1980) X, 306 S.

Tertullian, Über die Seele. Über die Seele (De anima), Das Zeugnis der Seele (De testimonio animae), Vom Ursprung der Seele (De censu animae). Eingel., übers. und erl. von *J. H. Was-zink* (Zürich-München: Artemis-Verlag 1980) 317 S.

A. Vagedes, Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. (= Paderborner Theologische Studien 11) (Paderborn u. a.: F. Schöningh 1981) 2 Bde.

J. B. Valero, Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones (= Publica-ciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Serie I, Estudios 18, Teología I 11) (Mad-rid: UPCM 1980) 400 S.

Word of Spirit. A monastic review. Nr. 1: In honor of Saint Basil the Great + 379 (Still River: St. Bede's Publications 1979) XII, 195 S.

Zur Malerei im vorderen Kammerteil des Clodius-Hermes-Grabes unter S. Sebastiano, Rom¹

Von KLAUS-DIETER DORSCH

Herrn Prof. Dr. L. Budde zum 70sten Geburtstag

Bereits 1923 wurde von dem Ausgräber G. Mancini die Umwandlung des Clodius-Hermes-Grabes von einem Columbarium in eine Grabanlage mit Körperbestattung und die gleichzeitige malerische Ausgestaltung in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. angesetzt². In weiteren Publikationen, die sich mit diesem Grab beschäftigen, findet sich vielfach die Meinung, die Malerei der vorderen Grabkammer sei im wesentlichen um 160 n. Chr., am Gewölbe im rückwärtigen Raumteil jedoch später entstanden³. F. Wirth wies außerdem darauf hin, daß über dem rechten Arcosol im vorderen Kammerteil zu verschiedenen Zeiten Malerei angebracht worden sei⁴. Erst in jüngster Zeit hat J. Fink darauf aufmerksam gemacht, daß Anlage und Ausmalung der Lünette des linken Arcosols später, wohl erst im 3. Jahrhundert n. Chr., erfolgt seien⁵. Die hier vorgelegte Untersuchung will, ausgehend von einer detaillierten Beschreibung der Malereien, die zeitliche Abfolge der malerischen Ausgestaltung des Grabes zu klären versuchen.

Das Grab des Marcus Clodius Hermes⁶, heute unterirdisch unter der Basilika S. Sebastiano gelegen und mit der gleichnamigen Katakombe durch einen modernen Gang verbunden, besaß in der Antike ebenso wie zwei angrenzende Grabanlagen eine oberirdische Ziegelfassade vor einem Steilhang, in den die Kammern eingearbeitet sind. Das Grab besteht im Innern aus zwei übereinander gelegenen Räumen, in denen jeweils ältere Aschenbestattungen und spätere Körperbestattungen gefunden wurden⁷. Der untere Grabraum besitzt keine Malereien. Der obere Raum, der durch eine Tür in der Ziegelfassade und über zwei abwärts führende Stufen zugänglich ist, gliedert sich durch verschieden hohe Segmentgewölbe und zusätzlich durch die unterschiedliche Breite in zwei Raumteile⁸.

Die linke Wandseite des vorderen Raumteiles wird beherrscht von der großartigen Darstellung zweier antithetisch um ein Glasgefäß angeordneter Vögel (Abb. 1/2)⁹. Links sieht man einen grünen, leicht bläulich angehauchten sittich- oder papageienartigen Vogel, dessen Gefieder an Hals und Flügeln rötlich abgesetzt ist¹⁰. Ein kräftig roter Schnabel und gelbbraune Füße vervollständigen die exotische Farbigkeit des Vogels¹¹. Der Boden ist durch zartgrüne Farbtöne angedeutet, die in die imaginäre Tiefe des Bildes hinein immer heller werden¹². In diese Zone des allmählich verschwin-

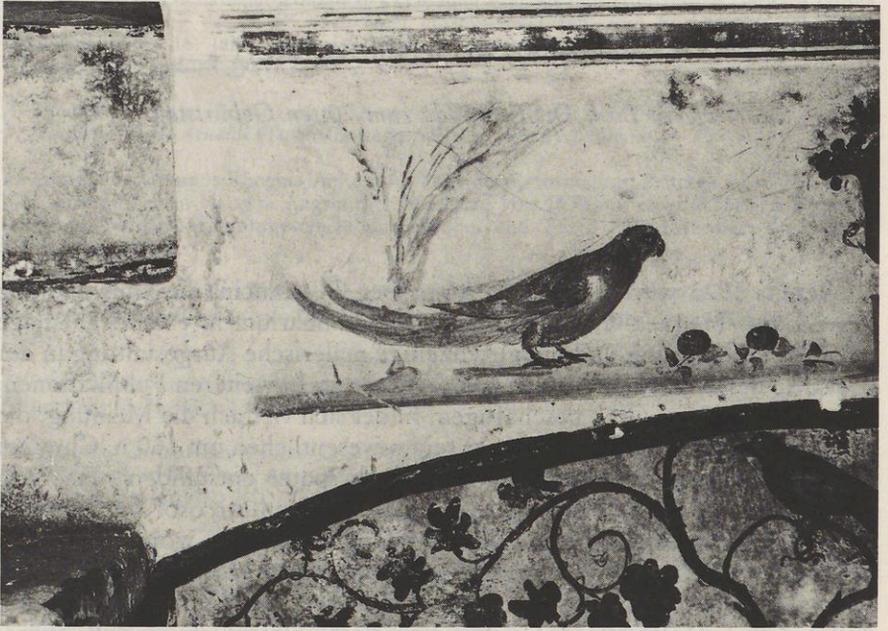


Abb. 1

Photo: Dorsch/Zachmann

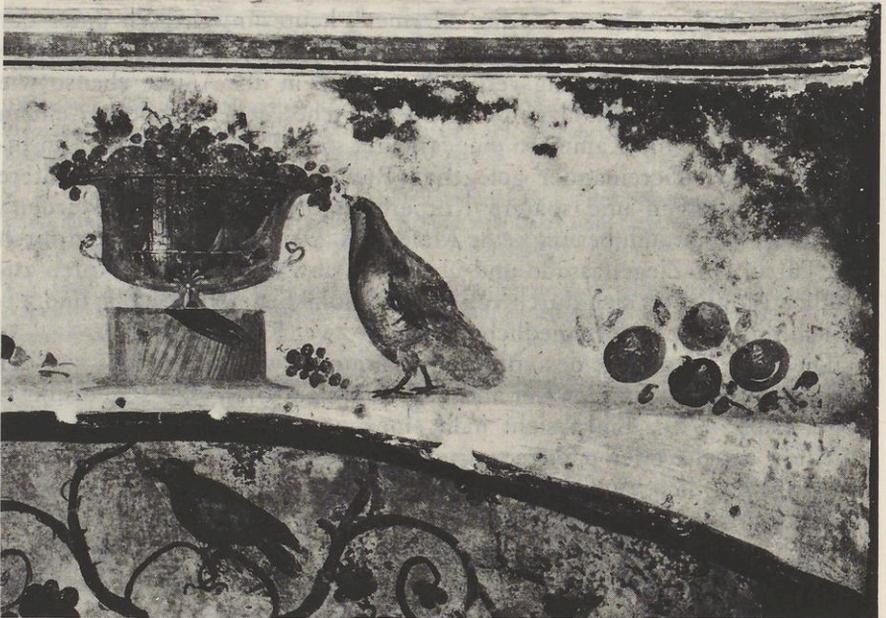


Abb. 2

Photo: Dorsch/Zachmann

denden Grundes sind die Füße des Vogels gesetzt; dort geben zwei relativ kurze Striche nach links¹³ in gelbbraunem Farbton, nur etwas heller als an den Beinen des Papageies, den Schatten des Tieres an.

Auf der anderen Seite des Bildstreifens nähert sich, von rechts kommend, ein Rebhuhn einem aus der Bildmitte ein wenig nach rechts gerückten Fruchtgefäß¹⁴. Mit erhobenem Kopf reckt sich das Tier nach Trauben, die über den Rand des Gefäßes ragen. Das Gefieder ist mit feinen Farbnuancen wiedergegeben, die von Gelb über dunkles Gelbgrün und Braun bis zu einem leicht violetten Rotbraun reichen¹⁵. Beine und Schnabel sind rot hervorgehoben. Auch bei diesem Vogel ist ein Schatten angedeutet, der jedoch im Gegensatz zu dem des Papageies nach rechts fällt und zwischen Füßen und Schwanz des Rebhuhns zu sehen ist. Solche entgegengesetzt verlaufenden Schatten und der damit nicht einheitlich angenommene Lichteinfall sind ein auch in der römischen Mosaikkunst oft zu beobachtender Fehler¹⁶, der dort wie hier in der Grabmalerei auf das Zusammenfügen verschiedener, ursprünglich nicht zusammengehöriger Einzelbildvorlagen zu einem Gesamtbild zurückzuführen ist¹⁷. Die Glanzpunkte, die das Licht auf dem Gefieder der beiden Vögel hervorruft, passen zu dem jeweiligen Schattenwurf.

Das Fruchtgefäß erinnert in seiner Form an einen niedrigen Krater. Es steht erhöht auf einem rotbraunen Sockel, den man sich – nach den leicht von der Senkrechten abweichenden Pinselstrichen und den Farbschattierungen zu urteilen – rund zu denken hat¹⁸. Auf diesen Sockel, von dem nur die seitliche Rundung wiedergegeben ist, fällt der Schatten, obwohl das Licht nach den Reflexen auf dem mit Früchten gefüllten Gefäß von *vorne* links kommt. Hierin liegt ein weiterer Fehler des Malers, denn selbst bei einem Lichteinfall von *hinten* links könnte ein Schatten, wie er hier gemalt ist, nur bei einem wesentlich weiter über den Sockel hinausragenden Gefäß entstehen. Am ehesten wäre ein solcher Schatten auf einer horizontalen Fläche denkbar. Da aber auch bei dieser Annahme Licht und Schatten nicht zueinander passen und da andererseits der Sockel eindeutig von der Seite gezeigt ist, ist die Zeichnung nicht so naturgetreu, wie sie in der Gesamtkomposition wirkt¹⁹.

Der Glaskrater, dessen Durchsichtigkeit in hervorragender Weise angedeutet ist²⁰, besitzt einen niedrigen Fuß. Die darüber befindliche Ornamentik soll wohl einen den Ansatz der Gefäßwölbung umfassenden Strahlenkranz darstellen²¹. Verschnörkelt geformte Glasgriffe setzen noch im Bereich der unteren Wölbungszone an²². Diese wird durch einen aufgesetzten Glasfaden begrenzt. Weiter oben wölbt sich die Gefäßwand zu einer Lippe heraus. Erneut muß hier die Kritik am Maler ansetzen: Die Lippe ist rechts und links unterschiedlich gebildet; zudem macht der Reflex des Lichtes, obwohl es nicht auf die Mitte des Gefäßes auftrifft, die Wölbung der Lippe nicht mit²³. Außergewöhnlich wirkungsvoll ist dagegen die Wiedergabe des Lichtreflexes am Gefäßbauch, zumal an der Stelle des aufgesetzten Glasfa-

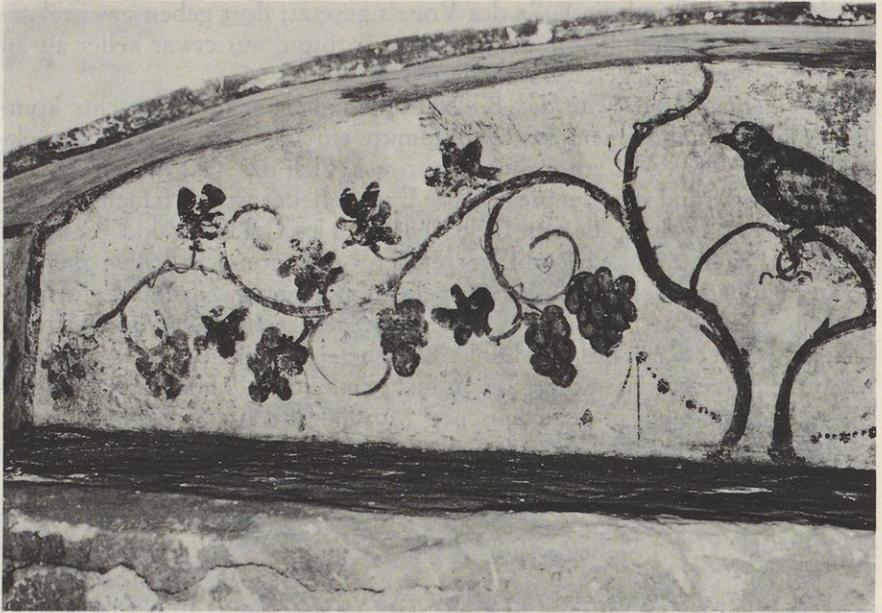


Abb. 3

Photo: Dorsch/Zachmann



Abb. 4

Photo: Dorsch/Zachmann

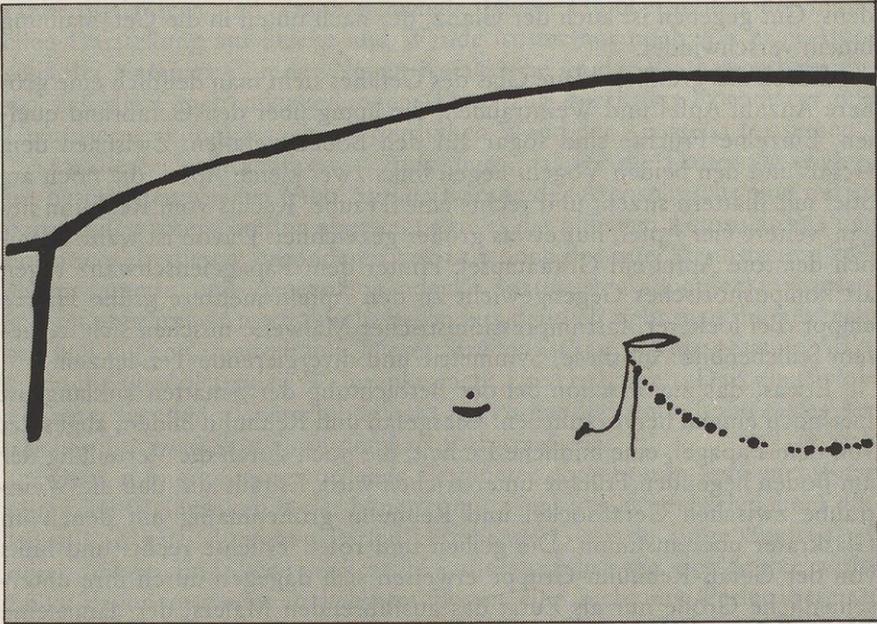
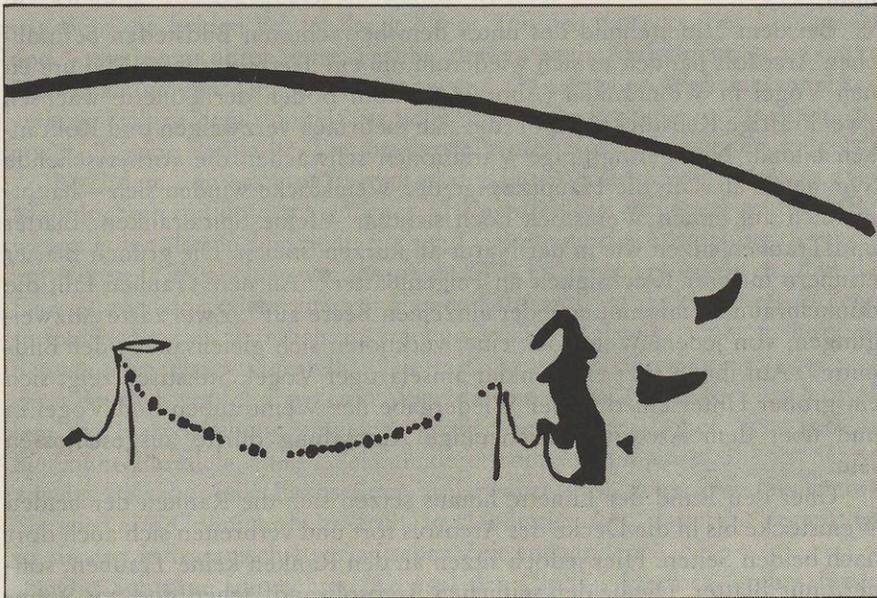


Abb. 5

Vorlage: Dorsch



dens. Gut gegeben ist auch der Glanz, der nach unten in die Gefäßlaibung hinein verschwindet.

Durch das grünlich-blaue Glas des Gefäßes sieht man deutlich eine größere Anzahl Äpfel und Weintrauben, die üppig über den Gefäßrand quellen. Einzelne Früchte sind sogar auf den Boden gefallen. Zwischen dem Gefäß und den beiden Vögeln liegen links zwei kleine Äpfel, die noch am Stiel mit Blättern sitzen, und rechts eine Traube. Rechts vom Rebhuhn liegen weitere vier Äpfel, nur etwas größer gezeichnet. Davon ist wahrscheinlich der rote Apfel ein Granatapfel. Hinter dem Papageienschwanz ragen als kompositorisches Gegengewicht zu den Äpfeln mehrere grüne Halme empor. Bei lockerer, fast impressionistischer Malweise mischen sich in diesem Stillebenbild Antithese, Symmetrie und divergierende Tendenzen.

Etwas, das zuvor schon bei der Betrachtung der Schatten anklang, ist hier noch einmal hervorzuheben: Glasgefäß und Rebhuhn bilden, abgesetzt von dem Papagei, eine bildliche Einheit, die noch durch die Verteilung der am Boden liegenden Früchte unterstrichen wird. Es fällt auf, daß die Weintraube zwischen Gefäßsockel und Rebhuhn größtmäßig mit denen im Glaskrater übereinstimmt. Die gelben und roten Früchte rechts und links von der Gefäß-Rebhuhn-Gruppe erweisen sich dagegen durch ihre unterschiedliche Größe nur als Zutat des ausführenden Malers, der damit eine Überbrückung zu dem Papagei links bzw. ein Gegengewicht zu den grünen Halmen hinter diesem schaffen wollte. Gerade die Halme gehören kompositorisch nur zu dem Papageienbild und zeigen, daß diese Darstellung aus einer anderen Mustervorlage als das Fruchtstilleben mit Rebhuhn stammen muß.

Bei dem Lünettenbild des unter dem betrachteten Bildsteifen befindlichen Arcosols handelt es sich wiederum um ein Tierbild, dieses Mal um einen Vogel in Weinranken (Abb. 3/4). Vom Boden der Lünette wachsen zwei kräftige Rebstöcke empor, die sich mehrfach verzweigen und Rollranken bilden. Nur geringfügige Variationen schwächen die vorherrschende Symmetrie ab. Um die Hauptzweige der Weinstöcke winden sich – hauptsächlich am linken Weinstock noch sichtbar – feine Spiralranken; Blätter und Trauben sitzen wie in der Natur an kurzen Stielen. Die grünen Blätter erinnern in ihrer Klecksigkeit an Feigenblätter²⁴. An den Trauben fällt die dunkelbraune Umrahmung jeder einzelnen Beere auf²⁵. Zwei zarte Abzweigungen, von jedem Weinstock eine, verknotten sich gleichsam in der Bildmitte²⁶. Auf ihnen sitzt ein dunkler amselartiger Vogel. Stilistisch zeigt sich ein großer Unterschied in der Wiedergabe der Weintrauben und Vögel in und über dem Arcosol. Gleichzeitige Ausmalung dürfte ausgeschlossen sein.

Über den Rand der Lünette hinaus setzen sich die Ranken der beiden Weinstöcke bis in die Decke des Arcosols fort und verbreiten sich auch dort nach beiden Seiten. Hier jedoch sitzen an den Ranken keine Trauben, sondern nur Blätter. Die beiden seitlichen Arcosolwandflächen sind mit Wein-

rankenausläufern und Trauben bemalt. Dieses Hinübergreifen der bildlichen Darstellung auf Decke und Wände ist mir nur noch von zwei Arcosolia der Kammer C in der Neuen Katakombe an der Via Latina bekannt, wo sich die Lünettendarstellungen (Durchzug durch das Rote Meer und Lazaruserweckung) jeweils auf der linken Wand der Arcosolia fortsetzen²⁷.

An dieser Stelle muß etwas Auffälliges, das für die Datierung wichtig ist, besprochen werden (Abb. 5). Die Kanten der Arcosolnische sind mit einem breiten roten Streifen abgesetzt, wie es der üblichen Arcosolausmalung entspricht. In diesem besonderen Fall ist jedoch der rote Trennstreifen zwischen Lünette und Arcosolbogendecke später weiß überdeckt worden, scheint aber immer noch durch. Besonders deutlich sieht man ihn am rechten und linken Lünettenrand. Dieser Streifen ist mit der die gesamte Arcosolnische überziehenden Weinranke nicht zu vereinbaren. Daß gleichwohl ein roter Streifen, der nur überdeckt ist, vorhanden war, ist ein erstes Anzeichen für zwei Stadien in der Arcosolausmalung.

Dem aufmerksam gewordenen Betrachter entgeht nun auch nicht, daß unter den Weinranken in der Lünettenmitte eine aus abwechselnd einer dickeren und zwei dünneren Perlen bestehende Girlande aufgehängt ist, an deren linkem Ende eine senkrechte Linie zunächst wie eine Stütze wirkt. Links davon erscheint in leichtem Bogen eine nicht mit Perlen besetzte Schnur, die offensichtlich mit der weißen Grundierungsfarbe des Weinrankengemäldes übertüncht wurde. Auf der rechten Bildseite sieht man die ebenfalls übertünchte „Stütze“ der Perlenschnur unter einem Weinblatt. Auch hier erscheint eine feine glatte Schnur, die in zweifacher Bogenschwingung wiedergegeben ist. Gerafft wird sie von dem Fuß eines Vogels, von dem die beiden Beine, der größere Teil des Körpers, der Halsansatz und – getrennt durch eine Traube der zweiten Malschicht – auch der Schwanz und ein Flügel erkennbar sind. Mit großer Wahrscheinlichkeit verbirgt sich in dem dunkel- bis hellbraunen Fleck weiter rechts oben, der nur z. T. eine verblaßte Traube darstellt, der Rest des zweiten Flügels²⁸.

Nachdem nun erkannt ist, daß in der Lünette des linken Arcosols zwei Malschichten mit unterschiedlicher Themenstellung vorliegen, muß zur Bewertung der älteren fragmentarischen Darstellung die Ausmalung des rechten Arcosols verglichen werden (Abb. 6)²⁹. Es zeigt sich sogleich, daß die Darstellung dort dem ursprünglichen Zustand im linken Arcosol entspricht³⁰. Es sind nämlich in schwungvoller Malweise zwei gelbbraune Schwäne im Flug dargestellt. Die fast monochrom gemalten Vögel weichen deutlich von den anderen Vogeldarstellungen des Grabes ab. Vor allem die Hervorhebung einzelner großer Federn des linken Schwanes ist hier ohne Parallele. Eine Deckenmalerei vom Agro Verano, die im Magazin des Palazzo delle Esposizione aufbewahrt wird, zeigt dasselbe Thema. Sie wird von Colini wohl zu früh, in claudische Zeit, datiert³¹. Vermutlich ist sie erst in trajanisch-hadrianischer Zeit entstanden.

Die Schwäne im rechten Arcosol des Clodius-Hermes-Grabes fassen



Abb. 6

Photo: Dorsch/Zachmann

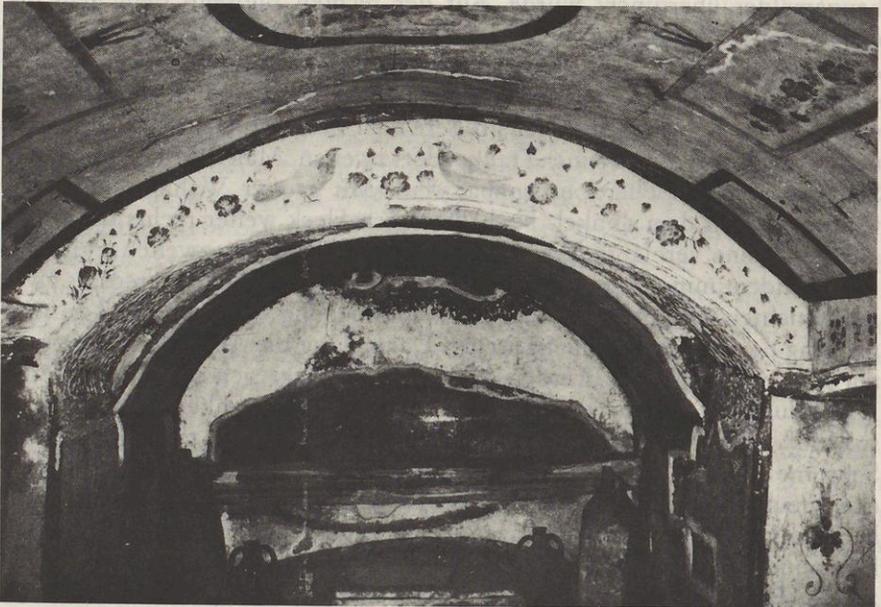


Abb. 7

Photo: Dorsch/Zachmann

mit ihren Schnäbeln die Enden einer ebensolchen Perlengirlande, wie sie deutlich im anderen Arcosol erkannt wurde. Hier sind die Bänder mit frei herabhängenden Enden (die „Stützen“ im linken Arcosol) besser erhalten. Sie werden vom Schnabel und von den Füßen der Schwäne in zweifacher Schwingung gefaßt. Verknüpft sind sie vor den Schwanenschnäbeln in einer großen Schlaufe mit der Perlengirlande. Eine solche Schlaufe zeichnet sich andeutungsweise auch in der linken Arcosollünette am linken Perlenschnurende ab. Es liegt nahe, in dem Vogel rechts von der fragmentarischen Perlenschnur ebenfalls einen Schwan zu ergänzen. Von seinem Gegenüber links der Girlande ist nur ein Fuß sichtbar, Teile des Körpers zeichnen sich jedoch im weißen Grund unterhalb der zweiten, kleineren Traube als dunkler Schatten ab. Vielleicht gehören auch Farbspuren unterhalb des anschließenden Weinblattes zu ihm (Schwanz?).

Der besser erhaltene Schwan im linken Arcosol scheint auf dem unteren Rand des Lünettenbildes zu stehen. Das entspricht nicht dem ursprünglichen Zustand, da die Bank und das unter ihr befindliche Grab später eingefügt sind. Unter der Abdeckung dieses Grabes sind nämlich Reste der ehemals bis zum Boden reichenden Wandmalerei zu sehen. Sie zeigen den weißen Grund, wie er im rechten Arcosol unter den fliegenden Schwänen in größerem Umfang erhalten ist, gehören also zur älteren Schicht. Die Anlage der Bank und der Weinrankenmalerei im linken Arcosol dürften gleichzeitig sein und sich gegenseitig bedingen³². Die im rechten Arcosol unter der Schwanenmalerei aufgestellten Ziegel deuten auch hier auf die spätere Einrichtung eines Bankgrabes hin³³.

Auf Grund des Befundes von zwei Malschichten in der linken Arcosolnische muß die Frage nach der Datierung erneut gestellt werden. Folgende Ergebnisse lassen sich bisher festhalten:

- 1) In einer ersten Phase wurde die linke Arcosollünette, die bis zum Boden reichte, mit einer Vogel-Girlanden-Malerei versehen. Hierzu gehörte auch die Rahmung der Arcosolnische an allen Kanten mit breiten roten Farbstreifen.
- 2) In einer zweiten Phase wurde die möglicherweise schadhafte³⁴, vor allem aber durch das Bankgrab verkürzte Lünettenmalerei weiß über-tüncht und die Weinrankendarstellung mit Vogel angebracht. Diese bezog die gesamte verkleinerte Nische mit allen vier Flächen ein.
- 3) Vor allem in der rechten Hälfte hat die weiße Grundierung der zweiten Malschicht in neuerer Zeit stark gelitten; die ursprüngliche Malerei kommt wieder zum Vorschein³⁵.
- 4) Es ist sicher, daß die ältere Malschicht der linken Lünette mit der einzigen des rechten Arcosols gleichzeitig entstanden ist³⁶.

Bevor das Verhältnis der linken Lünettenmalerei zum Papageienbild geklärt werden kann (s. u. S. 161), müssen die weiteren Malereien der vorderen Grabkammer besprochen werden. Trotz der ursprünglich gleichartigen Ausmalung der Arcosollünetten links wie rechts ist über dem rechten Arco-

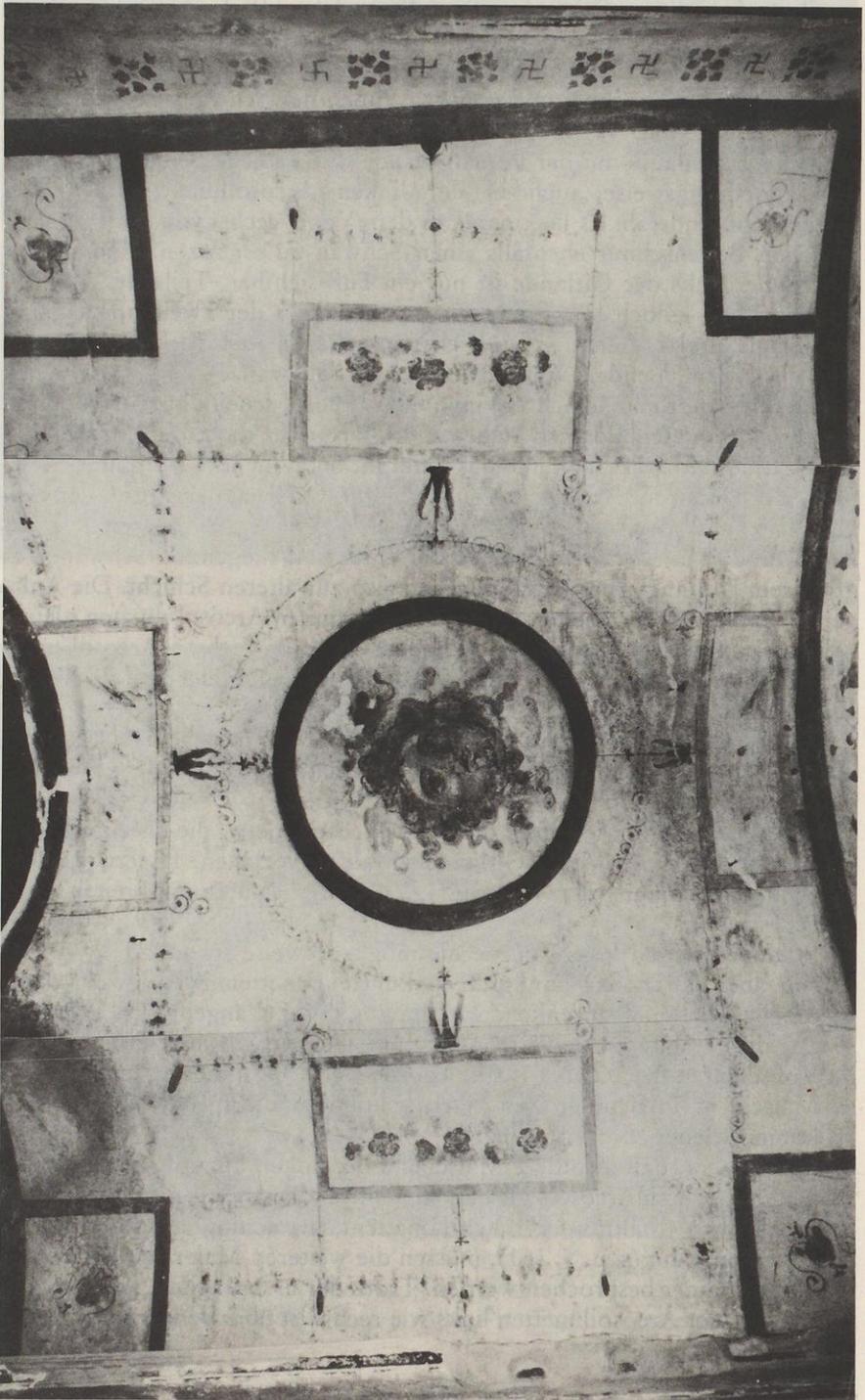


Photo: Dorsch/Zachmann

Abb. 8

sol (Abb. 6) kein Gegenstück zu der Darstellung mit Papagei, Rebhuhn und Glasgefäß zu sehen. Vielmehr zeigt diese Wandfläche über den weißen Grund verstreute Rosenblüten, die an Stielen mit Blättern sitzen. Hinzu kommen drei aus Rosenblütenblättern geflochtene Girlanden, die mit zwei bzw. drei vollständigen großen Blüten verziert sind³⁷. Bei schräger Beleuchtung der Wandflächen heben sich, was bisher nicht beobachtet wurde, schwach eingetiefte Kerben ab, die unter oder neben den größeren Blüten gehäuft auftreten. Es handelt sich um eine Art Vorzeichnung ohne Farbe, die von der weißen Grundierung überdeckt wird. Die malerische Ausführung ist eigenartigerweise nicht direkt auf diese Vorzeichnung gesetzt.

An dem schmalen senkrechten Wandstreifen, der zwischen den verschiedenen hohen Segmentgewölben über vorderem und hinterem Kammer teil vermittelt³⁸, finden sich die gleichen Rosenblüten und auch entsprechende Vorzeichnungen wieder (Abb. 7). Deshalb ist diese Malerei demselben Maler wie dem der Rosenmalerei über dem rechten Arcosol zuzuschreiben. Zwischen die Rosen sind – übrigens wiederum nicht genau in die Mitte des Bogenfeldes – zwei Tauben antithetisch eingefügt. Wie ihre roten Füße und Schnäbel vom Federkleid³⁹ farblich abgesetzt sind, erinnert an die Malweise bei Rebhuhn und Papagei. Auch die kleinen roten Federchen am Fußansatz sind ähnlich gestaltet. Das Taubenbogenfeld stellt somit das verbindende Element zwischen den Wandmalereien über den Arcosolia dar. Es können also kaum, wie man auf Grund der unterschiedlichen thematischen Gestaltung zunächst denkt, diese Malereien zu verschiedener Zeit entstanden sein. Auch ist das Bogenfeld nicht nachträglich umgestaltet worden. Da die Grundierung keinen Bruch aufweist, sind die Tauben sicher gleichzeitig mit den Rosen gemalt. Auf der linken Wand beim Tierstilleben gibt es andererseits keine ähnlichen Vorzeichnungen wie rechts oder im Bogenfeld⁴⁰. Das Tierstilleben überdeckt also nicht etwa eine Rosenmalerei. Somit lassen sich die besprochenen Wandflächen eindeutig derselben Phase zuschreiben.

Die bereits bekannten Rosen mit ihren Vorzeichnungen treten auch an der Decke links und rechts des beherrschenden Medusenhauptes auf (Abb. 9). Da an der Decke wie bei beiden Rosenwänden keine Anzeichen für eine nachträgliche Veränderung der Bemalung sprechen, sind diese drei Stellen von demselben Maler ausgeführt.

Die rot gerahmte Decke (Abb. 8)⁴¹ ist durch feine Ritzlinien in 6 x 8 Kassetten eingeteilt. Der Radius des kreisrunden Mittelbildfeldes beträgt ca. eine Kassettenlänge; vier rechteckige Bildfelder in den kurzen Achsen besitzen das Seitenverhältnis 1 : 2 (die kürzere Seite entspricht einer Kassettenlänge), während die quadratischen Felder in den Ecken ungefähr die Fläche einer Kasette einnehmen. Diese Eckfelder und das runde Mittelfeld sind von einem breiten rotbraunen Streifen gerahmt, die vier langrechteckigen Felder von einem breiten graublauen Streifen. Von der Mitte der Decke ist mit dem Zirkel bei einem Radius von $1\frac{1}{2}$ facher Kassettenlänge ein

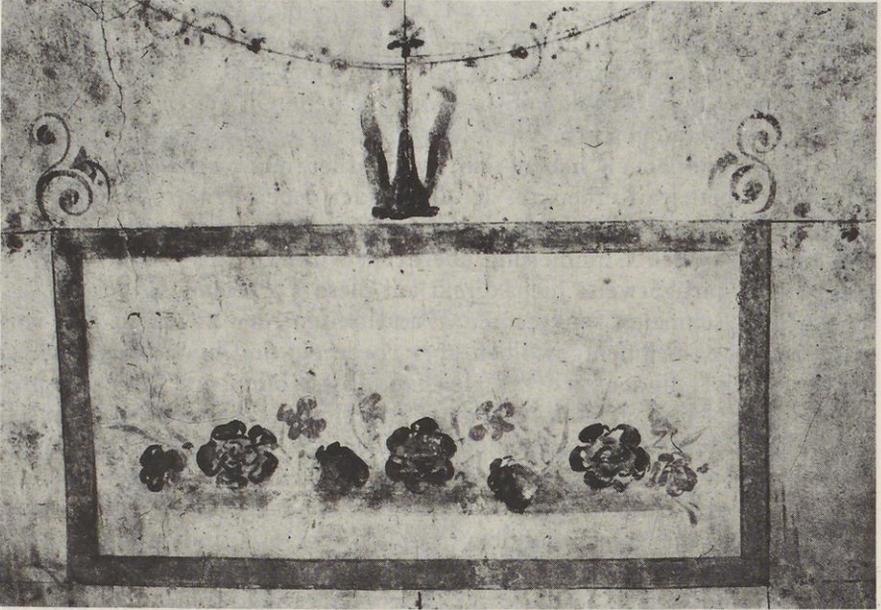


Abb. 9

Photo: Dorsch/Zachmann

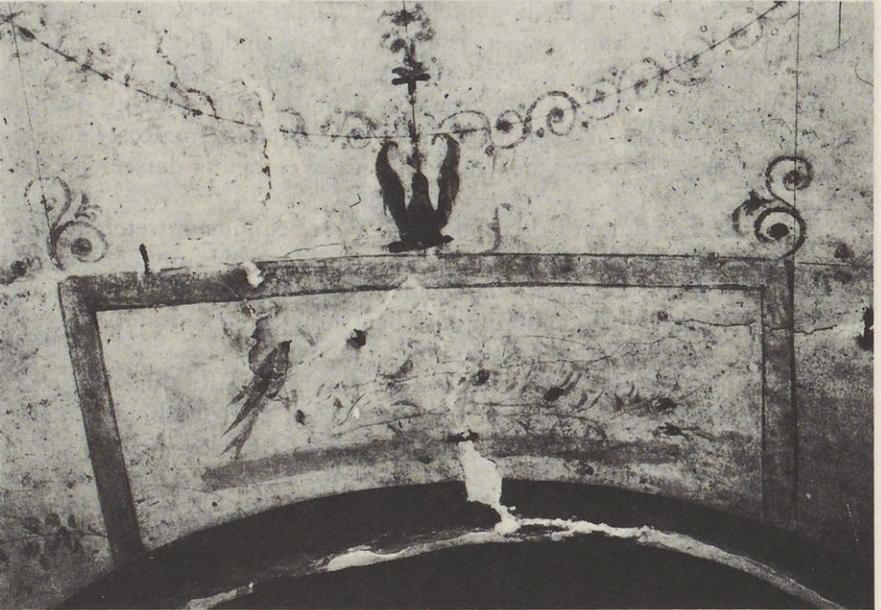


Abb. 10

Photo: Dorsch/Zachmann

weiterer Kreis eingeritzt, um den sich in grüner Farbe eine vegetabilische Ranke windet. Ähnliche Ranken und auch solche aus zarten Blütenzweigen verbinden die rechteckigen Bildfelder miteinander. Meist folgen sie der kassettenartigen Vorzeichnung. An betonten Stellen, in der Diagonalen über den Eckquadraten und unter den Ecken der schon genannten Blütenfelder, hängen rotbraune Blütengirlanden mit Bändern und Anhängern. Zwischen den vier langrechteckigen Bildfeldern und dem Rankenkreis vermitteln sehr schematisch und reduziert gemalte Protomen von Flügelpferden (Abb. 10)⁴². Darüber verbinden kurze Blütenranken den Rollrankenkreis mit der breiten roten Umrahmung des runden Mittelbildfeldes.

Das die Deckenmitte einnehmende volle Medusenhaupt ist von Wirth⁴³ ausführlich beschrieben worden. Deshalb sei hier nur noch auf die Lichtreflexe über dem rechten Auge, auf der rechten Wange und am Kinn hingewiesen, die diesen Kopf stilistisch mit dem Papageien-Rebhuhn-Bild verbinden. Es scheint, daß hier dieselbe ausführende Hand festzustellen ist. Auch bei den Tauben des Bogenfeldes über dem Durchgang zur hinteren Kammer sind auf den Flügeln Reste ähnlicher Lichtreflexe zu sehen.

Die vier graublau gerahmten Rechteckfelder der Decke sind paarweise mit dem gleichen Motiv ausgemalt. Links und rechts der Medusa liegen blaue, gelbe und vor allem große rote Blüten (Rosen) auf hellgrünem Grund, der an das Papageienbild erinnert (Abb. 9). Dünne grüne Stiele und Blätter füllen die Fläche zwischen den Blüten. In den beiden anderen Feldern, die direkt an den breiten roten Randstreifen der Decke anstoßen, sitzen Schwalben auf zarten Rosenzweigen mit roten Knospen, wieder auf grünem Grund (Abb. 10). Während die langrechteckigen Felder die kurzen Achsen der Decke betonen, lenken die quadratischen rot gerahmten Eckfelder den Blick in die Diagonale (Abb. 13). In ihnen sind, weniger gut erhalten, Löwenköpfe diagonal ausgerichtet. Dekorativ werden sie von stilisierten Kelchen, Blättern und S-förmigen Ranken gerahmt.

An diese Löwenköpfe schließt sich ein weiterer auf der – von innen gesehen – rechten Türwand an (Abb. 12). Auch er wird von zarten S-förmigen Ranken seitlich gerahmt. Nach oben und unten wachsen fleischige doppelstöckige Blattkelche aus ihm heraus⁴⁴. Unter dieser Darstellung befindet sich ein kleiner Sockel mit vorspringender Abschlußplatte, der wohl zum Absetzen von Tonlampen diente. Seine Seiten sind verputzt, manche auch rot gerahmt. Eine rot-grüne Ranke zierte die zum Grabinneren gerichtete Seite.

Das gegenüberliegende Wandstück, das dadurch entsteht, daß die hintere Kammer schmaler ist, besitzt keinen malerischen Schmuck. Sein Pendant rechts (über der Treppe zum Untergeschoß) ist vegetabilisch verziert (Abb. 14)⁴⁵. Aus einem gelben, rot gerandeten Blatt, das von grünen Ranken seitlich begrenzt wird, wächst wiederum ein doppelstöckiger Blattkelch empor. Kleine grüne Blätter hängen von dem mittleren gelben Blattlappen nach unten. Kelch und Ranken weisen große Ähnlichkeit mit denen an der Tür-

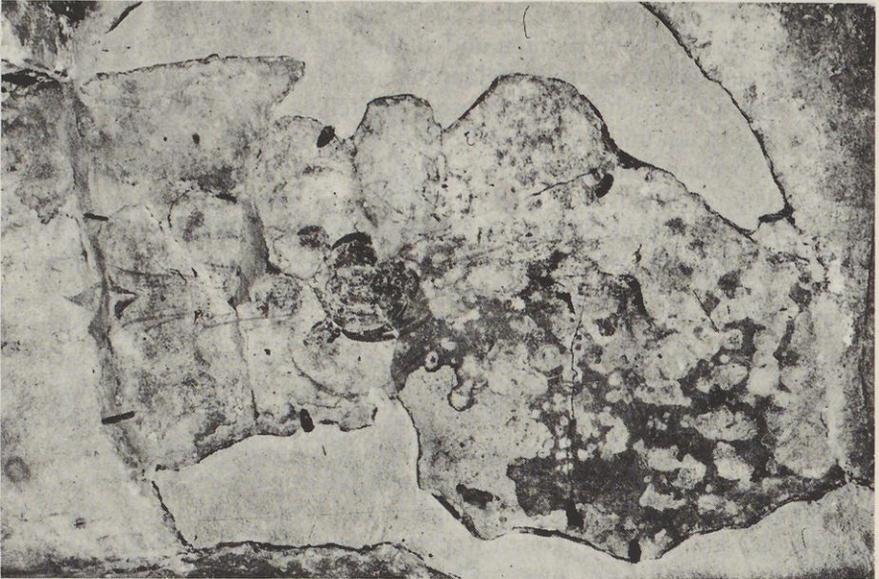


Abb. 11
Photo:
Dorsch/
Zach-
mann

Abb. 12
Photo:
Dorsch/
Zach-
mann

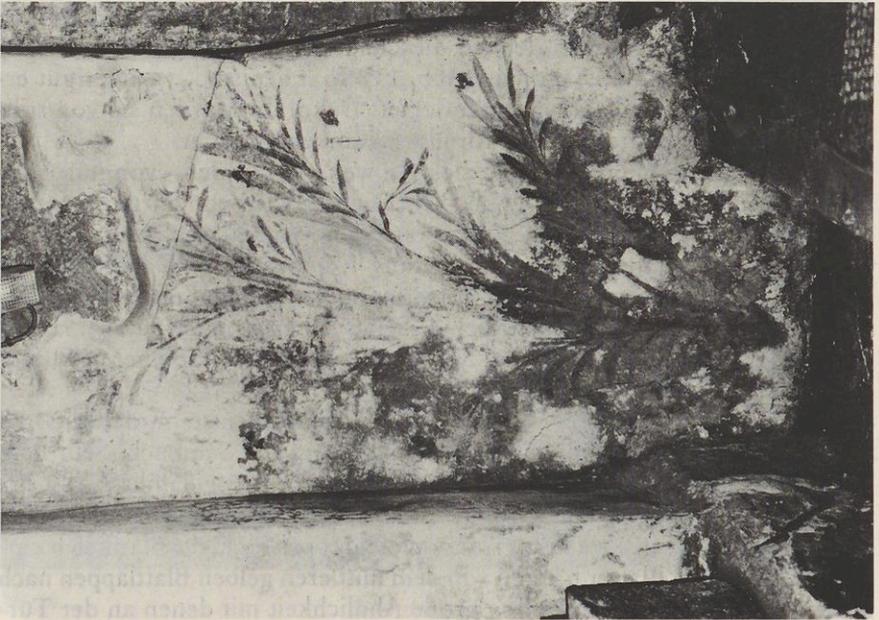




Abb. 14
Photo:
Dorsch/
Zach-
mann

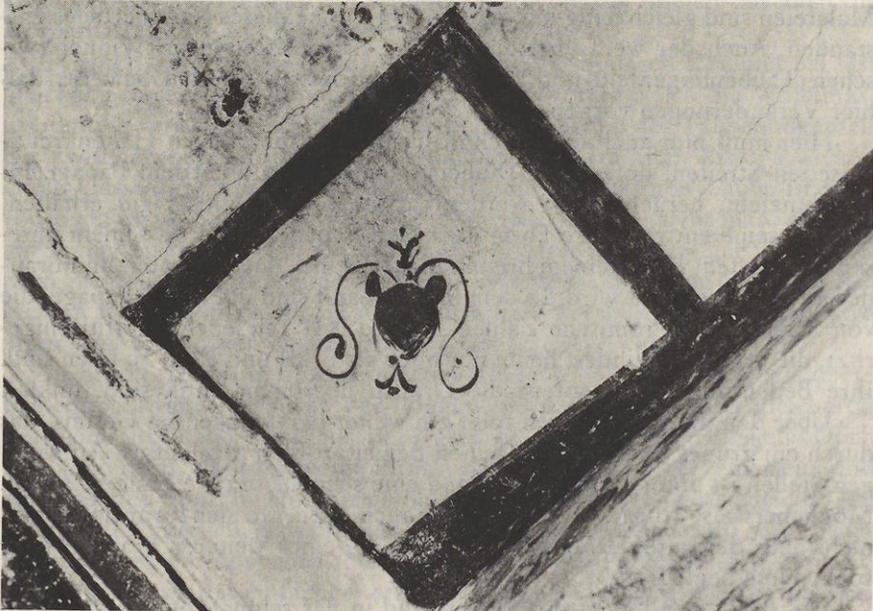


Abb. 13

Photo: Dorsch/Zachmann

wand auf. Allerdings ist dort jede Kelchetage am oberen Rand rotbraun abgesetzt und wird von feinen Randlinien begleitet. Überhaupt ist der Kelch über der Treppe etwas flüchtiger gemalt. Das weist auf zwei ausführende Hände hin⁴⁶. Doch sind wahrscheinlich beide Malereien gleichzeitig entstanden.

Auch die – von innen gesehen – linke Türwand ist mit Malerei geschmückt (Abb. 11)⁴⁷. Hier wachsen grüne Rispen empor, die sich im Winde leicht biegen. Flüchtige rote Tupfer geben Blüten an⁴⁸; vielleicht handelt es sich um Oleander. Die langen schmalen Blätter sind in Farbe und Pinselführung dem Papageienschwanz verwandt. Die Eleganz der sich neigenden Rispen erinnert an die Halme hinter dem Papagei, die roten Blüten an dessen Schnabel. Kein Zweifel, derselbe Maler hat die Türwand und das Papageienbild gemalt.

Eine letzte bemalte Wandfläche, unmittelbar unter der Decke rechts (Abb. 6)⁴⁹, weist stark geometrisierte Blütenrosetten auf, abwechselnd mit vier roten und gelben Blütenblättchen, in den Ecken jeweils vier graue Tupfer, so daß jede Blütenrosette wie in einen quadratischen Rahmen eingepaßt erscheint. Diese Geometrisierung, sodann die zwischen die Rosetten gezeichneten grünen Hakenkreuze und auch die flüchtige Ausführung (u. a. läuft ein Hakenkreuz anders herum als die anderen) sprechen, wie bereits Wirth⁵⁰ bemerkt hat, gegen die gleichzeitige Anbringung dieser und der anderen Malereien. Man vergleiche nur Form und Farbe der Rosenblüten direkt darunter. Die Farbwerte entsprechen vielmehr denen der Girlande zwischen den Loculi in der Rückwand des zweiten Raumteiles. Beide Malereien sind gleichzeitig mit der zweiten Decke dieses Kammerteiles entstanden. Auch der weiß übertünchte rote Kantenstreifen im Winkel zwischen Taubenbogenfeld und Hakenkreuz-Rosetten-Streifen beweist, daß hier Veränderungen vorgenommen worden sind.

Hier muß nun auch das Stuckprofil, das sich unter dem Hakenkreuz-Rosetten-Streifen, unter dem Taubenbogenfeld und über dem Papageienbild hinzieht, berücksichtigt werden⁵¹. Nicht überall gleich gut erhalten, zeigt es seine entwickeltste Form über dem Papageienbild. In seinem unteren Teil besteht es aus einem breiten blauen Band, das von roten und braunen Profilen gerahmt wird. In dem blauen Band sind über dem Papagei die von Mancini⁵² als römische Zahlen XI und XII gelesenen Graffiti eingritzelt, die jedoch zumindest heute nur noch als IIII und II III zu lesen sind. Ihre Bedeutung bleibt, sofern die Graffiti überhaupt antik sind, unklar.

Über den unteren Profilen folgt ein weiter hervorragendes Gesims, das durch ein grünes Farbband mit feinen Begleitprofilen gebildet ist. An wenigen Stellen ist unter dem grünen Band eine schmale braune Linie zu sehen. Möglicherweise wurde das grüne Band auch oben, wo sich zwar das Profil, nicht aber der Farbauftrag erhalten hat, von einer weiteren braunen oder roten Linie begleitet.

Das blaue Band biegt im Hintergrund in das schmale Wandstück zwischen vorderer und hinterer Kammer um, ebenso sein oberes Begleitprofil

mit der roten Linie. Unterhalb des blauen Bandes befindet sich nun aber ein unprofilierter breiter roter Streifen, wie er an fast allen Kanten der vorderen Kammer auftritt.

Unter dem Taubenbogenfeld (Abb. 7) ist das Stuckprofil und der darunter befindliche Kantenstreifen nicht vollständig erhalten. Trotzdem lassen sich zwei Phasen unterscheiden. Zu der ersten gehört das Stuckprofil selbst, das mit der Tauben-Rosen-Malerei gleichzeitig ist. Da das Profil parallel zu der Kante zwischen dem senkrechten Taubenbogenfeld und der älteren Decke der hinteren Kammer verläuft, ist auch hier gleichzeitige Entstehung anzunehmen. Die genannte ältere Decke gehört der Columbariumszeit an, der also auch das Stuckprofil, die Malerei des Taubenbogenfeldes und die Mehrzahl der Malereien in der vorderen Kammer zuzuordnen sind. Nun wird auch das Verhältnis zwischen dem Tierstilleben und der Lünette darunter deutlich. Die Arcosolmalereien mit Girlanden haltenden Schwänen müssen ebenfalls dieser ersten Phase angehören, da Körperbestattungen (in Arcosolia) hier nicht vor den Aschenbestattungen angenommen werden können. Andererseits ist eine spätere Entstehung unmöglich, weil die Arcosolia nicht nachträglich unter der schon bestehenden Tierstillebenmalerei, ohne diese zu beschädigen, eingearbeitet sein können. Die stilistischen Unterschiede zwischen den Malereien in und über den Arcosolia erklären sich also aus dem Stilpluralismus hadrianisch-antoninischer Zeit, der diese Phase zuzuschreiben ist (s. u. S. 162 ff.). Ein notwendiger Schluß aus dieser Feststellung ist, daß entgegen bisheriger Auffassung das Grab des Clodius Hermes von vornherein sowohl für Aschen- als auch für Körperbestattungen angelegt wurde.

In einer späteren Phase wurde die Decke der hinteren Kammer bei fast gleicher Scheitelhöhe seitlich tiefer angesetzt, wodurch sich die Wölbungskrümmung verstärkte. So entstanden unter den Seiten des Taubenbogenfeldes zwischen neuer vorderer Deckenkante und dem alten Profil Zwickel, deren Gestaltung wir nicht kennen. Nur unter der rechten Taube ist auch vorne ein kleines Stück der neuen Decke erhalten. Hier sieht man, daß unter dem alten roten Profil ein breiter blauer Streifen folgte, der vermutlich nach rechts und links breiter wurde. Die Kante ist braunrot übermalt. Am rechten Rand folgt das Profil wieder wie links der Horizontalen und wird unter dem blauen von einem breiten roten Streifen begleitet.

In der Fortführung über dem rechten Arcosol (Abb. 6) setzt das obere Begleitprofil tiefer an als an der Bogenwand. Da es sonst aber gleichartig gearbeitet ist, kann durchaus unsorgfältige Ausführung vorliegen. Doch fällt weiter auf, daß der weiße Grund zwischen dem Profil einerseits und den Rosetten und Hakenkreuzen andererseits viel heller ist als darüber. Ich halte es für möglich, daß an dieser Stelle ursprünglich ebenso wie an der linken Wand ein doppeltes, oben weiter vorragendes Profil gesessen hat, das später durch das einfachere ersetzt wurde. Zu der letzten Phase gehörte dann auch die Bemalung mit Rosetten und Hakenkreuzen.

In dieselbe hadrianisch-antoninische Zeit weist auch das Fußbodenmosaik des Clodius-Hermes-Grabes, das, weil es unter das linke Bankgrab reicht, der ersten Phase der Malerei angehört⁶¹. Das geometrische Muster besitzt eine genaue Parallele in einem um 110/120 n. Chr. datierten Hauskomplex in Ostia⁶². Weitere ähnliche Bodenmosaiken aus Rom und Ostia⁶³ werden von der domitianischen bis in die severische Zeit datiert.

Bisher wurden zur Datierung des Clodius-Hermes-Grabes zwei außerstilistische Zeitangaben gemacht:

- 1) Eine Reihe von Tonziegeln mit Stempeln schloß den Hintergrund des linken Bankgrabes gegen den anstehenden Felsen ab. Die Inschrift der Ziegelstempel, die durch die Angabe der Konsuln Paetinus und Apro-nianus fest in das Jahr 123 n. Chr. datiert ist, gilt als terminus post quem für die Entstehung des Grabes⁶⁴.
- 2) Einen terminus ante quem bildet die Verschüttung des Tales, in dem das Grab liegt, und die Errichtung der sog. Triclia darüber, die allgemein in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. angesetzt wird⁶⁵.

Hier interessiert vor allem der terminus post quem. Da jetzt die sekundäre Einrichtung des Bankgrabes feststeht, nützen die genannten Ziegelstempel nicht viel. Weitere von Mancini angeführte Stempel gehören ebenfalls nicht zum ursprünglichen Baubestand des Grabes⁶⁶.

Nun wird jedoch die Decke des kleinen Loculus links neben dem Tierstilleben von einer bislang unbeachteten Ziegelplatte gebildet⁶⁷. Auf ihrer Unterseite befindet sich ein Ziegelstempel mit folgender Inschrift:



EX·PR·D·P·F·LUCILLAE·O·DOL·FEC·M·A PR
L·AEL·CAES·II·P·COEL·BALBN



COS



(ex praedis Domitiae P. f. Lucillae, opus doliare fecit M. Aemilius (?) Proculus (?); L. Aelio Caesare iterum, P. Coelio Balbino consulibus)⁶⁸. Nach der Angabe der Konsuln ist der Stempel im Jahre 137 n. Chr. hergestellt worden. Auf Grund des Befundes, der verbrannten Knochenreste in der Loculusgrube, ist der Loculus der Columbariumszeit, d. h. der 1. Phase, zuzuweisen, die also in dem Ziegelstempel von 137 n. Chr.⁶⁹ einen eindeutigen terminus post quem besitzt. Die Datierung der Malereien der ersten Phase in antoninische Zeit um 150/60 n. Chr. erscheint durch das Vergleichsmaterial an Malereien gesichert. Die Phase 2 der Hakenkreuz-Malerei über dem rechten Arcosol ist wie die hier nicht besprochenen Malereien der rückwärtigen Kammer am Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. entstanden. Die letzte Veränderung, die Ausmalung der linken Arcosolnische mit Weinranken (Phase 3), ist kurz vor der Verschüttung des Grabes anzusetzen. Geht man hierfür bis in die zweite Jahrhunderthälfte⁷⁰, so kann diese Bemalung durchaus erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. angebracht worden sein.

Aus den Detailbeobachtungen läßt sich die folgende relative Chronologie der Malereien im vorderen Kammerteil gewinnen:

- 1) Fast alle Malereien der vorderen Grabkammer – nur mit Ausnahme des Hakenkreuz-Rosetten-Streifens und der Weinranken im linken Arcosol – gehören der ersten Malphase an. Die roten Rosenblüten und ihre Vorzeichnungen verknüpfen die Wand über dem rechten Arcosol, das Taubenbogenfeld und die Decke miteinander; die Art der Vogeldarstellungen verbindet das Taubenbogenfeld und die Wand über dem linken Arcosol (Papageien-Rebhuhn-Gruppe); Glanzlichter verbinden diese beiden Malereien und das Medusenhaupt im Zentrum der Decke; mit Hilfe der Löwenköpfe und der Begleitranken an der Decke und an der rechten Türwand (von innen) und mit Hilfe der Kelche an dieser Türwand und an der Wand über der Treppe zum Untergeschoß lassen sich diese Malereien derselben Phase zuweisen; Stil und Farbe der Zweige an der linken Türwand (von innen) sind mit dem Papagei und den Ranken hinter diesem zu vergleichen. Zu dieser Phase gehören auch die Lünettenbilder mit Schwänen.
- 2) Zu einer späteren Zeit, wahrscheinlich gleichzeitig mit der Umgestaltung der rückwärtigen Kammer, sind an der rechten Wand die Hakenkreuze und Rosetten gemalt worden. Zur gleichen Zeit wurde das Stuckprofil darunter geändert.
- 3) Zuletzt wurde im linken Arcosol das Bankgrab eingebaut und die Weinranken mit der Amsel auf eine neue Grundierung gemalt. Vermutlich gleichzeitig entstand das nicht mehr vollständig erhaltene Bankgrab im rechten Arcosol.

Nach der relativen muß die absolute Chronologie geklärt werden. Nach der communis opinio ist die Mehrzahl der Malereien der vorderen Kammer um 160 n. Chr. entstanden, anders ausgedrückt, der antoninischen Malerei zuzuordnen. Das sind im wesentlichen die Malereien der ersten Phase. Vor allem die Decke wird immer wieder, so von Mielsch und Joyce, mit hadrianisch-antoninischen Deckenmalereien verglichen. Zu Recht wird auf die heterogene Verbindung der zarten vegetabilischen Ranken und der breiten Rahmungen der Bildfelder hingewiesen. In dieser Hinsicht sind die Decken in den Gräbern B und G der Vatikannekropole⁵³, in der Vigna Torlonia auf dem Aventin in Rom⁵⁴, in Raum V der Casa delle Volte Dipinte in Ostia⁵⁵ und im Grab von Caivano (jetzt im Mus. Neapel)⁵⁶ verglichen worden. Auch die Deckenmalereien im großen Columbarium der Vigna Codini⁵⁷ und im zweiten Columbarium an der Via Taranto in Rom⁵⁸ sind hier zu nennen. An diese läßt sich der Rest einer weiteren Decke in einem paganen Hypogäum anschließen, das heute von der Cyriaca-Katakomba aus zugänglich ist⁵⁹. Dieses Grab ist durch einen Ziegelstempel in einer Nische (mit der Konsulangebe Paetinus und Apronianus, cos. 123 n. Chr.) und durch das Nebeneinander von Aschen- und Körperbestattung in hadrianische Zeit datiert⁶⁰.

Durch die genaue, teils stilistische, teils technische Untersuchung der Malereien in der vorderen Kammer des Clodius-Hermes-Grabes hat sich die gleichzeitige Entstehung der meisten Malereien, die bisher nur behauptet wurde, nachweisen lassen. Die doppelte Ausmalung im linken Arcosol war Anlaß zu Überlegungen, durch die insgesamt drei Phasen der Kamerausgestaltung festgestellt wurden. Nunmehr haben sich die aus sicherem Stilempfinden hervorgegangenen Behauptungen von Wirth einerseits und von Fink und Technau andererseits als richtig erwiesen. Beobachtungen am Stuckprofil unterhalb des Taubenbogenfeldes ergaben die gleichzeitige Entstehung von Phase 1 in vorderer und hinterer Kammer. Das Grab war schon im ursprünglichen Zustand für Aschen- und Körperbestattungen angelegt. Durch den neu gefundenen Ziegelstempel konnte diese erste Phase in antoninische Zeit datiert werden.

Anhang

Im folgenden sind möglichst vollständig Papageiendarstellungen der griechisch-römischen Malerei und Mosaikkunst zusammengestellt. Einige Beispiele aus der römischen Stuck- und Reliefkunst sind angefügt. In der Liste folgt nach der laufenden Nummer, falls der Papagei als solcher nicht eindeutig zu identifizieren ist, ein Fragezeichen „(?)“, sodann jeweils eine Abkürzung, die über den Kontext der Papageiendarstellung Auskunft gibt:

E = Emblema/Einschaltbild

O = Orpheus

R = Reihung

U = untergeordnetes Motiv

V = antithetische Vögel, meist um ein Gefäß angeordnet

W = Weinranken

Z = Zirkus

Zu der zoologischen Einordnung der dargestellten sittich- oder papageienartigen Vögel s. Keller (Anm. 15) 2,45–49; G. Kawerau/*Th. Wiegand*, Die Paläste der Hochburg, (Berlin/Leipzig 1930)(= *Altertümer von Pergamon*, Bd. 5,1) 61; *H. Engländer*, Die Tierdarstellungen des Dionysos-Mosaiks, in: F. Fremersdorf, Das römische Haus mit dem Dionysos-Mosaik vor dem Südportal des Kölner Domes (Berlin 1956) 63; Toynbee (Anm. 15) 247–9.

1. Malerei

1.1. Italien

- 1.1.1. Z *Herculaneum*; S. Reinach, Répertoire de peintures grecques et romaines (Paris 1922) 365,8; F. Fremersdorf, Das römische Haus mit dem Dionysos-Mosaik vor dem Südportal des Kölner Domes (Berlin 1956) Abb. 20; Toynbee (Anm. 15) 400 Anm. 329.
- 1.1.2. E *Pompeji*, London, *Brit. Mus.*; R. P. Hinks, Catalogue of the Greek, Etruscan, and Roman Paintings and Mosaics in the Bri-

- tish Museum (London 1933) 26, Nr. 48, Abb. 28; *Toynbee* (Anm. 15) 249 mit Anm. 111, Abb. 122.
- 1.1.3.–10.(?) E *Pompeji; Croisille* (Anm. 9) Nr. 155a, Abb. 118 (?); Nr. 162E; 168F; 187G; 188A (?); 229G; 281; 306.
- 1.1.11. U *Rom, Palatin, Haus der Livia; Toynbee* (Anm. 15) 249 mit Anm. 109; *A. Alföldi*, in: *JRS* 39 (1949) 20, Taf. 3.4.
- 1.1.12. V *Rom, Grab des Clodius Hermes unter S. Sebastiano; s. Text; Toynbee* (Anm. 15) 249 mit Anm. 112.
- 1.1.13. U *Rom, Haus unter SS. Giovanni e Paolo auf dem Celio; J. Wilpert*, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert, Bd. 4 (Freiburg i. Br. 1916) Taf. 127c; *Joyce* 62 (sog. Aula degli Efebi); Anfang 4. Jh. n. Chr., wie ich an anderer Stelle nachweisen werde.
- 1.1.14. U *Rom, Unterirdische Basilika bei der Porta Maggiore, Atrium; Carcopino* 356 mit Anm. 117; *J. Carcopino*, La basilique pythagoricienne de la porte majeure (Paris 1926) 36.
- 1.1.15.(?) V *Rom, Vatikannekropole, Grab B; Mielsch* (Anm. 42) 83 Abb. 3, hadrianisch.
- 1.1.16. E *Rom, Vatikannekropole, Grab E; Mielsch* (Anm. 42) 86 Abb. 7, hadrianisch/antoninisch; *H. Diener*, Die „Camera Papagalli“ im Palast des Papstes, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 49 (1967) 82 mit Anm. 227.
- 1.1.17. U *Rom, Domitilla-Katakombe; Wilpert* (Anm. 15) Taf. 12,3 (lt. *Wilpert* 24 das einzige Beispiel in der römischen Katakombenmalerei); *P. du Bourguet*, Die frühchristliche Malerei (Gütersloh 1965) Taf. 28; *Toynbee* (Anm. 15) 249 mit Anm. 113; *Diener* (Nr. 1.1.16.) 83 mit Anm. 230.
- 1.1.18. V *Rom, Neue Katakombe an der Via Latina, Kammer B; Ferrua* (Anm. 27) 50, Taf. 24,1; *Oliass* (Anm. 9) Farbtaf. 23; 4. Jh. n. Chr.; *Diener* (Nr. 1.1.16.) 82f mit Anm. 228.
- 1.2. Türkei
- 1.2.1. V *Pergamon, Haus des Konsuls Attalos; K. Parlasca*, in: *JdI* 78 (1963) 286, Abb. 18 auf S. 283, nicht vor Beginn des 3. Jhs. n. Chr.; *Borda* Abb. S. 113, Anfang 3. Jh. n. Chr.
- 1.2.2. ? *Konstantinopel, sog. Wiener-Dioskurides-Codex; Diener* (Nr. 1.1.6.) 84 mit Anm. 235, um 510 n. Chr.
- 1.3. Irak
- 1.3.1. R/V *Samarra; E. Herzfeld*, Die Malereien von Samarra (Berlin 1927) 39, Abb. 23, Taf. 59 oben; *Levi* 482 Anm. 345.

2. Mosaiken

2.1. Deutschland

- 2.1.1. Z/E *Köln, Dionysosmosaik; Fremersdorf* (Nr. 1.1.1.) Abb. 17; *K. Parlasca*, Die römischen Mosaiken in Deutschland (Berlin 1959, Nachdr. 1970) (= *Röm.-Germ. Forsch.* 23), 78, Taf. 75,1, um

220 n. Chr.; *H. G. Horn*, *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, (= 33. Beih. der Bonner Jbb.) (Bonn 1972) Abb. 14; *Toynbee* (Anm. 15) 281 mit Anm. 328/329, Abb. 135.

2.2. Frankreich

- 2.2.1.(?) O/E *Saint-Romain-en-Gal*, *Mus. Lyon*; *G. Lafaye/A. Blanchet*, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, Bd. 1 (Paris 1909) 53f, Nr. 242 (= 201), Taf.; *H. Stern*, *La mosaïque d'Orphée de Blanzky-les-Fismes*, in: *Gallia* 13 (1955) (41–77) 68f, Nr. 4.
- 2.2.2. ? *Sainte-Colombe*; *Lafaye/Blanchet* (Nr. 2.2.1.) 50, Nr. 220 (lt. Index).
- 2.2.3. E *Sainte-Colombe*; *Lafaye/Blanchet* (Nr. 2.2.1.) 52, Nr. 233.
- 2.2.4. U *Toulouse*; *Lafaye/Blanchet* (Nr. 2.2.1.) 83, Nr. 369.
- 2.2.5. O/E *Vienne*; *Lafaye/Blanchet* (Nr. 2.2.1.) 42, Nr. 181 Taf.; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 69, Nr. 6 (hiernach identisch mit Nr. 2.2.3.); *La Mosaïque Gréco-Romaine II* (Vienne 1971) (Paris 1975) 322, Taf. 146.

2.3. Spanien

- 2.3.1. E *Cártama*, *Mus. Málaga*; *J. M. Blazquez*, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga* (= *Corpus de mosaicos de España*, fasc. III) (Madrid 1981) 85ff, Nr. 61, Taf. 70. 93A, 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.
- 2.3.2.(?) U *Italica*, *Mus. Sevilla*; *A. Blanco Freijeiro*, *Mosaicos romanos de Italica (I)* (= *Corpus de mosaicos de España*, fasc. II) (Madrid 1978) 47, Nr. 33, Taf. 55, 4. Jh. n. Chr.
- 2.3.3. E *Italica*; *J. P. Darmon*, *Les mosaïques en Occident I*, in: *Temporini* (Anm. 28) Taf. 42, 1. Hälfte 3. Jh. n. Chr. (?).
- 2.3.4. E *Mérida*; *A. Blanco Freijeiro*, *Mosaicos romanos de Mérida* (Madrid 1978) 49, Nr. 57, Taf. 90,1, Ende 2./Anfang 3. Jh. n. Chr.
- 2.3.5.(?) V *Mérida, Casa del Anfiteatro*; *Blanco Freijeiro* (Nr. 2.3.4.), 44, Nr. 39, Taf. 73 oben, 3. Jh. n. Chr.

2.4. Algerien

- 2.4.1. U *Bougie*, *Mus. Algier*; *M. F. G. de Pachtere*, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, Bd. 3, *Afrique proconsulaire, Numidie, Maurétanie (Algérie)* (Paris 1911) 79, Nr. 333; *Dunbabin* 249 (Bougie 1), 3. Jh. n. Chr. (?).
- 2.4.2. U *Bougie*; *de Pachtere* (Nr. 2.4.1.) 79, Nr. 334; *Dunbabin* 249 (Bougie 1), 3. Jh. n. Chr. (?).
- 2.4.3. O *Cherchel*; *Dunbabin* 255 (Cherchel 18); *Stern* (Nr. 2.2.1.) 73, Nr. 30.
- 2.4.4. E/W *Djemila, Asinus-Nika-Haus*; *M. Blanchard-Lemée*, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)* (Paris 1975) 86, *Medaillon D* 12, Taf. 16; *Dunbabin* 256 (Djemila 1a), Ende 4./Anfang 5. Jh. n. Chr. (oder später ?).

- 2.4.5. W *Hippo Regius; Dumbabin* 262 (Hippo 5b), 3. Jh. n. Chr.; drei Papageien am Rand der Langseiten.
- 2.4.6.(?) W *Tebessa; J. Lassus*, in: *Fasti Archeologici* 15 (1960) 319f, Taf. 30,85; *K.-D. Dorsch*, in: *Boreas* 4 (1981) 119 Anm. 4, 125, Anfang 4. Jh. n. Chr.
- 2.5. *Tunesien*
- 2.5.1. E *El Djem, Bardo-Mus. (Tunis); M. Yacoub*, Musée du Bardo (Tunis 1970) 62 (A. 268–284), Ende 2. Jh. n. Chr.; *Dumbabin* 258 (El Djem 2b), 180–200 n. Chr.
- 2.5.2. E *El Djem, Bardo-Mus. (Tunis); A. Merlin*, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l’Afrique*, Bd. 2 (Suppl.) (Paris 1915) 13, Nr. 71d (2), Taf.; *Dumbabin* 258 (El Djem 6), 200–220 n. Chr.; *Toynbee* (Anm. 15) 249 mit Anm. 115.
- 2.5.3. U *Karthago, Maison aux chevaux; Salomonson* (Anm. 15) 35, Abb. 4 auf S. 40/41; *Dumbabin* 253 (Carthage 33 d i), 300–320 n. Chr.
- 2.5.4. Z *Karthago, Maison de la Course aux Chars; Dumbabin* 92. 253 (Carthage 35), 2. Hälfte 4. Jh. n. Chr.; *Toynbee* (Anm. 15) 400 Anm. 331.
- 2.5.5. U *Karthago, Maison de la Volière, Bardo-Mus. (Tunis); F. Gauckler*, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l’Afrique*, Bd. 2, *Afrique proconsulaire (Tunisie)* (Paris 1910) 214f, Nr. 640, Taf.; *Salomonson* (Anm. 15) 37, Taf. 29,1; *Dumbabin* 253 (Carthage 38a), Anfang 3. Jh. n. Chr.
- 2.5.6. W *Kourba, Bardo-Mus. (Tunis); Dumbabin* 263 (Kourba 1a), Mitte/Ende 3. Jh. n. Chr.
- 2.5.7. ? *Kourba; Merlin* (Nr. 2.5.2.) 50f, Nr. 499a (B).
- 2.5.8. U *Maktar, Haus der Venus; G. Ch. Picard* u. a., *Recherches archéologiques Franco-Tunisiennes à Mactar, I, La maison de Vénus, 1, Stratigraphies et étude des pavements* (Rom 1977) Abb. 44. 45 (zwei Papageien, s. grünes Gefieder, roter Hals, also gegen Picard 49f keine Tauben), 2. Hälfte 3. Jh. n. Chr.
- 2.5.9. W *Oudna, Laberiovilla, Bardo-Mus. (Tunis); Gauckler* (Nr. 2.5.5.) 127f, Nr. 376, Taf.; *Horn* (Nr. 2.1.1.) 39 Anm. 15, Abb. 40; *Dumbabin* 266 (Oudna 1 m ii), Ende 3./Anfang 4. Jh. n. Chr.
- 2.5.10.(?) O *Oudna, Laberierthermen, Bardo-Mus. (Tunis); Gauckler* (Nr. 2.5.5.) 129, Nr. 381 (a); *I. Lavin*, in: *DOP* 17 (1963) Abb. 72; *Dumbabin* 266 (Oudna 1 n) Taf. 53, 134, Ende 3./Anfang 4. Jh. n. Chr.; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 73, Nr. 27.
- 2.5.11. O/E *Sousse, Mus. Sousse; Dumbabin* 269 (Sousse 2 i), Mitte 3. Jh. n. Chr.
- 2.5.12. E *Sousse, Mus. Sousse; Dumbabin* 269 (Sousse 5), Ende 3. Jh. n. Chr.
- 2.5.13. E *Sousse, zerstört; Dumbabin* 270 (Sousse 18), Ende 2. Jh. n. Chr. (?).
- 2.5.14. E *Dar Zmela, Mus. Sousse; Dumbabin* 271 (Sousse 30a), 1. Hälfte 2. Jh. n. Chr.

- 2.5.15. W *Themetra; Dumbabin* 272 (Themetra 1c); *K.-D. Dorsch*, Zu dem polychromen Tepidariumsmosaik in den Thermen von Themetra (Tunesien), in: *Boreas* 4 (1981) 117–132, Taf. 12,2, 4. Jh. n. Chr.
- 2.5.16. O *Thina, Mus. Sfax (zerstört); Dumbabin* 273 (Thina 2), Ende 3./Anfang 4. Jh. n. Chr.; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 72f, Nr. 26.
- 2.5.17. E *Thuburbo Maius, Bardo-Mus. (Tunis); A. Lézine*, Thuburbo Maius, Tunis 1968, Taf. 10,1; *Yacoub* (Nr. 2.5.1.) 87, Inv. 2805, 3. Jh.n. Chr.
- 2.6. *Libyen*
- 2.6.1. W *Sabratha, sog. justinianische Basilika; Aurigemma* Taf. 24, 25, Mitte 6. Jh. n. Chr.; *Toynbee* (Anm. 15) 395 Anm. 110, Abb. 126.
- 2.7. *Italien*
- 2.7.1. E *Aquileia, Nordaula; G. Brusin/P. L. Zovatto*, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado (Udine 1957) Abb. 6 auf S. 31; *G. C. Menis*, I Mosaici cristiani di Aquileia (Udine 1965) Taf. 4, Ende 3. Jh. n. Chr.
- 2.7.2. V *Aquileia, Nordaula; Menis* (Nr. 2.7.1.) Taf. 40, 410/420 n. Chr.
- 2.7.3. E *Meldola, Mus. Forlì, Apsismosaik; R. Turci*, Guida al Museo Archeologico di Forlì (Mailand 1962) 77ff, Abb. 20, Bauzeit der Villa: Ende 4. Jh. n. Chr.
- 2.7.4. U/V *Neapel, Dom, Baptisterium des Hl. Johannes; J. Wilpert/W. N. Schumacher*, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV. – XIII. Jahrhundert (Freiburg/Basel/Wien 1976) Taf. 8, ca. 400 n. Chr.
- 2.7.5. E *Ostia, Caseggiato di Baccho e Arianna; Becatti* (Anm. 62) 154, Taf. 75, 77, ca. 120/130 n. Chr.
- 2.7.6. O *Palermo; L. Budde*, Antike Mosaiken in Kilikien, Bd. 2 (Recklinghausen 1972) Abb. 185 f; *Horn* (Nr. 2.1.1.) 39, Abb. 41, 1. Hälfte 3. Jh. n. Chr.; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 71, Nr. 18.
- 2.7.7. O *Perugia; Blake* (Anm. 43) 159, Taf. 38,4, Anfang 2. Jh. n. Chr.; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 70, Nr. 14.
- 2.7.8. Z *Piazza Armerina; G. V. Gentili/A. Belli*, La Villa Erculia di Piazza Armerina, I Mosaici figurati (Rom 1959) Taf. 40; *Salomonson* (Anm. 15) Taf. 39,5; *R. Hanoune*, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 81 (1969) Abb. 22 auf S. 248; *Toynbee* (Anm. 15) 281f „Walddauben“ mit Anm. 331, Abb. 133; *H. Kähler*, Die Villa des Maxentius bei Piazza Armerina (Berlin 1973) Taf. 38 b; *Dumbabin* 91, 310/330 n. Chr. (s. S. 243–5). Auf Grund der einheitlichen Darstellung der grünen Partei durch Papageien wird man auch hier gegen *Kähler* 55 die Vögel als Papageien ansprechen müssen (nur der Schnabel ist etwas verzeichnet).
- 2.7.9. O *Piazza Armerina; Gentili/Belli* (Nr. 2.7.8.) Taf. 45; *Lavin* (Nr. 2.5.10.) Abb. 73; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 71, Nr. 17; *Toynbee* (Anm. 15) 293.

- 2.7.10. V *Pompeji, Neapel, Nat. Mus. 9992; Keller* (Anm. 15) 2,46 Anm., Abb. 19; *Reinach* (Nr. 1.1.1.) 367,6; *A. Ippel*, in: RM 45 (1930) 100; *E. Pernice*, Pavimente und figürliche Mosaiken (= Die hellenistische Kunst in Pompeji, VI)(Berlin 1938) 165f, Taf. 66; *Toynbee* (Anm. 15) 88. 249 mit Anm. 110, Abb. 29.
- 2.7.11. V *Ravenna, S. Vitale, Bodenmosaik aus der ursprünglichen Memoria; F. W. Deichmann*, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, Bd. 2, Komm. 2. Teil (Wiesbaden 1976) 47, Abb. 6, 5. Jh. n. Chr. (?).
- 2.7.12. V *Ravenna, S. Vitale, Arkadenzwickel unter Melchisedec; P. Toesca/A. Belli, S. Vitale di Ravenna, I Mosaici* (Mailand 1952) Taf. 2; *F. W. Deichmann*, Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (Baden-Baden 1958) Taf. 314; *Deichmann* (Nr. 2.7.11.) 137; 537 – 547 n. Chr. ; *L. von Matt/G. Bovini*, Ravenna (Köln 1971) Taf. 119; *C.-O. Nordström*, Ravennastudien (Stockholm 1953) (Diss. Uppsala 1953) 91, Taf. 24c.
- 2.7.13. V *Ravenna, S. Vitale, Gurtbogen im Presbyterium; Toesca/Belli* (Nr. 2.7.12.) Taf. 19. 20 (je zwei Papageien unter den Heiligen Gerbasius und Protasius); *Nordström* (Nr. 2.7.12.) 91, Taf. 26c.d.
- 2.7.14. E *Ravenna, S. Vitale, Decke des Presbyteriums; Nordström* (Nr. 2.7.12.) 91 mit Anm. 2; *Diener* (Nr. 1.1.16.) 84 mit Anm. 236.
- 2.7.15. E *Ravenna, S. Vitale, Abschlussfries der Apsiswölbung; Toesca/Belli* (Nr. 2.7.12.) Taf. 25; *Deichmann* (Nr. 2.7.12.) Taf. 333; *Nordström* (Nr. 2.7.12.) 91, Taf. 22b. 26a.
- 2.7.16. V *Ravenna, S. Vitale, Triumphbogen, über „Hierusalem“; Nordström* (Nr. 2.7.12.) 91, Taf. 23a.
- 2.7.17. V *Ravenna, S. Apollinare Nuovo; Deichmann* (Nr. 2.7.12.) Taf. 100–107, über den Fenstern; *F. W. Deichmann*, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, Bd. 1, Geschichte und Monumente (Wiesbaden 1969) 303f zu Taf. 100–107, Abb. 191; *Deichmann* (Nr. 2.7.11.) 234: 532–549 n. Chr.
- 2.7.18. U *Ravenna, S. Apollinare in Classe, Apsismosaik; Deichmann* (Nr. 2.7.12.) Farbt. XIII, Taf. 393; *von Matt/Bovini* (Nr. 2.7.12.) Taf. 103. 105; *Deichmann* (Nr. 2.7.11.) 234: 532–549 n. Chr.
- 2.7.19. V *Ravenna, S. Apollinare in Classe, Abschlussfries der Apsiswölbung; Deichmann* (Nr. 2.7.12.) Taf. 385; *Deichmann* (Nr. 2.7.11.) 246: 7. Jh. n. Chr.
- 2.7.20.(?) E *Rom, Vatikan. Mus.; Blake* (Anm. 43) 132, Taf. 43,1, antoninisch; *W. Helbig*, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom, Bd. 1 (Tübingen 1963⁴), 6, Nr. 8 (K. Parlasca), 2. Hälfte 3. Jh. n. Chr.
- 2.7.21. E *Rom, Thermenmus.; Helbig* (Nr. 2.7.20.) Bd. 3 (Tübingen 1969⁴), 110, Nr. 2184 (K. Parlasca), 2. Drittel 3. Jh. n. Chr.
- 2.7.22. E *Rom, Thermenmus., vom Aventin; Helbig* (Nr. 2.7.21.) 332f, Nr. 2403 (K. Parlasca), ca. Mitte 3. Jh. n. Chr.
- 2.7.23. U *Rom, Verwaltungsräume des Konservatorenpalastes; Blake* (Anm. 43) 202, Taf. 42,1.

- 2.7.24. O *Rom, S. Anselmo; Blake* (Anm. 43) 160, Taf. 38,3, antoninisch; *Stern* (Nr. 2.2.1.) 71, Nr. 16.
- 2.7.25. U *Rom, S. Costanza; Wilpert/Schumacher* (Nr. 2.7.4.) Taf. 4; Mitte 4. Jh. n. Chr.; *Diener* (Nr. 1.1.16.) 83.
- 2.7.26. V *Rom, S. Giovanni in Laterano, Baptisterium, Kapelle Johannes' des Evangelisten; Wilpert/Schumacher* (Nr. 2.7.4.) Taf. 80, 461–468 n. Chr., 2 x 2 Papageien.
- 2.7.27. U/V *Rom, S. Clemente, Apsis; Wilpert/Schumacher* (Nr. 2.7.4.) Taf. 118, zwei Papageien oberhalb des Akanthuskelches, bis 1128 n. Chr., nach der Mosaikapsis des Vorgängerbaues aus der Mitte des 4. Jhs. n. Chr.
- 2.7.28. E *Sarsina; G. V. Gentili u. a., Sarsina, La Città Romana, Il Museo Archeologico* (Faenza 1967), 56ff, Taf. 20, Ende 2./Anfang 3. Jh. n. Chr.; *La mosaïque Gréco-Romaine II* (Vienne 1971) (Paris 1975) Taf. 61,2.
- 2.8. Griechenland
- 2.8.1. V *Athen, Agora, Privathaus; H. A. Thompson*, in: *Hesperia* 35 (1966) 53, Taf. 18, 2. Jh. n. Chr.; *Toynbee* (Anm. 15) 394 Anm. 90; *Ph. Bruneau*, *Tendances de la mosaïque en Grèce à l'époque impériale*, in: *Temporini* (Anm. 28) 338 mit Anm. 109.
- 2.8.2.(?) E *Nikopolis in Epirus, Doumetios-Basilika, Bodenmosaik; A. Philadelphus*, in: *Ephemeris Archaeologica* (1916) 65ff, Abb. 6. 13; *ders.*, *Nikópolis* (Athen 1928) Abb. S. 37 und 39; *Levi* 483 mit Anm. 349; *Nordström* (Nr. 2.7.12.) 92 mit Anm. 2; *E. Kitzinger*, in: *DOP* 6 (1951) (81–122) 93, Abb. 19; 1. Hälfte 6. Jh. n. Chr.
- 2.8.3. U/V *Thessaloniki, Agios Georgios, am Tonnengewölbe der großen Nischen.*
- 2.8.4.(?) ? *Thessaloniki, Agia Paraskeví, Archivolte; M. van Berchem/E. Clouzot*, *Mosaïques chrétiennes du IV. au X. siècle* (Genf 1924) Abb. 86; *Nordström* (Nr. 2.7.12.) 91f mit Anm. 1, 2. Hälfte 5. Jh. n. Chr.
- 2.8.5. E *Mus. Thessaloniki*; unpubliziert.
- 2.8.6. E *Philippi, Thermen; Bulletin de Correspondance Hellénique* 59 (1935) 287, Taf. 16,2; *P. Collart*, *Philippes* (Paris 1937) 366f mit Anm. 1, Taf. 56,1, um 250 n. Chr.; *S. E. Waywell*, *Roman Mosaics in Greece*, in: *AJA* 83 (1979) 301f, Nr. 41, Taf. 50,37, Mitte 3. Jh. n. Chr.
- 2.8.7. U *Kos, aus der Gegend des kleinen Hafens, jetzt im Großmeisterpalast von Rhodos-Stadt; G. Jacopich*, in: *Clara Rhodos* 1 (1928) 98f, Abb. 81.
- 2.9. Türkei
- 2.9.1. E *Daphne bei Antiochia, Paris, Louvre, Mosaic of the Birds and the Kantharos; Levi* 90f, Taf. 178c, hadrianisch/antoninisch (S. 625); *Baratte* (Anm. 15) 126ff, Nr. 51, Abb. 136, 1. Hälfte 3. Jh. n. Chr.
- 2.9.2. E *Antiochia, Mosaic of the Striding Lion; Levi* 321, Taf. 74a, ca. 450 n. Chr. (S. 626).

- 2.9.3. U *Antiochia, Mosaic of Megalopsychia; Levi 338, Taf. 78c (über dem Pferdekopf), ca. 450 n. Chr. (S. 626).*
- 2.9.4. E *Daphne bei Antiochia, House of Ktisis, Raum 2, jetzt in Princeton; Levi 357f, 483, Taf. 85b, ca. 500 n. Chr.; (S. 626); Toynebee (Anm. 15) 288, 6. Jh. n. Chr.*
- 2.9.5. R *Daphne bei Antiochia, Paris, Louvre, Mosaic of the Beribboned Parrots; Levi 358, 483, Taf. 85c. 137d, ca. 500 n. Chr. (S. 626); Baratte (Anm. 15) 123, Nr. 49, Abb. 131; Toynebee (Anm. 15) 249 mit Anm. 119.*
- 2.9.6. R *Daphne bei Antiochia, Mosaic of the Dumbarton Oaks Hunt, jetzt in Dumbarton Oaks; Levi 358f, Taf. 85d, ca. 500 n. Chr. (S. 626); Toynebee (Anm. 15) 249 mit Anm. 119.*
- 2.9.7. E *Pergamon, Palast V, Berlin, Pergamon-Mus.; G. Kaweraw/Th. Wiegand, Die Paläste der Hochburg (= Altertümer von Pergamon Bd. 5,1)(Berlin/Leipzig 1930) 58f. 61, Abb. 39 auf S. 32, Texttaf. 26, Taf.-Bd. Taf. 15; Beyen (Anm. 20) Taf. 12; Rumpf 166, Taf. 56,2, 1. Hälfte 2. Jh. v. Chr.; Toynebee (Anm. 15) 249 mit Anm. 108; Diener (Nr. 1.1.16.) 80 mit Anm. 213.*
- 2.10. *Zypern*
- 2.10.1. V *Kiti, Panhagia Angeloktistos; B. Brenk, Spätantike und frühes Christentum (= Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 1) (Frankfurt/Berlin/Wien 1977) 190, Abb. 169, 1. Hälfte 7. Jh. n. Chr.*
- 2.11. *Syrien*
- 2.11.1.(?) U/V *Hawwarté (Huarta), Nordkirche, Mosaik vor der Apsis; P. Canivet, in: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1975) 153–166; M.-T. und P. Canivet, in: Cahiers archéologiques 24 (1975) (49–69) 53, Abb. 3.4; Brenk (Nr. 2.10.1.) 233, Abb. 256a; 2. Hälfte 5. Jh. n. Chr.*
- 2.11.2. U *Hawwarté (Huarta), Nordkirche, südliches Seitenschiff, jetzt im Nat.-Mus. Damaskus; J. Balty, Mosaïques antiques de Syrie (Brüssel 1977) 128f mit Abb.; 2. Hälfte 5. Jh. n. Chr.*
- 2.11.3. U *Hawwarté (Huarta), Nordkirche, nördliches Seitenschiff; J. Lassus, in: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1976) 15–25, Abb. 4.*
- 2.12. *Libanon*
- 2.12.1. U *Qabr Hiram, Paris, Louvre; Baratte (Anm. 15) 132ff (bes. 135), 4. Reihe, Abb. 143, 575 n. Chr.*
- 2.13. *Jordanien*
- 2.13.1. V *Madaba, Apostelkirche; Brenk (Nr. 2.10.1.) 199, Abb. 191a, 578/79 n. Chr.*

3. Stuckarbeiten

3.1. *Italien*

- 3.1.1. V *Ravenna, S. Vitale, nördlicher Zwischelraum, mittlere Archivolte; Deichmann (Nr. 2.7.11.) 137, Abb. 74, 537–547 n. Chr. (s. S. 49).*

4. Grabreliefs

4.1. Italien

- 4.1.1. ? *Rom, Thermenmus.; Helbig* (Nr. 2.7.21.) 304f, Nr. 2377 (E. Simon), spätflavisch/trajanisch.
- 4.1.2. V *Rom, Vatikan. Mus., Rosenfeiler vom Hateriergrab; Helbig* (Nr. 2.7.20.) 780f, Nr. 1077 (E. Simon), flavisch; *Diener* (Nr. 1.1.16.) 83 mit Anm. 229; *B. Andreae*, Römische Kunst (Freiburg/Basel/Wien 1973) Abb. 77.

4.2. Deutschland

- 4.2.1. U *Köln, Spolien vom Rheinufer; S. Neu*, Römische Reliefs vom Kölner Rheinufer, in: *Antike Welt* 12 (1981) H. 3, 34, Abb. 6, noch 1. Jh. n. Chr.

Abkürzungsverzeichnis: *Aurigemma* = S. *Aurigemma*, L'Italia in Africa, Tripolitania, Bd. 1,1, I Mosaici (Rom 1960); *Borda* = M. *Borda*, La pittura romana (Mailand 1958); *Carcopino* = J. *Carcopino*, De Pythagore aux Apôtres (Paris 1956); *Dunbabin* = K. M. D. *Dunbabin*, The Mosaics of Roman North Africa (Oxford 1978); *Ferrua* = A. *Ferrua*, The Basilica of St. Sebastian and its Catacomb (Rom 1972) (Übers. H. Comneno); *Fink* = J. *Fink*, Die römischen Katakomben, Sondernummer zu *Antike Welt* 9, 1978; *v. Gerkan* = A. v. *Gerkan*, Die christlichen Anlagen unter S. Sebastiano, in: H. *Lietzmann*, Petrus und Paulus in Rom (Berlin/Leipzig² 1927) 248ff; *Joyce* = H. *Joyce*, The Decoration of Walls, Ceilings, and Floors in Italy in the Second and Third Century A. D. (Rom 1981); *Levi* = D. *Levi*, Antioch Mosaic Pavements, Bd. 1 (Princeton 1947); *Mancini* = G. *Mancini*, Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull' Appia Antica, in: *Notizie degli Scavi di Antichità* (1923) 3–79; *Marconi* = P. *Marconi*, La pittura dei Romani (Rom 1929); *Rumpf* = A. *Rumpf*, Malerei und Zeichnung (= Handbuch d. Altertumswiss. 6,4,1) (München 1953); *Wirth* = F. *Wirth*, Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis ans Ende des dritten Jahrhunderts (Berlin 1934).

¹ Für die Erlaubnis, das Grab des Clodius Hermes unter S. Sebastiano wiederholt besuchen und darin photographieren zu dürfen, und für die Publikationserlaubnis danke ich dem Ersten Sekretär der Pontificia Commissione di Archeologia Sacra U. M. Fasola sehr herzlich.

² *Mancini* 58.61 (und doch weist auch er – S. 55 – die Weinrankenmalerei in der linken Arcosollünette einer „mano molto meno abile“ zu); *Marconi* 104; *Rumpf* 185f; *Ferrua* 64; *H. Mielsch*, Verlorene römische Wandmalereien, in: *RM* 82 (1975) 117–133, bes. 118; *Joyce* 79; *Levi* 169. 512. 531 (nur zur Decke im vorderen Raumteil und zur Malerei an der gesamten linken Wandseite: „advanced Antonine style“). *Mancini* 56 und *Ferrua* 61 weisen darauf hin, daß im hinteren Kammerteil eine ältere, angepickte Malerei wieder zutage getreten ist.

³ *Borda* 284f datiert das linke Arcosol mit Stilleben und Weinranken und die vordere Decke um 160 n. Chr., dagegen das rechte Arcosol mit Schwänen und Svastika-Motiven ebenso wie die Malerei an der Decke im rückwärtigen Raumteil in severische Zeit (S. 118. 131. 312); *R. Bianchi Bandinelli*, Continuità ellenistica nella pittura di età medio- e tardo-romana, in: *Rivista dell'Istituto nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* N. S. 2 (1953) 113; vgl. auch *K. Lehmann-Hartleben*, in: *AA* (1926) 93 (zwei Zeitstufen, die spätere soll antoninisch sein); *v. Gerkan* 254. 303 (Erweiterungsanbau X^a); *W. Dorigo*, Pittura tardoromana (Mailand 1966) 109f.

⁴ *Wirth* 142f (zur linken Seite mit Stilleben und Weinstock in der Arcosollünette: „Zeit des allmählichen Übergangs vom philhellenischen zum antoninischen Stil“, d. h. nach 160 n.

Chr.). 107. 144 (zur Decke mit Medusa: „mehr aus dem Geist des antoninischen Stils . . . hervorgegangen“). 182f (*Wirth* rechnet den Streifen mit Hakenkreuzen und Rosetten über dem rechten Arcosol zu der „illusionistischen Stilperiode“, d. h. in die Zeit nach 217 n. Chr.; in der Legende von Taf. 43: „um 240 n. Chr.“). 190f (auch die Malerei im hinteren Teil des Raumes soll der „rein illusionistischen Malweise“ angehören; in der Legende von Taf. 49b.c und 50: „um 230 n. Chr.“). Ausdrücklich spricht *Wirth* 142 davon, daß „an der linken Wand die ursprüngliche Dekoration erhalten blieb“.

⁵ *Fink* 66; vgl. *W. Technau*, Die Kunst der Römer (Berlin 1940) 249ff. Schon bevor ich zum ersten Mal die Grabkammer des Clodius Hermes besichtigte, machte mich stutzig, daß bei der angeblich späteren Einarbeitung der Arcosolnische die darüber befindliche Malerei (Stilleben) nicht beschädigt worden sein sollte.

⁶ Zum Problem der Benennung und des Besitzers: *Mancini* 61; v. *Gerkan* 254.

⁷ *Mancini* 56f mit Abb. 18 und S. 61; v. *Gerkan* 254.

⁸ Der schwarz-weiße Mosaikfußboden (s. u. S. 163), der gegen *Mancini* 54 bis in die hintere Kammer reicht, faßt beide Raumteile zusammen. Gegen v. *Gerkans* Behauptung, der hintere Kammerteil sei erst später herausgehauen („Erweiterungsanbau“, S. 303), gelten die gleichen Bedenken wie dagegen, daß die Anlage des linken Arcosols erst nach dem Tierstilleben erfolgt sein soll, ohne daß diese ältere Malerei beschädigt worden wäre (s. o. Anm. 5); ferner hat sich gerade im rückwärtigen Kammerteil aus dem ursprünglichen Baubestand eine Urnenische gefunden (s. o. Anm. 7).

⁹ *Mancini* Taf. 12,1; *Marconi* Abb. 141; *Wirth* Taf. 34; *Technau* (Anm. 5) Abb. 202; *Levi* Abb. 187; *Rumpf* Taf. 65,8; *Carcopino* Taf. 21,2; *Borda* Abb. S. 99; *Ferrua* Abb. 12; Farbabbildungen bei: *G. Oltass*, Römische Katakombenfresken (= Reihe Lynkeus) (München o. J.) Abb. 4; *Fink* Abb. 45 (seitenverkehrt); *H. Blanck*, in: *Antike Welt* 11 (1980) H. 1, Abb. 1 auf S. 18; *F. Mancinelli*, Katakomben und Basiliken, eingeleit. U. M. Fasola (Florenz 1981) Abb. 39. Der Begriff „Stilleben“ wird auch für diese und vergleichbare Darstellungen mit lebenden Tieren verwendet: *Levi* 531. 591; *Wirth* 142; zur Abgrenzung von „Stilleben“ und „Tierstück“: *F. Eckstein*, Untersuchungen über die Stilleben aus Pompeji und Herculaneum (Berlin 1957) 24f (zu Nr. 43–45); *J.-M. Croisille*, Les natures mortes campaniennes (= Coll. Latomus 76) (Brüssel 1965) 5. 7. 17; *E. Pfuhl*, Malerei und Zeichnung der Griechen (München 1923) § 946.

¹⁰ Ähnlich auch am Ansatz der Füße.

¹¹ Eine Liste von antiken Papageiendarstellungen ist im Anhang zusammengestellt.

¹² Die Bodenlinie reicht rechts bis zum roten Kantenstreifen, endet aber links vom Papagei ohne Begrenzung.

¹³ Der obere Strich ist in der linken Hälfte noch einmal überstrichen.

¹⁴ So gemessen am Wölbungsscheitel des darunter befindlichen Arcosols.

¹⁵ Vgl. z. B. *Croisille* (Anm. 9) Nr. 71. 328 (Abb. 109. 110), auch dort picken die Rebhühner an Trauben; *J. Wilpert*, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg i. Br. 1903) 24. 35, Taf. 32 (Janariuskrypta in Praetextat); 37, Taf. 162, 1 (Marcus und Marcellianus); *F. Baratte*, Catalogue des mosaïques romaines et paléochrétiennes du musée du Louvre (Paris 1978) 103 Nr. 12 (mit Abb. 102), 114 Nr. c (mit Abb. 106): „Konstantinische Villa“ in Daphne; *Aurigemma* Taf. 128, vgl. *J. W. Salomonson*, La mosaïque aux chevaux de l'antiquarium de Carthage (Den Haag 1965) Taf. 36, 3a: Villa bei Zliten; *Salomonson* Taf. 31,1: S. Costanza, Rom; Rebhuhnjagd: *Dunbabin* 112f. 265 (Oudna 1fl), Taf. 39,101. – Vgl. auch *O. Keller*, Die antike Tierwelt (Leipzig 1913) 2,156ff; *J. M. C. Toynbee*, Animals in Roman Life and Art (London 1973) 255f.

¹⁶ Vgl. *Dunbabin* Farbtafel B (El Djem); vgl. auch Taf. 27,68 (El Djem); 76,198 (Piazza Armerina, links unten bei der Hirschjagd; hier finden sich nicht zusammenpassende Schatten sogar bei Vorder- und Hinterbeinen desselben Tieres).

¹⁷ Der Maler des Clodius-Hermes-Grabes hat auch durch die bereits erwähnte grüne Bodenlinie die beiden in der Mustervorlage getrennten Bilder des Papageies (mit grünen Halmen) und des Rebhuhnes (mit dem Glasgefäß) an dieser Grabwand vereinigt.

¹⁸ Richtig: *Mancini* 55; falsch: *Wirth* 142.

¹⁹ Auch das Ausschwingen des Sockels an seinem unteren Rand nach links und rechts ist nicht recht vorstellbar. Allenfalls könnte man an einen Baumstumpf denken; vielleicht meint so etwas *Mancini* 55, wenn er von „una piccola base rotonda, di colore bruno simile al colore del legno“ schreibt; ähnlich *Carcopino* 356; *Ferrua* 66.

²⁰ Glasgefäße sind vor allem in den kampanischen Stillebenbildern häufig anzutreffen, hierzu *Eckstein* (Anm. 9) 14ff Nr. 1,5,7. 30. 31. 42. 50. 89 (dazu S. 20f zu Nr. 5; S. 24 zu Nr. 42); S. 34ff Nr. 2,8. 18–20. 33. 53–56 (dazu S. 48 zu Nr. 54 und 56); S. 53f Nr. 3,2. 15B; *Croisille* (Anm. 9) Nr. 10. 11B (wie das besprochene Glasgefäß mit Äpfeln und Trauben gefüllt). 25. 43A. 44A. 44B. 116. 117. 138. 218. 234. 235. 261. 276C. 283. 320. 322A. 322B. 340 (teilweise decken sich die Stücke mit denen bei *Eckstein*); *H. G. Beyen*, Über Stilleben aus Pompeji und Herculaneum (Diss. Utrecht 1928) 36 mit Anm. 6; auch im 2. Columbarium an der Via Taranto, Rom, *M. Pallottino*, I colombari romani di Via Taranto, in: *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma* 62 (1934) 41–63, bes. 55, Taf. 4; an der Tablinumdecke der Casa delle Ierodule in Ostia, *M. L. Veloccia Rinaldi*, Nuove Pitture Ostiensi: La Casa delle Ierodule, in: *RPAA* 43 (1970/71) 165–185, bes. 178 Abb. 11.

²¹ Bei dem Vorbild des gemalten Kraters handelte es sich gewiß um aufgesetzte Glasornamente. Die weißen Striche wirken, leicht verzeichnet, wie eine Palmette.

²² Vgl. bei Krateren auf Mosaiken: a) aus El Djem, in Tunis, Bardo: *Dunbabin* 257 (El Djem 1c); b) aus El Djem, im Mus. Sousse: *L. Foucher*, in: *Africa* 2 (1967/68) 209, Taf. 1,1; c) aus Oudna, in Tunis, Bardo: *Dunbabin* 266 (Oudna 1mII); aus Bulla Regia, in Tunis, Bardo: *Dunbabin* 250 (Bulla Regia 3b); vgl. auch ein Mosaik in Themetra: *Dunbabin* 272 (Themetra 1c).

²³ Vielleicht ist auch an dieser Stelle eine Gefäßform wie am linken Rand gemeint, und die schwungvollere Wiedergabe der Gefäßlippe rechts beruht nur auf der unterschiedlichen Fertigkeit des ausführenden Malers?

²⁴ Frühe Beispiele hierfür fehlen; vgl. eine Decke mit Christus in Weinranken aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.: *H. Achelis*, Die Katakomben von Neapel (Leipzig 1936) 58, Taf. 19; *D. Mallardo*, La vite negli antichi monumenti cristiani di Napoli e della Campania, in: *Riv AC* 25 (1949) (73–103) 93ff, Abb. 7; *U. M. Fasola*, Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte (Rom 1975) Abb. 47. Auf römischen Mosaiken ist eines der frühesten Beispiele für eine derartige Blattwiedergabe ein Mosaik in Piazza Armerina, auch erst aus der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr., *Dunbabin* Taf. 78,202. Üblich wird diese Darstellungsweise im 6. Jahrhundert n. Chr. auf justinianischen Mosaiken wie etwa dem von Sabratha, *Dunbabin* Taf. 76, 197; *Aurigemma* Taf. 19ff. Andere Weinrankenmalereien zeigen dagegen deutlich abweichende Blattgestaltungen: *Wilpert* (Anm. 15) Taf. 1 (Domitilla, Flavierhypogäum); 31,1 (Domitilla); 34 (Praetextat); 148,1 (Domitilla); *S. Carletti*, Führer durch die Priscilla-Katakombe (Übers. J. Fink) (Vatikanstadt 1980) Abb. 11 (Priscilla, Capella Greca); *Pallottino* (Anm. 20) Abb. 7, Taf. 2 (erstes Columbarium an der Via Taranto, lt. *Mielsch* (Anm. 28) 202. 222 spätflavisches bis trajanisches); *T. Ashby/F. G. Newton*, The Columbarium of Pomponius Hylas, in: *Papers of the British School at Rome* 5 (1910) 461–471 (Grab des Pomponius Hylas; lt. *Mielsch* (Anm. 28) 202, Taf. 4,5 spätaugusteisch bis tiberisch).

²⁵ Man unterscheide hiervon nach Farbe (rötlich – gelbbraun) und Gestalt die Trauben der Wachtelgruppe. Der stilistische Unterschied veranlaßte *Fink* und *Techmaw* zu einer zeitlichen Trennung der Malereien (s. o. Anm. 5).

²⁶ Auch diese ist etwas nach rechts gerückt – mit Rücksicht auf das Glasgefäß darüber?

²⁷ *A. Ferrua*, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina (Città del Vaticano 1960) Taf. 37. 98; *L. Kötzsche-Breitenbruch*, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg.-Band 4 (1976) Taf. 18a. b. Zur Deutung der „Lazarus“-szene s. auch *J. Fink*, Bildfrömmigkeit und Bekenntnis (Köln/Wien 1978) 7ff. – Vgl. ein Mosaikarcosol in der Katakombe di S. Gaudisio, *A. Bellucci*, in: *Riv AC* 11 (1934) 93, Abb. 7; *Fasola* (Anm. 24) Abb. 99 (auch hier überziehen Weinranken alle Arcosolwände): 2. Hälfte 5. Jahrhundert n. Chr.

²⁸ Gegen *H. Mielsch*, Funde und Forschungen zur Wandmalerei der Prinzipatszeit von 1945 bis 1975, mit einem Nachtrag 1980, in: *H. Temporini/W. Haase* (Hrsg.), *Aufstieg und*

Niedergang der römischen Welt, 2, 12,2 (Berlin 1981) 226 sitzt die Weinrankenmalerei auf einer späteren Grundierung als das Papageienbild (wie Mielsch jetzt auch *E. Jastrzebowska*, Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom (Frankfurt a. M./Bern/Cirencester 1981) 51, s. auch Anm. 14). Der Rand der Grundierung liegt im roten Kantenstreifen unterhalb der 14 Löcher für Nägel, die zum Aufhängen von Kränzen dienten (s. *Mancini* 55. *Ferrua* 66.). Die Grundierung ist nur sehr dünn aufgetragen, wie man dort, wo sie abgeplatzt ist, bemerken kann. An manchen Stellen (bei der Schlaufe über der linken „Stütze“ und bei der rechten „Stütze“ selbst) schimmert die ältere Malerei sogar noch durch.

²⁹ *Mancini* Taf. 13,2; *Wirth* Taf. 43; *Carcopino* Taf. 21,1; *Borda* Abb. S. 128.

³⁰ Auch die roten Begrenzungsstreifen der Nischenkanten sind im rechten Arcosol vorhanden.

³¹ *A. M. Colini*, *Antiquarium* (Rom 1929) 51, Taf. 24: auf zwei Seiten des Mittelbildes mit Diana halten je zwei Schwäne eine Perlenschnur. Auch hier ist die sparsame Verwendung von Farben hervorzuheben. Die doppelstöckigen Kelche zwischen den Schwänen erinnern an die im Clodius-Hermes-Grab (an der Türwand und über der Treppe zum Untergeschoß, s. u. S. 157); vgl. *Joyce* 87. 106f, Abb. 92 (Grab I der Vatikannekropole, um 170 n. Chr.); von *Mielsch* (Anm. 42) 82 werden Girlanden haltende Schwäne in Grab B der Vatikannekropole erwähnt. Vgl. auch Pompeji, Casa dei Dioscuri, s. *La Mosaïque Gréco-Romaine* (Paris 1963) (Paris 1965) Abb. 20 zu S. 70. 74.

³² Zur älteren Anlage gehört auch der Mosaikboden, der unter das spätere Bankgrab im linken Arcosol reicht (so schon *Mancini* 55, s. u. S. 163).

³³ Der Deckel des auf der Abbildung 6 erkennbaren Tonsarkophages besitzt die von *Mancini* 55 dem Tonsarkophag aus dem linken Arcosol zugeschriebenen Ziegelstempel antoninischer Zeit. Dieser Sarkophag (s. die von *Mancini* angegebenen Maße) steht jetzt im Hintergrund des zweiten Kammerteiles. Seine beiden Deckziegel tragen auf keiner Seite Ziegelstempel.

³⁴ Auch heute leidet die Malerei im linken Arcosol (zweite Malschicht) viel stärker als die im gegenüberliegenden Arcosol. Man vergleiche *Wirth* Taf. 34 und *Levi* Abb. 187 mit meinen Photographien aus den Jahren 1979 und 1982.

³⁵ Verstärkt seit der 1978 vorgenommenen Reinigung des Grabes, s. *U. M. Fasola*, *Lavori nelle catacombe*, in: *Riv AC* 54 (1978) 7ff.

³⁶ Hiernach ist schon die Ansicht von *Borda* (s. o. Anm. 3) überholt, daß das rechte Arcosol später als das linke mit den Weinranken entstanden sei.

³⁷ S. die in Anm. 29 angeführten Abbildungen; vgl. auch *Salomonson* (Anm. 15) 41ff (zum Clodius-Hermes-Grab: 42 Anm. 2, Taf. 32,1); *R. Turcan*, *Girlande*, in: *RAC* 11 (1981) 1–23, bes. 12.

³⁸ *Mancini* Taf. 11,1; 13,1; *Marconi* Abb. 140; *Wirth* Taf. 24; *Ferrua* Abb. 11; *Joyce* Abb. 80. *Joyce* vergleicht die Rosen im Nasoniergrab (79 mit Anm. 58); *J. Fink*, *Gemälde im Grab der Nasonier*, in: *MDAI* 6 (1953) 58–70, Taf. 17,1; vgl. auch die Rosen im ersten Columbarium an der Via Taranto, *Borda* Abb. S. 65; *Pallottino* (Anm. 20) Taf. 1.2; *Mielsch* (Anm. 28) 222 (frühes 2. Jh. n. Chr.).

³⁹ Es ist in Pastelltönen gehalten: bläulicher Kopf, rotes Auge, rote Querstriche als Übergang zur blau-roten Brust; der restliche Körper, Schwanz und Flügel sind grau mit gelbbraun abgesetztem Flügelrand.

⁴⁰ Statt dessen laufen zwei girlandenartig geschwungene Linien, die etwas in den Putz eingetieft sind, hinter den grünen Halmen, hinter dem ersten Weinblatt und dem ersten Apfel im Krater und hinter dem Hals des Rebhuhns her. Da sie durch die Farben des Tierstillebens teilweise überdeckt werden, sind sie älter als dieses, mithin auf jeden Fall antik. Sodann führt eine schwach eingeritzte Linie, deren rote Übermalung nur an wenigen Stellen erhalten ist, von links unten (unter dem Ansatz der Halme und noch unterhalb der Bodenlinie) hinter dem Papagei nach rechts oben in Richtung auf das erste Weinblatt des Kraters. Über dem Nacken des Papageies sieht man den Anfang eines zweiten Striches; die Linie war also mit zweimali-

gem Ansetzen gemalt. Auch diese Linie ist antik, da sie hinter der Malschicht des Papageies verläuft. Beide Linien stellen weder Vorzeichnungen für das ausgeführte Motiv noch für Girlanden wie über dem rechten Arcosol dar. Ob überhaupt eine Malerei hiernach ausgeführt war, ist fraglich. – Auch unter der Perlenschnur im rechten Arcosol befindet sich eine vertiefte Vorzeichnung.

⁴¹ *Mancini* 54, Taf. 11,1; 12,2; *Marconi* Abb. 140. 142; *Wirth* 107. 144, Abb. 74, Taf. 24; *Rumpf* Taf. 67,6; *Carcopino* Taf. 20,2; *Borda* Abb. S. 286; *Ferrua* Abb. 10. 11.

⁴² Vgl. die Decke im hadrianischen Grab G der Vatikannekropole, s. *H. Mielsch*, Hadrianische Malereien der Vatikannekropole „ad Circum“, in: *RPAA* 46 (1973/74) 79–87, Abb. 2 (*Mielsch* 80 spricht allerdings von Sphingen); die volle Form findet sich z. B. an der Decke der „Kleinen Villa“ unter S. Sebastiano, die allerdings erst aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammt, Abb. 94 bei *Joyce*.

⁴³ 144. Zu Medusenköpfen in runden Bildfeldern auf römischen Mosaiken: *H. Stern*, Les mosaïques des maisons d'Achille et de Cassiopée à Palmyre (Paris 1977) 23f, Abb. 36–39; *L. Foucher*, La maison de la procession dionysiaque à El Jem (Paris 1963) Abb. 13a. b (S. 97); *S. Germain*, Les mosaïques de Timgad (Paris 1969) 89f, Nr. 119, Taf. 39; *M. E. Blake*, in: *Memoirs of the American Academy in Rome* 13 (1936) 82. 89, Taf. 14,2; 13,2.

⁴⁴ Vgl. den Fries unter dem Deckenansatz und einzelne Deckenfelder der Aula Isiaca auf dem Palatin, *G. E. Rizzo*, Le pitture dell'Aula Isiaca di Caligola (Rom 1936) (= *Mon. Pitt. Ant.*, sez. III, Roma, fasc. II) Taf. A. B; die Malerei vom Agro Verano, *Colini* (Anm. 31) Taf. 24; die Decke im Grab C der Vatikannekropole, *Mielsch* (Anm. 42) 84, Abb. 6.

⁴⁵ *Mancini* Taf. 11,1; *Marconi* Abb. 140; *Wirth* Taf. 24. 43.

⁴⁶ Fraglich erscheint auch, ob das gelbrote fünfplappige Blatt über der Treppe nicht nur ein falsch verstandener Löwenkopf sein kann.

⁴⁷ *Mancini* 54; allerdings ist die von ihm erwähnte Löwenprotome nicht mehr erhalten.

⁴⁸ Grüne und rote Tropfen an dieser und der benachbarten Wand weisen auf die Sorglosigkeit des Malers hin.

⁴⁹ S. die in Anm. 29 genannten Abbildungen.

⁵⁰ 182f.

⁵¹ *Mancini* Taf. 11,1; 12,1; 13; *Marconi* Abb. 140. 141; *Wirth* Taf. 24. 34. 43; *Borda* Abb. S. 128; *Fink* Abb. 45. Gegen *Wirth* 142 ist diese Stelle des Profiles durchaus nicht ungewöhnlich; vgl. z. B. im Hypogäum von Caivano, *Elia* (Anm. 56) 427f, 462f mit Anm. 1, Abb. 2–4. 6. 8–10, Taf. 2.

⁵² 54.

⁵³ *Mielsch* (Anm. 42) 80–82, Abb. 2–5.

⁵⁴ *Mielsch* (Anm. 2) 117f, Taf. 16,1.

⁵⁵ *B. M. Felletti Maj*, Le pitture delle case delle Volte Dipinte e delle Pareti Gialle (Rom 1961) 18, Taf. 4,1 (= *Mon. Pitt. Ant.*, sez. III, Ostia, fasc. I–II); *Joyce* 78. 79, Abb. 11.

⁵⁶ *O. Elia*, L'Ipogeo di Caivano, in: *Monumenti Antichi* 34 (1931) 421ff; *Wirth* Abb. 43, Taf. 18; *Borda* Abb. S. 96; *Joyce* 37 (zur Datierung). 79. 86f, Abb. 28. 90; *Mielsch* (Anm. 28) 222 (hadrianisch). Auch die Bildfelder mit Vögeln (s. *Elia* Abb. 8. 10, Taf. 8) sind mit denen im Clodius-Hermes-Grab vergleichbar; vgl. auch mehrere Bildfelder an der Decke des Pankratiergrabes an der Via Latina, *M. Petrassi*, in: *Capitolium* 46 (1971) H. 7/8, S. 33. 35. 37.

⁵⁷ *G. Henzen*, Sui Colombarii di Vigna Codini, in: *Monumenti, annali e bullettini pubbl. dall' istituto di corrispondenza archeologica* (1856) 8ff; *Marconi* Abb. 130 (irrtümlich als Grab des Pomponius Hylas bezeichnet); *F. Wirth*, in: *RM* 44 (1929) 118–120, Taf. 19a; *Elia* (Anm. 56) 489, Abb. 19; *Mielsch* (Anm. 28) 222.

⁵⁸ *Pallottino* (Anm. 20) 52ff, Abb. 13, Taf. 3. 4 (trajanisch-hadrianisch); *Mielsch* (Anm. 28) 222 (hadrianisch).

⁵⁹ *P. Styger*, Die römischen Katakomben (Berlin 1933) 185f.

⁶⁰ Dieses Grab wird demnächst von *J. Fink* publiziert.

⁶¹ S. o. Anm. 8 und 32; *Mancini* Taf. 11; *Marconi* Abb. 140; *Wirth* Taf. 24.

⁶² Caseggiato der Regio III Insula II, Raum H, *G. Becatti*, Mosaici e pavimenti marmorei (= *Scavi di Ostia*, 4) (Rom 1961) Nr. 173, S. 98, Abb. 31.

⁶³ Vgl. 1) Rom, auf der sog. Brücke des Caligula auf dem Palatin (domitianisch) a) *M. E. Blake*, in: *Memoirs of the American Academy in Rome* 8 (1930) 102, Taf. 47 (rechts im Bild); *M. L. Morricone Matini*, *Mosaici antichi in Italia*, reg. I, Roma: reg. X Palatium (Rom 1967) 75f, Nr. 72, Abb. 32; b) *Morricone Matini* 76, Nr. 73, Abb. 33, Taf. 16; 2) Rom, Mercati Traiani, *Blake* (Anm. 43) 78f, Taf. 8,4; 3) Ostia, Insula delle Volte Dipinte, Raum C (um 120 n. Chr.), *Becatti* (Anm. 62) Nr. 184, S. 102. 279, Taf. 36,3; 4) Ostia, Insula delle Muse (um 130 n. Chr.), *Becatti* Nr. 260, S. 131. 279, Taf. 225; 5) Ostia, Palazzo Imperiale, Raum L (um 150 n. Chr.), *Becatti* Nr. 305, S. 166, Taf. 36,1; 6–7) Ostia, Foro delle Corporazioni, Statio Nr. 54. 55 (um 190/200 n. Chr.), *Becatti* Nr. 132. 134, S. 83f, Abb. 20; 8) Ostia, Caupona del Pavone (Reg. IV Ins. II), Raum B (ca. Mitte 3. Jahrhundert n. Chr., jedoch eingerichtet in hadrianischen Räumen!), *Becatti* Nr. 325, S. 176, Taf. 36,2. Im 2. und 3. Jahrhundert taucht dieses Motiv auch auf einigen gallischen Bodenmosaiken auf. Vgl. auch *Répertoire graphique du décor géométrique dans la mosaïque antique*, in: *Bulletin de l'AIEMA*, Mai 1973, fasc. 4, 97, Nr. 526–529.

⁶⁴ *Mancini* 55f; hierauf beziehen sich *Rumpf* 185f und *Veloccia Rinaldi* (Anm. 20) 183 mit Anm. 15. Bei meiner Suche nach ihnen fand ich im September 1982 nur einen beschädigten gestempelten Ziegel als vorderen Abschluß des Bankgrabes, der folgende Inschrift trug:

□]CAEC QVINT
]ROMANI SVLP

(= CIL 15,1,576b, hadrianisch). Sollte er identisch sein mit dem von *Mancini* 51 erwähnten Ziegelstempel einer bei der Ausgrabung abgetragenen Treppenanlage vor dem Clodius-Hermes-Grab? (It. *Mancini* allerdings CIL 15,1,576a).

⁶⁵ Zuletzt *Fasola* (Anm. 35) 13 und *Jastrzebowska* (Anm. 28) 105, die die Verschüttung des Tales um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. ansetzen; v. *Gerkan* 256 nimmt eine Benutzung des Clodius-Hermes-Grabes und des benachbarten Grabes Y bis ca. 275 n. Chr. an.

⁶⁶ v. *Gerkan* 254.

⁶⁷ zum Loculus s. *Mancini* 54f, Taf. 12,1; die mit einem Ziegel abgedeckt gewesene Grube enthält verbrannte Knochen.

⁶⁸ CIL 15,1,1057 (mehrere Exemplare); s. auch *H. Bloch*, *I bolli laterizi e la storia edilizia romana*, in: *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma* 65 (1937) 149 (ein weiteres Exemplar aus der Villa Hadriana).

⁶⁹ Der Ziegel wurde wahrscheinlich hier zum ersten Mal benutzt.

⁷⁰ v. *Gerkan* 256f. 263. 281; *H. Lietzmann*, *Petrus und Paulus in Rom* (Berlin/Leipzig² 1927) 162.

Jüdisches Erbe im Gottesdienst der Christen

Geht die Basilika auf die hellenistische Synagoge zurück?

Von KLAUS GAMBER

Auf das „Erbe der Synagoge“, wie es Anton Baumstark genannt hat¹, d. i. die Abhängigkeit des christlichen Kultes vom jüdischen, wurde von den Liturgiewissenschaftlern schon öfters hingewiesen². Hinsichtlich dessen, was im Christentum neu hinzugekommen ist, meint Baumstark: „Erfolgt ist lediglich die Erfüllung überkommener Formen mit einem in Gemäßheit des neuen Glaubens an den im Fleisch erschienenen, gekreuzigten und aus dem Totenreich sieghaft wieder erstandenen Gottessohn vertieften und erweiterten Inhalt“³.

Daß es sich in der christlichen Liturgie um die Erfüllung des alttestamentlichen Kultes handelt und von seiner gänzlichen Abschaffung nicht die Rede sein kann, soll im folgenden gezeigt werden. Dabei möchten wir uns auf einige Hinweise, die zum Teil wenigstens neu sein dürften, beschränken und in diesem Zusammenhang auch die Frage behandeln, ob die christliche Basilika auf die hellenistische Synagoge zurückgeht.

Das jüdische Erbe spielt sowohl im Hebräerbrief, „dessen Rolle in der Entwicklung des urkirchlichen Abendmahlsglaubens von der Forschung noch lange nicht gebührend gewürdigt ist“ (Betz)⁴, als auch im Brief des Papstes Clemens an die Kirche in Korinth eine wichtige Rolle. Alttestamentliche kultische Vorstellungen durchziehen ebenso die Apokalypse (vgl. u. a. 8, 3–5; 11, 19; 15, 8)⁵.

In Hebr 4, 14 ff. wird Christus als der neue Hohepriester „nach der Ordnung des Melchisedech“ (5, 10) hingestellt und von seinem Opferdienst im Heiligtum des Himmels, dem „wahren (Bundes-)Zelt“ (8, 2) gesprochen (8, 1–13), sowie vom vollkommenen Opfer des Herrn am Kreuz (9, 11–14), das die unvollkommenen blutigen Tempelopfer abgelöst hat. „Mit dem einmaligen Opfer hat er ein für allemal die zur Vollendung geführt (τετελείωσεν), die sich (durch die Teilnahme daran) heiligen lassen“ (10, 14).

„Auch das erste (Zelt) hatte Vorschriften für den Kult (δικαιώματα λατρείας)⁶ und ein irdisches Heiligtum (ἅγιον κοσμικόν): nämlich das Zelt, das zuerst gemacht worden war. In ihm (befand sich) der Leuchter (λυχνία) und der Tisch (τράπεζα) sowie die Ausstellung der Brote (ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων). Dieser (Raum) wird das Heiligtum (ἅγια) ge-

nannt. Hinter dem zweiten Vorhang war das Zelt, das Allerheiligste (ἅγια ἅγιων) genannt, mit dem goldenen Rauchopferaltar (θυσιατήριον) und der Bundeslade, ganz mit Gold überzogen . . . Darüber waren die Cherubim der Herrlichkeit, welche die Sühnestätte (ἱλαστήριον) überschatteten“ (Hebr. 9, 1–5).

Daß mit dem Kreuzesopfer Christi der alte Kult als solcher, wenn auch verändert und über den jüdischen Dienst hinausgehend, nicht aufgehört hat, darauf weist der Clemensbrief unmißverständlich hin. Der Verfasser sieht den jüdischen Tempeldienst und den Dienst der Bischöfe als ein Ganzes; er meint (c.40):

„Da uns dies (alles) klar ist und wir in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis hineingeschaut haben, müssen wir in Ordnung alles tun, was der Herr (schon im Alten Bund) zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat. Die Opfer und den Kultdienst (τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας) hat er ja nicht aufs Geratewohl und in Unordnung zu verrichten befohlen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er sie vollbracht haben will, das hat er selbst nach seinem allerhöchsten Rate angeordnet, auf daß alles mit frommer Scheu nach seinem Wohlgefallen geschähe und so seinem Willen angenehm sei.

Jene also, die (jetzt) ihre Opfer (in der Kirche) zu den festgesetzten Zeiten darbringen (ποιῶντες τὰς προσφορὰς), sind (Gott) wohlgefällig und selig. Denn da sie den Satzungen des Herrn folgen, gehen sie nicht fehl. Dem Hohenpriester (τῷ ἀρχιερεῖ) sind nämlich eigene Dienstleistungen (λειτουργία) vorgeschrieben, und den Priestern ist ihr eigener Ort zugewiesen, und den Leviten liegen ihre eigenen Dienste (διακονία) ob. Die Laien sind an die für die Laien geltenden Vorschriften gebunden. Ein jeder von uns, Brüder, möge an seiner ihm zugewiesenen Stelle Gott wohlgefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt, und nicht die festgelegte Ordnung seines Dienstes (τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα) überschreitet, in ehrfürchtiger Scheu.“⁷

Ganz anders der vor 130, wohl in Ägypten entstandene Barnabasbrief⁸. Er behauptet, im Gegensatz zur sonstigen Überlieferung, vor allem auch im Gegensatz zu Paulus, der Alte Bund habe nie Gültigkeit besessen. Die Satzungen und der Kult des Judentums haben nicht auf göttliche Anordnung, sondern auf menschlichem Unverstand, ja auf teuflischem Trug beruht. Gott habe nie äußere Opfer, sondern ein zerknirschtes Herz verlangt (c.2)⁹.

Die Intensität der Abhängigkeit vom jüdischen Kult wie auch die Abhängigkeit bzw. das Weiterleben von ganz bestimmten religiösen Formen und Bräuchen – vor allem wie sie in der hellenistischen Diaspora heimisch waren¹⁰ – dürfte in den einzelnen Provinzen des römischen Reichs, besonders auch in den außerhalb liegenden Gebieten, verschieden gewesen sein.

So war der jüdische Einfluß, wie der Römerbrief nahelegt und der Clemensbrief mit seinen Hinweisen auf das alttestamentliche Priestertum vermuten läßt, in Rom besonders groß und anscheinend durch eine große

Zahl von Judenchristen bedingt. Dies dürfte sich gerade auf dem Gebiet der Liturgie bemerkbar gemacht haben, wie u. a. bestimmte Formulierungen des (eucharistischen) Dank- und Bittgebets, wie es uns am Schluß des Clemensbriefs begegnet, deutlich machen¹¹.

In der Liturgie Syriens hat die bei den Juden im Sabbatgottesdienst übliche Doppellesung aus Gesetz und Propheten noch längere Zeit weiterbestanden¹², ebenso scheint hier eine Abhängigkeit des ersten Teils des Anaphoragebets (vor dem Trishagion) vom synagogalen Morgengebets vorzuliegen¹³.

In Ägypten wiederum, der Heimat der Septuaginta, wo das judenchristliche Element, ähnlich wie in Rom, dominierend war, ist ein Weiterleben der halbrituellen Mahlzeiten der Juden, vor allem des Essens am Ausgang des Sabbats, bis ins 5. Jahrhundert bezeugt¹⁴.

Auch die christliche Basilika dürfte letztlich in der prächtigen, einst von den Ptolemäern erbauten jüdischen Synagogen-Basilika in Alexandrien ihren Ursprung haben¹⁵. Im Talmud (jerus. Succah, f.55; vgl. Succah bab., f.51b) heißt es von ihr: „Sie war nach Art einer großen Basilika (hebr. basiliki) gebaut; eine Säulenreihe war innerhalb der anderen . . . Eine hölzerne Tribüne (hebr. bima) war in der Mitte und der Vorsänger der Synagoge stand darauf.“¹⁶ Ein „Bema“ (βῆμα) in der Mitte der Kirche begegnet uns als ein Ort, wo die Lesungen und Solo-Gesänge vorgetragen werden, noch später in den ältesten syrischen Kirchenbauten¹⁷, während es in anderen Provinzen als „Ambon“ auf der Seite (an den Säulen) angebracht ist¹⁸.

Ähnliche Basiliken wie die von Alexandrien gab es schon früh in Nordafrika; sie haben teilweise, wie die späteren christlichen Gotteshäuser, ein Atrium aufgewiesen. Die ältesten in christlicher Zeit entstandenen Synagogen unterscheiden sich architektonisch kaum von den Basiliken der Christen¹⁹.

Charakteristisch für sie ist die über den Seitenschiffen angebrachte Galerie, auf der sich die Plätze für die Frauen befanden, wie es bei den Juden Vorschrift war²⁰. Solche Galerien begegnen uns auch in christlichen Basiliken, so in S. Agnese in Rom oder in der Demetrius- und Panaghia Acheiropoietos-Kirche von Thessaloniki und später in der Hagia Sophia und anderswo.

In der Liturgie Äthiopiens wiederum, wo alttestamentliche Kultelemente, wie die Verwendung und Verehrung der Bundeslade (Tabot)²¹, und die Feier des Sabbats bis in die Neuzeit besonders stark in Erscheinung treten²², hängt dieser Einfluß mit der dem Christentum unmittelbar vorausgehenden jüdischen Periode dieses Landes zusammen. So spricht H. Anstein vom „etwas seltsamen, meist aus der jüdischen Zeit Abessiniens stammenden Staub kultischer Gebräuche“²³.

Weniger auf bestimmte Gebiete beschränkt sind folgende jüdische liturgische Formen: So findet sich die beim alttestamentlichen Opferkult übliche Handauflegung über die Opfergaben (vgl. u. a. Lev 16, 21)²⁴ in mehre-

ren Liturgien im Zusammenhang mit dem Opfergebet. Sie ist bereits in der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt bezeugt, wo es heißt: „Jener (der neu geweihte Bischof) legt zusammen mit dem ganzen Presbyterium seine Hände über sie (die Opfertgaben) und spricht das Dankgebet.“²⁵ Diese Handauflegung ist bis zur Gegenwart im römischen Ritus erhalten geblieben.

Die nachweisbar schon in sehr früher Zeit in allen Riten, auch der vorchalzedonensischen Kirchen, am Altar und vor dem Altarraum angebrachten Vorhänge, die später im byzantinischen Liturgiebereich (und fast nur hier) zur Bilderwand führten²⁶, haben ihr Vorbild in jenem Vorhang, der das Allerheiligste des Tempels vom Heiligtum selbst trennte. In Ex 26, 31–33 befahl Gott: „So mache einen Vorhang (καταπέτασμα) . . . und hänge diesen an vier mit Gold überzogenen Säulen von Akazienholz auf . . . Innerhalb des Vorhangs sollst du die Lade des Zeugnisses stellen und durch ihn soll das Heiligtum vom Allerheiligsten abgegrenzt sein.“

Der aus dem jüdischen Tempel übernommene, das Allerheiligste verhüllende Vorhang ist daher als das Primäre zu betrachten, während die ursprünglich vier, später sechs und mehr Säulen sowie der dazu gehörende Querbalken (Architrav) als Pergola lediglich eine Vorrichtung zum Aufhängen des Vorhangs bilden. Doch gewannen schon früh Schranken als solche, die „cancelli“, auf denen die Pergola ruhte, eine Bedeutung, wenn sie sich auch nicht in allen Kirchen finden²⁷.

Da das Anbringen von Vorhängen vor dem Altarraum in allen Kirchen des Ostens wie des Westens üblich war – im Abendland hat man sie erst seit der Gotik aufgegeben – dürfte ihre Verwendung bis in die frühesten Zeiten zurückreichen. So erwähnt Johannes Chrysostomus den Vorhang bzw. das Öffnen desselben nach vollendetem Opfergebet als etwas Selbstverständliches²⁸. Im syrischen „Testament unseres Herrn“, das spätestens aus dem 5. Jahrhundert stammt, aber zahlreiche ältere Partien enthält, lesen wir: „Wenn der Bischof das Opfer darbringt, soll der Vorhang der Pforte (des Heiligtums) geschlossen sein . . . Er opfere innerhalb des Vorhangs zusammen mit den Presbytern, Diakonen usw.“²⁹.

Beziehungspunkte hinsichtlich der Gestalt und des Wortlauts der Anaphora zum Judentum führt Anton Baumstark in seiner Studie „Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums“ an³⁰. Unter diesen ist die Tatsache interessant, daß der in der ägyptischen Markus-Anaphora sich findende diakonale Ruf: (ἀνάστητε) (Stehet auf!) bereits wörtlich in 2 Esdr 9, 5 im Zusammenhang mit einem umfangreichen Dank- und Bittgebet (9, 6–38) vorkommt: „Und es sprachen . . . die Leviten: Stehet auf (ἀνάστητε), preiset den Herrn, euren Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!“³¹

Dagegen ist der jüdische Einfluß, wie er während des Frühmittelalters in Irland und im gallikanischen Liturgiebereich zu beobachten ist³², zum Teil mindestens, weniger ein Weiterbestehen synagogaler Elemente als viel-

mehr ein bewußtes Zurückgreifen auf Gebote und Riten des Alten Testaments, so etwa der Gewandschmuck des Bischofs, der dem Rationale des jüdischen Hohenpriesters nachgebildet war³³.

Es begegnet uns auch hier die Bundeslade (*arca instar arcae mosaycae*)³⁴, wohl als bewußte Neueinführung. Sie diente der Aufbewahrung von Reliquien sowie der Eucharistie und hatte ihren Platz auf dem Altar. Wie die erhaltenen Beispiele zeigen, war sie entsprechend der alttestamentlichen Bundeslade aus Holz gefertigt und gemäß Ex 25, 10 „mit ganz reinem Gold“ überzogen. Auch der siebenarmige Leuchter fand Eingang in den gallikanischen Gottesdienst³⁵; im byzantinischen ist er heute noch in Gebrauch.

Eine direkte Nachbildung des Allerheiligsten, das im Salomonischen Tempel kubische Gestalt hatte (vgl. 3 Kg 6, 16–20), stellen die quadratischen Altarräume dar, wie sie anstelle einer Apsis während des Frühmittelalters verbreitet im Abendland anzutreffen sind³⁶. In dem kleinen Kirchlein St. Prokulus (bei Meran) begegnen uns sogar die Abbildungen der beiden Cherubim, wie sie nach 3 Kg 6, 23–27 im Heiligtum des Tempels ihren Platz hatten³⁷. Sie sind auch genauso dargestellt wie an der zitierten Stelle geschildert: „Und die Cherubim hielten ihre Flügel ausgestreckt, daß der Flügel des einen die Wand berührte, während der Flügel des anderen die andere Wand berührte. Die (beiden) anderen Flügel aber berührten einander in der Mitte des Tempels.“³⁸

Trotz des Wissens um die paulinische Freiheit gegenüber dem Gesetz zitieren schon die frühen Väter immer wieder kultische Vorschriften des Alten Bundes. Wenn z. B. Cyprian Gründe anführt, warum wir die Eucharistie „mit Furcht und Ehrerbietung“ (*cum timore et honore*) empfangen sollen, nennt er neben dem Pauluswort 1 Kor 11, 27 auch die alttestamentliche Opfervorschrift Lev 7, 20 (in der Fassung der LXX bzw. *Vetus Latina*): „Die Seele aber dessen, der auch immer vom Fleisch des heilbringenden Opfers (*ex carne sacrificii salutaris*), das dem Herrn gehört (*quod est Domini*), ißt und seine Unreinheit ist (noch) in ihm, so wird seine Seele zugrundegehen aus seinem Volke.“³⁹

Die Urgemeinde zu Jerusalem ist, da man sich als das „wahre Israel“ wußte, auch nach der Himmelfahrt des Herrn in den Tempel zum Beten gegangen (vgl. Apg 2, 46) und hat allem Anschein nach am Gottesdienst dort teilgenommen. Als nach der Zerstörung der Stadt durch die Römer i. J. 70 die blutigen Tempelopfer aufhörten, sah man diese als „geistige Opfer“ im eucharistischen Opfer der Christen weitergeführt, wie es 1 Petr 2, 5 heißt: „Laßt euch als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Haus, zu einem heiligen Priestertum, um geistige Opfer (*πνευματικὰς θυσίας*) darzubringen, die Gott durch Jesus Christus wohlgefällig sind.“

Die Vorstellung ist weit verbreitet, daß der Gottesdienst der Urkirche kultlos gewesen sei. Kultische Bezüge im Neuen Testament, wie etwa die Stelle Hebr 13, 11: „Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen,

die dem Zelte dienen“, werden daher oft rein symbolisch gedeutet⁴⁰. So wird auch hier der Begriff „geistige Opfer“ bzw. die Forderung Jesu nach einer Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4, 24) vor allem ethisch verstanden.

Die Alternative zu den geistigen Opfern der Christen sind jedoch die blutigen Brandopfer der Juden und Heiden, deren Aufhören schon der Prophet Malachias vorausgesagt hat, wenn er von einem kommenden Weihrauch- und Speiseopfer (die LXX übersetzt das hebr. „mincha“ mit „reinem Opfer“) sprach (Mal 1, 11)⁴¹.

Hinsichtlich der „geistigen Opfer“ sowie der geistigen Weiterführung des alttestamentlichen Opferdienstes bei den Christen schreibt nach 330 Eusebius von Caesarea wie folgt:

„Wir bringen geistige Opfer und Gaben dar, (nämlich) die sogenannten Lob- und Freudeopfer (Θυσίας αινέσεως καὶ θυσίας ἀλαλαγμοῦ; vgl. Ps 26, 6). Wir lassen den wohlriechenden Weihrauch aufsteigen, von dem es heißt: Aufsteige mein Gebet wie Weihrauch vor Dein Angesicht (Ps 140, 2). Aber auch Schaubrote bringen wir dar, indem wir das Gedächtnis an die Erlösung neu beleben, sowie das Besprengungsblut des Lammes Gottes (vgl. Hebr 12, 24), das die Sünde der Welt trägt (Joh 1, 29), welches unsere Seelen reinigt, und wir zünden Lichter der Erkenntnis des Angesichts Gottes an.“⁴²

Hier werden von Eusebius reale liturgische Vorgänge, wie die Feier des „sacrificium laudis“, die Darbringung von Weihrauch (im Abendgottesdienst), das Opfer von Brot und Wein und das Anzünden der Lichter (im Lucernarium) im geistigen Sinn gedeutet und in Gegensatz zum jüdischen Kult und dessen „fleischlichen Opfer“ gebracht.

*

Das jüdische Erbe ist groß, vor allem liturgisch gesehen. Der Übergang gottesdienstlicher Formen sowohl der Synagoge als auch des Tempelkults ging weithin ohne Bruch vonstatten. Das Neue, das typisch Christliche, hat sich organisch in die überlieferten Formen eingefügt. Am wenigsten geändert werden mußte der Wortgottesdienst mit seinen Lesungen in den Büchern der Heiligen Schrift, seinem Psalmengesang und seiner Homilie, am meisten das Gemeinschaftsmahl, das durch Christus eine neue Sinngebung erhalten hat.

Zu den überlieferten Formen gehörte, wie wir sahen, neben der Art und Weise des Betens nicht zuletzt auch der Ort der Zusammenkunft: die Basilika. In ihr sind synagogale Elemente, wie das Bema oder die Presbytersitze, verbunden worden mit Vorstellungen des Tempels (Altar, Vorhänge, z. T. auch die Bundeslade und der siebenarmige Leuchter). Dies alles zeigt, wie sehr sich die jungen Christengemeinden als das „wahre Israel“ verstanden haben.

¹ *A. Baumstark*, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (= *Ecclesia orans* 10) (Freiburg 1923) 13.

² Vgl. *G. Bickell*, Messe und Pascha. Der apostolische Ursprung der Meßliturgie und ihr genauer Anschluß an die Einsetzungsfeier der h. Eucharistie durch Christus, aus dem Pascharitual nachgewiesen (Mainz 1872); *G. Loeschcke*, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult (Bonn 1910); *O. E. Oesterley*, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925); *H. Strack – P. Billerbeck*, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, in: *Billerbeck IV* (München 1928); *Th. Maertens*, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste (Mainz 1965).

³ *Baumstark* (Anm. 1) 13.

⁴ *J. Betz*, Die Prophora in der patristischen Theologie, in: *B. Neunbeuser*, Opfer Christi und Opfer der Kirche (Düsseldorf 1960) 103.

⁵ Vgl. *J. Peschek*, Geheime Offenbarung und Tempeldienst (Paderborn 1929).

⁶ Wenn gesagt wird, auch das erste Zelt habe Vorschriften für den Kult gehabt (εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρῶτη), dann ist damit indirekt ausgedrückt, daß der neue Bund ebenfalls Vorschriften für den Kult hat.

⁷ Vgl. *Betz* (Anm. 4) 103f.

⁸ Vgl. *O. Braunsberger*, Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief (Mainz 1876) 247–253.

⁹ Der Verfasser hat sich in den jüdischen Bräuchen gut ausgekannt; vgl. dazu *Braunsberger* (Anm. 8) 253–278.

¹⁰ Vgl. *W. Bousset*, Eine jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen, in: *Nachr. d. k. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse* (Göttingen 1915) 435–489.

¹¹ Vgl. *E. von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit (Leipzig 1901) 191–207, vor allem 200 ff.

¹² Vgl. *A. Baumstark*, Die Messe im Morgenland (Kempten-München o. J.) 86–93.

¹³ Vgl. *Baumstark*, (Anm. 1) 17; *ders.*, Trishagion und Kedescha, in: *JLW* 3 (1923) 18–32.

¹⁴ Vgl. *Th. Schermann*, Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente, in: *ThGl* 5 (1913) 177–187; *K. Gamber*, Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten, in: *OstKSt* 7 (1958) 48–65; *ders.*, *Sacrificium laudis*. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets (= *Studia patristica et liturgica* 5) (Regensburg 1973) 22, Anm. 43.

¹⁵ Vgl. *D. B. von Haneberg*, Die religiösen Alterthümer der Bibel (München² 1869) 352–355.

¹⁶ Während *F. Van der Meer*, *Altchristliche Kunst* (Köln 1960) 72f., ähnlich wie andere Forscher, meint, daß i. J. 313, als das Christentum Staatskirche wurde, „sofort eine architektonische Form gesucht wurde, die der einzigartigen . . . Bestimmung der domus ecclesiae entsprach“ und es als merkwürdig ansieht, „daß allem Anschein nach gleich der erste Wurf der endgültige war“, hat *Haneberg* (Anm. 15) 352–355 bereits klar erkannt, daß es letztlich die Synagogen-Basilika war, die das Vorbild für die christlichen Bauten abgab. „Nichts ist natürlicher, als daß die Synagoge für die ersten Kirchenbauten tonangebend wurde . . . Aus der Synagoge konnte das Bima oder der Ducan unmittelbar als Ambo beigehalten werden. Die Sitze der Presbyteri in der alexandrinischen Synagoge gingen in die Presbyteralstühle über“ (353f.). Die Bezeichnungen „basilika“ (βασιλική) bzw. „bima“ (βήμα) kommen als Fachausdrücke bereits im Talmud vor und sind vermutlich hier älter als ihr Gebrauch im Christentum.

¹⁷ Vgl. *O. Nußbaum*, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (= *Theophaneia* 18) (Bonn 1965) 16–28 (mit weiterer Literatur).

¹⁸ Vgl. *J. Jarry*, L'ambon dans la liturgie primitive de l'église, in: *Syria* 40 (1963) 147–162.

¹⁹ Vgl. *Haneberg* (Anm. 15) 354.

²⁰ Vgl. *B. Kanael*, Die Kunst der antiken Synagoge (München-Frankfurt 1961) 79ff.

²¹ Vgl. *Fr. Heiler*, Die Ostkirchen (München-Basel 1971) 367f.

²² Vgl. *E. Hammerschmidt*, Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien (Stuttgart 1963).

²³ *H. Anstein*, Die abessinische Kirche, ihre Entstehung, Erstarrung und Wiederbelebung (Stuttgart-Basel 1935) 23.

²⁴ Vgl. *Haneberg* (Anm. 15) 391.

²⁵ Vgl. *B. Botte*, La tradition apostolique de Saint Hippolyte (= Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 39) (Münster 1966) 10.

²⁶ So finden sich Vorhänge und keine Bilderwand durchweg im armenischen und syrischen Ritus. Es sind zwei: ein kleiner am Altar und ein großer vor dem Altarraum. Auch von Durandus, *Rationale I* 3, 35 werden für das Abendland die gleichen zwei Vorhänge bezeugt. Manchmal ist das „Allerheiligste“ durch eine massive Steinwand vom Presbyterium getrennt; diese läßt nur in der Mitte einen relativ schmalen Eingang frei. Ein Beispiel ist die um 852 erbaute Kirche Santa Cristina de Lena in der Provinz Oviedo (Spanien).

²⁷ Zur Geschichte der Ikonostase vgl. *K. Onasch*, Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten (Leipzig 1981) 56–58 (mit weiterer Literatur). Leider geht Onasch hier nicht auf die liturgischen Vorhänge ein.

²⁸ Vgl. *Fr. van de Paverd*, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jhs. (= *OrChrA* 187) (Roma 1970) 41–47, 340–344; dazu *K. Gamber*, in: *ByZ* 65 (1972) 371–373.

²⁹ Vgl. *I. Rabmani*, Testamentum Domini nostri Jesu Christi (Moguntiae 1899) 35f.

³⁰ *A. Baumstark*, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums, in: *ThGl* 2 (1919) 353–370.

³¹ Vgl. *Baumstark*, ebd. 369.

³² Vgl. *R. Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (= *Bonner Historische Forschungen* 23) (Bonn 1964).

³³ Vgl. *K. Honselmann*, Das Rationale der Bischöfe (Paderborn 1975) vor allem 45ff.; dazu *K. Gamber*, Das Superhumerales der Regensburger Bischöfe in seiner liturgiegeschichtlichen Entwicklung, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 11 (1977) 25–37.

³⁴ So berichtet der *Catalogus abbatum Fuldense*, daß *Hrabanus Maurus*, der seit 822 Abt von Fulda war, eine Bundeslade (arca) und einen siebenarmigen Leuchter (candelabrum) herstellen ließ: „Fecit arcam instar arcae mosaycae, cum circulis et vectibus ex omni parte auratum, propitiatorium gloriae, candelabrum ductile ex toto auratum“; vgl. *P. Bloch*, Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen, in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 23 (1961) 89f. Ein frühes Beispiel ist das mit vergoldetem Kupferblech überzogene Holzkästchen in Chur (8. Jh.); vgl. *O. Nußbaum*, Die Aufbewahrung der Eucharistie (= *Theophaneia* 29) (Bonn 1979) 363 und Abb. 28.

³⁵ Vgl. *K. Gamber*, *Sancta Sanctorum*. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums (= *Studia patristica et liturgica* 10) (Regensburg 1981) 84f., 105f.

³⁶ Vgl. *Gamber* ebd. 91f.

³⁷ Vgl. *Gamber* ebd. 104f. sowie Abb. 34.

³⁸ Auch in der Erklärung der gallikanischen Liturgie durch (Ps-)Germanus von Paris (neueste Ausgabe von *Ratcliff* in der Sammlung der Henry Bradshaw Society Vol. 98, London 1971) begegnen uns immer wieder Hinweise auf kultische Vorschriften des Alten Testaments, so hinsichtlich der „*Preces*“ der Leviten auf Num 8, 19, des Gesangs des „*Sonum*“ auf Num 10, 10, des Gebrauchs der „*velamina*“ auf Ex 26, 31ff., der Sitte des priesterlichen Segens auf Num 6, 24, der kultischen Gewänder der Priester und Leviten auf Ex 38, 4ff., Num 15, 28 und 2 Kg 1, 10.

³⁹ *Cyprian*, *Testim.* 3, 94 (CSEL 3, 1 176); Vgl. *H. Bohl*, *Der Kommunionempfang der Gläubigen* (Frankfurt 1980) 194.

⁴⁰ Vgl. *K. Gamber*, *Sacrificium missae*. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche (= *Studia patristica et liturgica* 9) (Regensburg 1980) 13–16.

⁴¹ Vgl. *Gamber*, ebd. 16–19.

⁴² *Eusebius Caesariensis*, *Commentaria in psalmos* (PG 23, 1171), zitiert nach *W. Rordorf*, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Zürich 1972) 44f.

Tertullian zur Schulbildung der Christen:

Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes *De idololatria*?

Von CLEMENS M. M. BAYER

Die neuere wissenschaftliche Literatur¹ geht davon aus, daß Tertullian im 10. Kapitel seiner Schrift *De idololatria* von der Hochschulbildung handle. Besonders deutlich tritt eine solche Auffassung bei Fredouille hervor, der in *idol.* 10,4f einen „bel éloge inattendu de la culture classique“ sieht, welcher „le sentiment profond du lettré (i. e. Tertullian) qui sait le prix et le charme des *seacularia studia*“ verrate². Folgerichtig übersetzt er „*docere litteras*“ und „*litteratura*“³ mit „enseigner les belles-lettres“ und „littérature“⁴. In seinen Augen ist es also die vor allem an der Rhetoren-Schule vermittelte literarische Bildung, die der „lettré“ Tertullian hier als notwendiges Rüstzeug für das Leben im allgemeinen und die religiösen Studien im besonderen verteidige. Sicherlich war Tertullian gebildet oder doch wenigstens sehr belesen: Er selbst verweist immer wieder mit Formeln wie „... *est apud Herodotum*“⁵ oder „*secundum Pythagoram. . . secundum Platonem*“⁶ auf von ihm herangezogene Autoren; antike Schriftsteller rühmen das Wissen Tertullians, wie etwa der Ausruf des Hieronymus „*Quid Tertulliano eruditius, quid acutius?*“⁷ bezeugt, und auch moderne Forscher stellen den großen Umfang seiner Kenntnisse heraus⁸; der Index Scriptorum im CCL Bd. 2 (= Tertullian II) umfaßt 84 von Tertullian herangezogene, größtenteils nichtchristliche Autoren⁹. Es sei jedoch hinzugefügt, daß diese Kenntnisse wohl häufig aus den damals gebräuchlichen Florilegien stammen¹⁰.

Dennoch scheint Marrou im Unterschied zu Fredouille davon auszugehen, daß sich Tertullian in *idol.* 10 zur Erlaubtheit der Elementarbildung äußere¹¹, aber sein Werk, das die gesamte Geschichte des antiken Erziehungswesens umfaßt, ist selbstverständlich nicht so konzipiert, daß wir für diese seine Auffassung eine genauere Begründung erwarten dürfen.

Etwas präzisiert lautet demzufolge die bereits im Titel gestellte, hier zur Beantwortung anstehende Frage: Gestattet Tertullian in *idol.* 10 wirklich, wie allgemein angenommen, den Christen die Teilnahme am Hochschulunterricht des Rhetors, oder beschränkt sich seine Erlaubnis nicht vielmehr auf die Teilnahme am Grundschulunterricht des *ludimagister*? Tertullian nennt zwar *idol.* 10,1 unterscheidend sowohl den *ludimagister* als auch den *professor litterarum* (womit wohl der Rhetoriklehrer gemeint ist¹²), so daß

der Leser im folgenden eine Stellungnahme zu beiden Unterrichtsebenen erwartet¹³; tatsächlich jedoch beziehen sich die weiteren Ausführungen Tertullians ausschließlich auf den Elementarunterricht, was schon dadurch deutlich wird, daß, abgesehen von der oben erwähnten, einleitenden Unterscheidung¹⁴, der *professor litterarum* in *idol.* 10 nicht mehr genannt wird, wohingegen die Bezeichnung *ludimagister* beziehungsweise *magister* – diese beiden Ausdrücke werden hier synonym gebraucht¹⁵ – noch mehrfach erscheint¹⁶. Endgültige Klarheit erbringt aber die folgende Untersuchung des Bedeutungsinhaltes der Begriffe *litterae*, *eruditio*, *litteratura* und *saecularia studia*, mit denen Tertullian in *idol.* 10 die von ihm hier gemeinte Art der Bildung bezeichnet.

1) Zu *litterae*: Dieser Ausdruck wird am häufigsten, nämlich fünfmal verwandt, und zwar einmal als Genitivattribut zu *professor* (10,1), ansonsten stets als Akkusativobjekt zu *docere* (10,4,5 [zweimal].7 [negiert]). Da wir den einen Fall attributiver Verwendung bereits im Zusammenhang mit dem Bezugswort *professor* weiter oben behandelt haben¹⁷, wollen wir hier allein die zuletzt genannte Erscheinungsform betrachten. Es zeigt sich, daß, was den Gebrauch von *litterae* in Wendungen wie *litteras scire*, . . . *discere* oder, wie hier, . . . *docere* angeht, damit die Grundelemente der Bildung, das Abee bezeichnet wird¹⁸.

Benutzt Tertullian aber das Wort im Sinne von ‚Literatur‘, so pflegt er ihm ein Attribut beizufügen, was die Beispiele „*litterae saeculares*“ (= Profanliteratur)¹⁹ und „*litterae sacrae*“ (= [heidnische] Sakralliteratur)²⁰ verdeutlichen mögen. Dem entspricht die Beobachtung Brauns, daß Tertullian in den wenigen Fällen, wo er den Ausdruck *litterae* auf die Heilige Schrift anwendet, diesem in aller Regel ein Adjektiv wie etwa *christianae* oder einen Genetiv wie *Dei* als Attribut beigibt²¹.

Da also *litterae* in *idol.* 10 bis auf die genannte Ausnahme erstens nur in der Junktur *litteras docere* und zweitens durchaus nicht mit einem Attribut versehen erscheint, kann nur gefolgert werden, daß mit diesem Begriff der Elementarunterricht, die Unterweisung im Lesen und Schreiben gemeint ist.

2) Zu *eruditio*: Dieses Wort wird in *idol.* 10 zweimal benutzt, einmal in Verbindung mit dem Adjektiv *litteratorius* (10,5), das andere Mal als Genitivattribut zu *initium* (10,6). Da *eruditio* ganz allgemein die Vermittlung und Aneignung von Kenntnissen sowie diese Kenntnisse selbst bezeichnet²², sind hier die Wörter *litteratorius* und *initium* zu betrachten, die dem Ausdruck *eruditio* an dieser Stelle erst seine besondere Bedeutung verleihen.

Das Adjektiv *litteratorius* ist von dem Substantiv *litterator* abgeleitet²³, das den Elementarlehrer bezeichnet und im Gegensatz zu *litteratus* häufig verächtlich gebraucht wird²⁴. In der antiken Literatur erscheint das Wort *litteratorius* äußerst selten: Abgesehen von *idol.* 10,5 ist es nur bei Quintilian, der dessen Gebrauch tadelt²⁵, und bei Ps. Hieronymus belegt, welch

letzterer in abwertendem Tone vom *ludus litteratorius* als dem Elementarunterricht spricht²⁶.

Was nun die *initia eruditionis*, die ‚Anfangsgründe der Bildung‘, betrifft, so leuchtet es wohl ohne weiteres ein, daß damit nichts anderes als die Unterweisung im Lesen und Schreiben gemeint sein kann.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß der zunächst sehr allgemeine Begriff *eruditio* durch seinen Kontext hier in beiden Fällen die Bedeutung von ‚Elementarbildung‘ annimmt.

3) Zu *litteratura*: Dieses im fraglichen Kapitel nur einmal benutzte (10,4) Substantiv hat nach Braun seit Cicero und Varro zwei Bedeutungen: „1) alphabet, ensemble des litterae; 2) science des lettres, d'où instruction, culture“²⁷; weiter stellt Braun im Hinblick auf das Gesamtwerk Tertullians fest, daß diesem Ausdruck bei unserem Autor jedoch, gemäß der allgemeinen Entwicklung der Volkssprache, in der Regel die Bedeutung „tout ce qui est écrit“, ‚littérature‘ zukomme²⁸. Eine ähnliche Auffassung vertritt der ThLZ speziell für die hier behandelte Stelle *idol.* 10,4, indem er, dieselbe anführend, *litteratura* als „*eruditio quaesita studio . . . litterarum variarum*“ erklärt²⁹.

Dem steht entgegen, daß der hypothetische Einwand, den Tertullian in dem Satzgefüge, das er so wirkungsvoll mit „*litteratura*“ beschließt, vorbringt, nur dann in sich schlüssig ist, wenn die „*litterae*“ an dessen Anfang bedeutungsidentisch sind mit der „*litteratura*“ als Subjekt des mit „*cum*“ eingeleiteten Kausalsatzes an dessen Ende, da dieser Nebensatz die ihm eigene begründende Funktion nur erfüllen kann, wenn das von ihm angebrachte Argument auch tatsächlich den in Rede stehenden Sachverhalt trifft. Gehen wir, in der Meinung, daß unser Autor durchaus eine stringente Formulierung beabsichtigte, von dieser Voraussetzung aus, so stellt sich der Gedankengang des von Tertullian hier angeführten Einwurfs wie folgt dar: Wenn es nicht erlaubt sei, im Lesen und Schreiben (= *litterae*)³⁰ zu unterrichten, könne es wohl auch nicht gestattet sein, dergleichen zu erlernen; das aber führe zu den größten Schwierigkeiten, weil ja die Fähigkeit des Lesens und Schreibens (= *litteratura*) ein unentbehrliches Rüstzeug zur gesamten Lebensführung darstelle. Endlich ist zu beachten, daß die „*litteratura*“ hier als „*instrumentum . . . ad omnem vitam*“ bezeichnet wird, was sich doch wohl mit größerem Recht von einer Ausbildung im Lesen und Schreiben als von einer literarischen Bildung behaupten läßt.

Dieser Gedanke wird durch die Beobachtung gestützt, daß Tertullian in einer anderen Schrift von den *litterae* – im Sinne von ‚Kenntnis und Gebrauch der Buchstaben‘ – als notwendiger Voraussetzung sowohl für die menschlichen Angelegenheiten als auch für die religiösen Bemühungen der Christen spricht³¹. Ist dies nicht gerade das, was in *idol.* 10,4 mit Bezug auf die *litteratura* gesagt wird? Spricht nicht auch hier Tertullian zwei Zeilen weiter von der Notwendigkeit der *litteratoria eruditio*, die, wie wir gesehen haben, durchaus nicht die anspruchsvolle literarische Bildung meint, son-

dern die viel bescheidenere Unterweisung in den grundlegenden Kulturtechniken des Lesens und Schreibens? Erscheint es also nicht einleuchtend, daß mit *litterae*, *litteratoria eruditio* und *litteratura* ein und dasselbe, nämlich der Elementarunterricht und dessen Früchte gemeint sind?

4) Zu *saecularia studia*: Wird der Begriff *studium*, der eigentlich allgemein das ‚eifrige Streben‘ ausdrückt, in der hier (10,4) vorliegenden Weise verwandt, so hat er für gewöhnlich die Bedeutung des ‚wissenschaftlichen Strebens‘, des ‚Studierens‘³². Das könnte einerseits, wenn auch nur hinsichtlich dieses einen Satzes, immerhin partiell Fredouilles Interpretation dessen, was den Inhalt der von Tertullian hier gemeinten Bildung ausmacht, rechtfertigen. Andererseits ist es möglich – und der soeben weiter oben charakterisierte Kontext macht es wahrscheinlich –, daß der Ausdruck *saecularia studia* lediglich eine rhetorische Amplifikation ist, sachlich also wiederum nichts anderes als die Elementarbildung bezeichnete.

Als Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich mithin folgendes festhalten: Tertullian beschäftigt sich in *idol.* 10 mit der Elementarbildung, die seiner Ansicht nach als Lehrer zu vermitteln für einen Christen verboten sei, die jedoch als Schüler sich anzueignen leider wegen ihrer Unentbehrlichkeit gestattet werden müsse. Ein höheres Bildungsniveau wird zwar gleich im ersten Satz des Kapitels mit der Nennung der *professores litterarum* angesprochen, aber eben nur angesprochen, nicht wirklich behandelt; die eigentlichen Ausführungen des Textes sind den zentralen Begriffen *litterae*, *litteratoria eruditio*, *initia eruditionis* und *litteratura* sowie *ludimagister* und *magister* zugeordnet, deren Bedeutungen, wie oben gezeigt zu werden versuchte, im hier vorliegenden Kontext jedenfalls sämtlich auf den Bereich der Elementarschulbildung verweisen. Lediglich die Formulierung *saecularia studia* läßt möglicherweise noch einmal literarische Bildungskultur anklingen, jedoch legt der Zusammenhang nahe, daß auch damit, wiewohl rhetorisch überhöht, nichts anderes als jene schlichte Unterweisung im Lesen und Schreiben gemeint sein dürfte.

¹ N. Brox, Evangelium und Kultur in der Spätantike, in: A. Paus (Hrsg.), Kultur als christlicher Auftrag heute (Kevelaer u. a. 1981) 247–304; 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) 71,116–119; A. Quacquarelli, Scuola e cultura dei primi secoli cristiani (Brescia 1974) 27–31; J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 411–426; M. Spanneut, Tertullien et les premiers moralistes africains (Gembloux 1969) 49; R. Scholl, Das Bildungsproblem in der Alten Kirche, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik 10 (1964) 24–43; G. Forti, La concezione pedagogica in Tertulliano, in: Helikon 2 (1962) 162–247; H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (Freiburg i. Br./München 1957) 463–468; 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) 34–36; G. *Bardy*, L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles, in: *RevSR* 12 (1932) 1–28; A. *Bigelmain*, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 8) (München 1902) 308; A. *Neander*, Antignostikus. Geist des Tertullianus und Einleitung zu dessen Schriften (Berlin² 1849) 44.

Kommentar zu *De idololatria*:

H. *Böhm*, Q. S. F. Tertullianus. *De idololatria*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Diss. Wien 1973). Hinsichtlich der hier behandelten Frage bleibt Böhms Arbeit unbefriedigend.

² *Fredouille* (Anm. 1) 419.

³ *Idol.* 10,4.

⁴ *Fredouille* (Anm. 1) 419.

⁵ *Apol.* 9,9.

⁶ *Apol.* 11,5.

⁷ Hieronymus, *epist.* 70,5; vgl. Vincent. Ler., *Commonitorium* XVIII (24): „*Quid enim hoc viro (sc. Tertulliano) doctus...*“.

⁸ Z. B. J. *McBride*, *Thick history: Tradition and normative antiquity in Tertullian* (Diss. Temple University, USA 1974; gedruckt London/Michigan 1979) 96; R. F. *Boughner*, *Satire in Tertullian* (Diss. Baltimore 1975; gedruckt London/Michigan 1979); *Cb. Stücklin*, *Tertullian. De virginibus velandis*. Übersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage (= Europäische Hochschulschriften R. 23 Bd. 26) (Bern u. Frankfurt/M. 1974) 109–132.

⁹ CCL 2,1495f; besonders häufig werden Stellen aus Plato, Aristoteles, Homer, Vergil und Varro angeführt.

¹⁰ H. *Koch*, *Tertullian*, in: *Pauly-Wissowa* V A 1 (1934) 827; vgl. H. *von Campenhausen*, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart u. a.⁴ 1978) 13: „Tertullian ist kein Gelehrter, obwohl er vieles liest und weiß und seine Leser gern mit entlegenen Kenntnissen verblüfft.“

¹¹ *Marrou* (Anm. 1) 466, wo im Hinblick auf *idol.* 10 vom ‚christlichen Kind‘ gesprochen wird, das „ja zuerst lesen lernen“ müsse.

¹² Wiewohl der Begriff *professor* zunächst jeden, der irgendeine Lehrtätigkeit ausübt, bezeichnen kann, läßt sich feststellen, daß in der Kaiserzeit vor allem die Hochschullehrer, deren Stand zahlreiche Privilegien genoß, mit diesem Ausdruck benannt wurden (s. R. *Helm*, *Professor*, in: *Pauly-Wissowa* 23,1 (1957) 110f; vgl. H. *Bellen*, *Professor*, in: *Der Kleine Pauly* 4 (München 1972) 1155f; *Oxford Latin Dictionary* (Oxford 1968–82) (im folgenden als OLD zitiert) 1475 s. v. *professor* 1). Außerdem verdeutlicht hier schon die Formulierung „*Quaerendum autem est de ludimagistris, sed et ceteris professoribus litterarum*“, die ja die *professores litterarum* bewußt von den *ludimagistri* abhebt, daß Tertullian mit ersteren die Vermittler einer höheren Bildung ins Auge faßt. Daraus ergibt sich, daß mit den attributiv gebrauchten *litterae* in diesem Zusammenhang, ganz anders als *idol.* 10,4.5.7, die Wissenschaft oder die Literatur gemeint ist.

¹³ In diesem Sinne versteht auch *Kellner* in seiner Übersetzung die weiteren Ausführungen Tertullians (BKV² 7 = Tertullian Bd. 1 (Kempten u. München 1912) 151–153).

¹⁴ *Idol.* 10,1.

¹⁵ Zwar kann theoretisch mit *magister* sowohl der Elementar- als auch der Grammatik- und sogar der Rhetoriklehrer gemeint sein (vgl. OLD 1062 s. v. *magister* 8Aa und b), jedoch ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß die Bezeichnungen *magister* und *ludimagister* in *idol.* 10 synonym verwandt werden: Es sind ausdrücklich die *ludimagister*, denen Tertullian die Teilnahme an den paganen Kultfeierlichkeiten vorwirft (10,2ff), und genau dieser Vorwurf wird in beiden Fällen, wo Tertullian den Begriff *magister* gebraucht, wieder aufgegriffen und auf diesen bezogen, einmal in Gestalt des Pronomens „*haec*“ (10,4), das unmittelbar auf die vorangegangene Darstellung der heidnischen Feste verweist, sodann in Form der Junktur „*de publicis ac propriis sollemnitatibus*“ (10,7).

¹⁶ *Idol.* 10,1.2. (*ludimagister*) und 10,4.7. (*magister*).

17 Anm. 12.

18 OLD 1036 s. v. *littera*: „3 (pl) The elements of education, one's ABC (esp. in such phrs. as -as scire, discere and sim.)“; Ex.: „*quid nunc te, asine, -as doceam?*“ Cic. Pis. 73“; vgl. K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 2 (Hannover¹² 1969) 679 s. v. *littera* I).

19 *Coron.* 7,3.

20 *Anim.* 2,3.

21 R. Braun, *Deus Christianorum. Recherche sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris² 1977) 459; vgl. S. 445.

22 OLD 619 s. v. *eruditio*.

23 *Thesaurus linguae Latinae* (im folgenden als ThL zitiert) 7,2 (1976) p. 1530,74ff s. v. *litteratorius*.

24 OLD 1037 s. v. *litterator*; s. auch Ziebarth, *Schulen* (Rom) in: Pauly-Wissowa IIA1, 764 unter III.

25 *Quint. inst.* 2,14,3.

26 Ps. Hieronymus, *epist.* 6,8 (PL 30,87 c): „*nec in ludo aliquo litteratorio inter puerulos oscitantes. . . imbutus*“.

27 Braun (Anm. 21) 460; vgl. OLD 1037 s. v. *litteratura*.

28 Braun (Anm. 21) 460.

29 ThL 7,2 (1976) p. 1531, 53ff s. v. *litteratura*.

30 Zur Bedeutung von *litterae* in diesem Zusammenhang s. o. unter 1), S. 187.

31 *Coron.* 8,2: „*Primus litteras Mercurius enarravit: necessarias confitebor et commercii rerum et nostris erga deum studiis*.“

32 Georges (Anm. 18) 2,2830f s. v. *studium* (s. besonders II)B2)).

Die Bestände des Archivs der Münchner Nuntiatur in der Zeit von 1877 bis 1904

Von EGON JOHANNES GREIPL*

I. VORBEMERKUNG

1. *Das wissenschaftliche Interesse am Schriftverkehr der Nuntien*

Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert interessierte sich die Geschichtsschreibung in gesteigertem Maße für die Quellen. Das 18./19. Jahrhundert suchte den „Hunger nach Tatsachen“¹ durch die Edition ungedruckter Dokumente aus staatlichen und kirchlichen Archiven zu stillen. Erst spät speiste einer der wichtigsten Bestände, das Vatikanische Archiv, diesen mächtigen Strom. Sicherlich, schon Ranke und andere hatten vatikanische Quellen benutzen können: Der Durchbruch erfolgte aber erst 1880, als Papst Leo XIII. die vatikanischen Bestände der Forschung generell öffnete².

Ganz besonderes Interesse fand von Anfang an der Schriftverkehr der Nuntiatoren³; die verschiedenen nationalen Institute in Rom, nicht selten speziell zu diesem Zweck gegründet, nahmen die Editionsreihen der „Nuntiatorenberichte“ in Angriff, wobei sich das Interesse auf das 16./17. Jahrhundert konzentrierte. Seit geraumer Zeit wird an diesen Publikationen harte Kritik geübt; Heinrich Lutz etwa meint, daß sie *im Grunde unreflektierte Editions- und Interpretationsarbeit im Bereich dieser Quellengattung* leisteten, sich auf rein quantitative Quellensuche festlegten und dem Material mit isoliert nationalgeschichtlichen Fragestellungen entgegentraten^{3a}.

Unter diesen Voraussetzungen konnte die Enttäuschung nicht ausbleiben. Es zeigte sich nämlich, daß die Nuntiatorenberichte für die nationale Ereignisgeschichte weniger als erwartet brachten und allenfalls geringe Lücken der anderen, längst bekannten staatlichen und kirchlichen Quellen füllten. Das Interesse an den Nuntiatorenberichten erlahmte. In der Zwischenkriegszeit begann man, nach neuen, angemesseneren Fragestellungen zu suchen und die Editionsprinzipien zu überdenken. In den Jahren nach 1970 erzielte der Grundsatz der Übernationalität in der Betrachtungsweise einen gewissen Durchbruch. Kuriale Quellen sollten nun nicht mehr aus der Perspektive der nationalen Geschichte betrachtet werden, sondern aus der Perspektive der kurialen Gesamtpolitik; nicht mehr die Berichte aus Deutschland sollten z. B. in einer Edition versammelt werden, sondern, im synchronen Sinn, sämtliche Finalrelationen bzw. Instruktionen nach und von Rom während eines Pontifikats⁴.

Mit den Nuntiaturen des 18. und 19. Jahrhunderts beschäftigt sich die Wissenschaft erst seit kurzem⁵. Von Anfang an war klar, daß eine Publikation des gesamten Materials nicht in Frage kam, denn *fast propotional zu der Vermehrung des Aktenmaterials nahm der Quellenwert der Berichte ab*⁶. An diesen Satz müssen jedoch einige Bemerkungen geknüpft werden. Es gibt keine absolute Skala für den „Wert“ historischer Quellen. Der Wert ist immer relativ, nämlich auf die Fragestellung bezogen, mit welcher der Historiker der Quelle gegenübertritt. Die Fragestellungen jedoch, und das hat die Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung nach 1945 ausgiebig gezeigt, wandeln sich – mitunter radikal. Sie sind dem Einfluß geistiger, sozialer, politischer und natürlich auch methodischer Entwicklungen unterworfen. Ändert sich die Fragestellung, so ändert sich also auch der Wert von Quellen. Edith Saurer hat neue, zeit- und quellengemäße Fragestellungen im Hinblick auf die Akten der Wiener Nuntiatur für die Mitte des 19. Jahrhunderts skizziert: kurialer Entscheidungsgang, Verhältnisse in den zum Bereich der Nuntiatur gehörigen Diözesen, Situation der Gläubigen, Stellung der Kirche im pluralistischen Staat⁷.

Zweifellos ist die Form der Gesamtedition kein geeignetes Mittel mehr, um die Nuntiaturarchive des 19. Jahrhunderts zu erschließen. Gangbare Wege haben Autoren aufgezeigt, die sich auf problembezogene Teiledition (mit allen ihren Tücken), auf die Edition der – manchmal allerdings sehr generell gehaltenen – Hauptinstruktionen des Kardinalstaatssekretärs für die Nuntien oder die mit einem Darstellungsteil kombinierte Teiledition beschränkten⁸. Das naheliegendste Erschließungsmittel, nämlich die Publikation ausführlicher Inventare, wurde bisher leider nur selten gewählt⁹. Für den deutschen Bereich möchte der vorliegende Beitrag die Ausgangslage etwas verbessern.

2. Die Münchner Nuntiatur und ihr Archiv¹⁰

München war eine junge Nuntiatur, wenn man von den nichtständigen Nuntien des 16./17. Jahrhunderts in Bayern absieht. Ihre Einrichtung 1786 ist im Zusammenhang mit den staatskirchlichen Bestrebungen des bayerischen Kurfürsten Karl Theodor zu sehen. Der päpstliche Nuntius sollte, ausgestattet mit reichen Vollmachten, ein Hebel gegenüber der Reichskirche werden. Unverhüllt und z.T. aus ganz persönlichen Interessen heraus unterstützten die ersten Nuntien Giulio Cesare Zoglio (1786–1795) und Emilio Ziucci (1796–1800) die staatlichen Säkularisationspläne. Als dann mit dem Ende des Alten Reiches die Verhältnisse von sich aus auf eine Beseitigung der Reichskirche zugunsten des Staatskirchentums zuliefen, verlor Bayerns Regierung das Interesse an der Nuntiatur; kurz vor der Jahrhundertwende wurde sie aufgelöst. Erst mit der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse und mit dem Konkordat von 1817 kam es zwi-

schen Bayern und dem Hl. Stuhl erneut zur Vereinbarung über diplomatische Beziehungen. Am 10. November 1818 überreichte Francesco Serra di Cassano sein Beglaubigungsschreiben. Er war der erste von 24 Repräsentanten des Heiligen Stuhls in München im Zeitraum bis 1934, als die Münchner Nuntiatur endgültig zugunsten eines beim Reiche akkreditierten Vertreters aufgehoben wurde.

Im Rahmen ihrer Tätigkeit korrespondierten die Nuntien mit dem Kardinalstaatssekretariat, mit verschiedenen Kurialbehörden, mit dem Episkopat des Jurisdiktionsbereiches der Nuntiatur, mit der Regierung, bei der sie akkreditiert waren und mit vielen Privatpersonen, die als Supplikanten oder Informanten an den Nuntius herantraten. Daraus erwuchs den Nuntiaturen des 19. Jahrhunderts ein Aktenbestand ganz erheblichen Ausmaßes, der im Archiv der jeweiligen Nuntiatur verwahrt wurde (*archivio della nunziatura*). Die Nuntiaturarchive besaßen festgelegte, allerdings mehrmals wechselnde, auch von Nuntiatur zu Nuntiatur verschiedene Ordnungskriterien. Das diplomatische Personal einer Nuntiatur bestand während des 19. Jahrhunderts gewöhnlich aus dem Nuntius, dem Uditore und dem Sekretär; die mit dem Archiv zusammenhängenden Aufgaben hatte der Sekretär zu erledigen¹¹.

Die Archive der Nuntiaturen gerieten seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht selten in Gefahr, verlorenzugehen¹². Aus diesem Grunde wurde z. B. das Archiv der Kölner Nuntiatur kurz vor 1800 abtransportiert; ebenfalls noch im 19. Jahrhundert brachte man die Archive der italienischen Nuntiaturen nach Rom. Das lange verschollene Archiv der Nuntiatur Luzern tauchte überraschend in Chur auf und wanderte von dort in die Archive des Vatikans; das Archiv der Nuntiatur Lissabon verlagerte man kurz vor der Revolution von 1910 nach London und brachte es später nach Rom. Aus Sicherheits- und Zweckmäßigkeitserwägungen folgten in den Jahren 1921 (Wien), 1927/1928 und in den Kriegsjahren 1940/45 zahlreiche weitere Archive nach. In einem *Regolamento per gli Archivi delle Rappresentanze Pontificie* des Staatssekretariats aus dem Jahre 1969 wurde festgelegt, daß regelmäßig alle 25 Jahre die Abgabe des Archivguts an die Vatikanischen Archive erfolgen sollte; seither sind zahlreiche weitere, vor allem außereuropäische Bestände nach Rom gelangt¹³. Innerhalb des Vatikanischen Archivs, das durch den Einzug der Nuntiaturarchive seinen Charakter als Zentralarchiv des Hl. Stuhles weiter unterstrich, bilden die Nuntiaturarchive eigene *fondi*. Soweit bekannt, stellen diese Fonds den unveränderten und unverminderten Aktenbestand dar, wie er aus den Nuntiaturen anlangte.

Der Fonds der Nuntiatur München setzt erst mit dem Jahr 1818, also der Nuntiatur Serra Cassanos ein. Quellen zu den Nuntien Zoglio und Ziucci (1786–1800) sind in bescheidenem Ausmaß im Fondo *Epoca Napoleonica*¹⁴ zu finden. Das eigentliche Nuntiaturarchiv dieser Zeit jedoch muß als verschollen oder verloren gelten. Kurz vor dem Amtsantritt Serra

Cassanos befand es sich jedenfalls noch in Augsburg. Der päpstliche Diplomat Paolo Dumont berichtet darüber:

„Io credo che sia cosa interamente inutile che Mgr. Serra vi abbia l'archivio. Quest'archivio contiene veruno documento antico; la maggior parte delle carte consiste nella corrispondenza del fu Mgr. Zoglio con Roma. Gli oggetti i più interessanti sono le dispute ch'ebbe la nuova nunziatura cogli arcivescovi, ma quelle non possono più aver luogo, le cose essendo interamente cambiate. Occorrono nella detta corrispondenza alcune notizie riguardo agl' illuminati, ma quelle sono oggi assai conosciute, senza aver bisogno di ricorrere a queste carte. Se le cose fossero nello stato come prima, allora le carte che concernono la parte che pretendeva il governo bavaro di prendere alla elezione dei vescovi principi di Frisinga e di Ratisbona potrebbero servire, come pure quelle riguardanti la nomina fatta dal S. Padre ad alcune preposizioni nelle collegiali. Ma non ne esistono più. Sono pure inutili le carte che concernono la elezione di alcuni abbati, le celebrazioni dei capitoli de' regolari, la visitazione di certi monasteri, la commozione del clero, le università di Heidelberg e d'Ingolstadt, diverse tesi censurabili, l'affari di Stadler, ed in fine la decimazione del clero che era l'oggetto il più interessante, ma non può più aver luogo. Sono due oggetti sui quali Mgr. Serra potrebbe forse cavare qualche utilità dalle carte. Vale a dire quelle che concernono il sodicente consiglio ecclesiastico di Monaco, il quale negli ultimi tempi è stato molto contrario alla nunziatura, e voleva per così dire comandare ai vescovi abusando dell'autorità . . . L'altro oggetto concerne il famoso Sailer, la sua dottrina, ipocrisia, e la temerità ch'ebbe di disprezzare gli ordini della nunziatura. Ma si possono dare in poche parole gli schiarimenti necessari. Onde penso che, come sarebbe forse difficile di ritrovare le dette cose, anche esse possono trascurarsi. Quanto alle dispense e spedizioni, basta che Mgr. Serra sia provveduto dei formulari, e che abbia presso di sè qualcuno che sia in istato di compilare i Brevi secondo le occorrenze. Conformemente agli ordini di S. E., quando spedii l'archivio in Roma, lasciai in Augusta alcune casse con le carte o guastate o di poco rilievo, o in troppo grande disordine. Fin adesso ne ho pagato il magazzino. Penso che Mgr. Serra farà bene di ritirarle, ed allora le persone che saranno con lui, potranno occuparsi a mettervi in qualche ordine. Si conserveranno quelle carte che possono servire e le altre dovranno bruciarsi; fra quelle io metterei le carte che concernono diversi peccati contro la castità . . . da persone ecclesiastiche, perchè non è buono di conservare tali cose che possono cagionare scandalo . . .“¹⁵

Der vorhandene Fondo *Nunziatura di Monaco* besteht bis einschließlich der Akten der Nuntiatur Carlo Caputos (demissioniert 1907) aus 209 Schachteln, mit laufender Numerierung. Die folgenden nicht mehr signierten 32 Schachteln enthalten die Akten bis zur Zeit des letzten Münchner Nuntius Alberto Vassallo-Torregrossa (1925–1934), daneben aber auch Material aus verschiedenen Nuntiaturen der Jahre 1829–1907, z. B. Informativprozesse 1884–1907^{15a}. Für die Forschung sind heute die Nummern bis 201 zugänglich, da, wie auch sonst im Vatikanischen Archiv, die Akten

erst bis zum Pontifikat Papst Leos XIII. (gest. 1903) zur Benutzung freigegeben sind.

Zum Teil ist das Münchner Nuntiaturarchiv durch ein Verzeichnis von Rupert Hacker aus dem Jahre 1959 erschlossen. Hacker erfaßte die Nummern 1–77 und gab im wesentlichen die Aufschriften auf den Aktenschachteln, nur zum Teil nach Einsicht in den Inhalt ergänzt oder berichtigt, wieder. *Es ist daher ratsam, sich nicht zu streng an die angegebenen Zeitvermerke zu halten und auch in den vorbergehenden und nachfolgenden Nummern zu suchen, da sich Aktenstücke verirrt haben können*¹⁶. Als durch eine Verfügung von Papst Paul VI. mit dem Beginn des Jahres 1967 auch die Akten des Pontifikats Pius IX. freigegeben wurden, ergänzte Hermann Hoberg das Verzeichnis bis zur Nr. 139 und führte jetzt auch den außerordentlich wertvollen Bestand der *Protocolli ed Indici* (Nr. 1–19) auf, der vielfach übersehen wird¹⁷.

Im vorliegenden Beitrag wird ein ausführliches Sachverzeichnis der Bestände des Münchner Nuntiaturarchivs für die Zeit von 1877–1904 vorgelegt, d. h. der Inhalt der einzelnen Schachteln beschrieben. Die während der Amtszeit eines Nuntius entstandenen Schriftstücke bilden jeweils eine Abteilung. Demnach gliedert sich der Bestand für die Zeit von 1877–1904 in folgende Abteilungen:

Nuntius	Amtszeit	Aktenschachtel-Nr.
Gaetano Aloisi Masella	1877–1879	140–148
Cesare Roncetti	1879–1881	149–156
Angelo Di Pietro	1882–1887	157–167
Luigi Ruffo Scilla	1887–1889	168–170
Antonio Agliardi	1889–1893	171–177
Andrea Aiuti	1893–1896	178–184
Benedetto Lorenzelli	1896–1899	185–193
Cesare Sambucetti	1900–1901	194–198
Giuseppe Macchi	1902–1904	199–201

Innerhalb der einzelnen Nuntiaturen ist das Material nach *Posizioni*, d. h. Geschäftsbereichen geordnet. Manchmal sind auch diese *Posizioni* nochmals untergliedert. Anzahl und Bezeichnung der *Posizioni* wechseln im Verlauf der Epoche; aus diesem Grund ist das Verzeichnis nicht streng einheitlich. In späterer Zeit (ab Nuntius Aiuti) bildet sich auch die Gewohnheit heraus, die Korrespondenz mit dem Staatssekretariat überhaupt aus dem Sachzusammenhang herauszulösen und geschlossen für sich im Archiv aufzubewahren.

Das Archiv der Münchner Nuntiatur befindet sich heute noch in dem Zustand, in dem es aus München nach Rom gelangte. Die Schriftstücke liegen lose, z. T. in unkonsequenter Ordnung in einzelnen Faszikeln, diese in den Schachteln. Jede Benutzung birgt in sich die Gefahr, daß Schriftstück-

ke oder Faszikel vertauscht werden; ein einzelnes Schriftstück kann deshalb nicht gezielt gesucht werden, sondern man wird oft den Inhalt der ganzen Schachtel durchsehen müssen. Ein- und auslaufende Schreiben wurden in Protokollbüchern verzeichnet, die sich im Bestand *Protocolli ed Indici* des Nuntiaturarchivs befinden.

3. Das Münchner Nuntiaturarchiv als historische Quelle

Der „Wert“ einer historischen Quelle bemißt sich nach der Fragestellung, mit der ein Historiker ihr entgegentritt. Welche historischen Aussagen lassen sich nun aus den Dokumenten des Münchner Nuntiaturarchivs gewinnen? Diese Frage hängt eng mit der Frage nach den Aufgaben der Münchner Nuntiatur und nach ihrer Rolle innerhalb des Geschäftsgangs und innerhalb der Entscheidungsprozesse an der Kurie zusammen.

Die Nuntiaturen tragen ein doppeltes Gesicht: einerseits sind sie diplomatische Vertretungen des souveränen Papstes bei der jeweiligen Regierung im Sinne des Völkerrechts, andererseits sind sie gegenüber dem Episkopat ihres „Territorium“ die Vertreter der päpstlichen Gewalt, wobei die Bischöfe es immer gerne gesehen hätten, wenn die Nuntien sich nur mit Diplomatie beschäftigt und in landeskirchliche Angelegenheiten nicht eingemischt hätten¹⁸. Die Münchner Nuntiatur war aus einem anderen Grunde noch besonders kompliziert: der Nuntius war nur beim bayerischen König akkreditiert, nahm jedoch Funktionen wahr, die das ganze Gebiet des deutschen Reiches betrafen.

Die Münchner Nuntien beobachteten die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und berichteten über kirchenpolitische Ereignisse. Eher selten und nur auf besondere Instruktion verhandelten sie aktiv über kirchenpolitische Fragen mit den Regierungen deutscher Bundesstaaten¹⁹. Mit großer Sorgfalt verfolgten sie die Presseberichterstattung. Beeinflussung der öffentlichen Meinung über die Presse versuchten sie sicher öfters; der Nachweis ist immer schwierig, gelingt aber in Einzelfällen doch²⁰. Bedeutend war der Einfluß der Nuntien auf die christlichen Parteien (Zentrums- bzw. bayerische Patriotenpartei), die ihr Abstimmungsverhalten in den Parlamenten punktuell nach der Anweisung der Kurie, wie sie ihnen der Nuntius übermittelte, richteten. Dadurch besaß der Nuntius ein gewisses innenpolitisches Gewicht.

Innerkirchlich gesehen war der Münchner Nuntius ein Instrument zur Überwachung (*sorveglianza*) des Episkopats. Er suchte die Wahl bzw. Ernennung der Bischöfe im Sinne der Kurie zu beeinflussen. Argwöhnisch achtete er auf die Einhaltung der römischen Linie an den theologischen Fakultäten. Bei päpstlichen Ernennungen, Ehrungen und Ordensverleihungen war seine Personenkenntnis gefragt. Die Nuntiatur koordinierte die zugunsten des Papstes veranstalteten Kollekten des *Peterspfennigs* und leitete

Finanzmittel an die römische Propagandakongregation weiter. Schließlich war die Nuntiatur Appellationsinstanz bei Prozessen vor den Metropolitangerichten.

Aus dieser Summe von Funktionen resultiert die umfangreiche Korrespondenz der Nuntiatur. Hauptbestandteil sind naturgemäß die Depeschen an den Kardinalstaatssekretär. Das Nuntiaturarchiv verwahrt die Entwürfe (*minute*); die Ausfertigungen sind im Archiv des Staatssekretariats unter der Rubrik Nr. 255 zu suchen bzw. in den wichtigen Angelegenheiten im Archiv der *Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari*. Da dieses Archiv nicht allgemein zugänglich ist, kommt den Entwürfen im Archiv der Nuntiatur für den Historiker eine erhöhte Bedeutung zu. Die Weisungen des Kardinalstaatssekretärs, deren Entwürfe wiederum entweder im Archiv des Staatssekretariats oder im Archiv der genannten Kongregation sich befinden, enthält das Nuntiaturarchiv lückenlos in der Form der Ausfertigung. Der Schriftverkehr zwischen Staatssekretariat und Münchner Nuntiatur als Quelle der politischen Ereignisgeschichte ist auf weite Strecken von untergeordneter Bedeutung. Hingegen liefert er erstrangige Informationen zur Denkweise und Entscheidungstechnik der Kurie, zur Biographie einzelner Nuntien, zur Mentalität der kurialen Diplomaten und zu deren Leistungsfähigkeit, nicht zuletzt zum Selbstverständnis der römischen Kirche in der Zeit nach dem I. Vatikanischen Konzil und zum Bild, das sich die römische Zentrale von Deutschland machte.

An dieser Stelle sei auf das Problem der Hermeneutik kurialer Quellen des 19. Jahrhunderts nur verwiesen, das bei vielen Autoren gar nicht erkannt und von einer Lösung meilenweit entfernt ist.

Der Nuntius in München bildete eine Zwischeninstanz zwischen der Kurie und dem Episkopat des deutschen Reiches. Ein großer Teil der Korrespondenz zwischen Rom und den Bischöfen lief über die Nuntiatur und ist daher in Abschriften im Nuntiaturarchiv erhalten. Für seine Berichte über Personen und kirchenpolitische oder innerkirchliche Vorgänge brauchte der Nuntius Informanten. Meistens waren es Bischöfe oder Theologieprofessoren. Ihre Berichte sind gute Quellen für ihre Auffassungen. Gutes Material bietet das Nuntiaturarchiv zum Thema „katholisches Deutschland“, indem es eine Fülle von Dokumenten über Vereine, Einzelpersonlichkeiten, Katholikentage u. a. enthält.

4. Zur Benutzung des Indice

Das hier vorgelegte Verzeichnis bringt die Bestände des Archivs der Nuntiatur München aus der Zeit von 1877 bis 1904 nach den einzelnen Nuntien gegliedert. Jeder Abteilung ist eine Kurzbiographie des Nuntius vorangestellt. Dann folgen Hinweise auf Protokollbücher und Archivinventare. Diese befinden sich ebenfalls im Fondo der Nuntiatur München, sind

als *Protocolli ed Indici* bezeichnet und fortlaufend numeriert. Das eigentliche Verzeichnis listet den Inhalt der einzelnen Schachteln auf. Die Dorsalaufschrift der Schachteln ist jeweils vorangestellt; diese, sowie die Bezeichnungen der *Posizioni* sind so wiedergegeben, wie sie vorgefunden wurden, also in italienischer Sprache. Die Nummern der *Posizioni* werden in den Schachteln teils in römischen, teils in arabischen Ziffern geschrieben. Hier im Verzeichnis sind sie vereinheitlicht: Alle Positionsnummern tragen römische Ziffern, etwaige Untergliederungen der *Posizioni* arabische Ziffern.

II. DAS ARCHIV

A. DIE NUNTIATUR VON GAETANO ALOISI MASELLA

(16. Mai 1877 bis Juli 1879)^{20a}

Aloisi Masella²¹ war 1826 in Pontecorvo geboren. 1849 erhielt er die Priesterweihe. Da er aus adeliger Familie stammte, konnte er ohne besondere Schwierigkeiten in den diplomatischen Dienst der Kurie eintreten. Als *Uditore* wirkte er an den Nuntiaturen in Neapel, München (1858) und Paris (1862). 1869 kehrte er in die Zentrale zurück und wurde Konsultor der *Sagra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari*. 1871 begleitete er den Apostolischen Delegaten und späteren Kardinalstaatssekretär Alessandro Franchi (1819–1878) nach Konstantinopel. Als Franchi 1874 Präfekt der Propaganda Fide wurde, stieg Aloisi Masella zum *segretario per gli affari orientali* dieser Kongregation auf. Seiner Zugehörigkeit zur Klientel Franchis verdankte er – als Nuntius in München – den bedeutsamen Auftrag zu den *Kissinger Verhandlungen* mit Reichskanzler Bismarck²². Diese Verhandlungen leiteten die Beilegung des preußischen Kulturkampfes ein. Die Karriere Aloisi Masellas erlitt einen bemerkenswerten Knick, als er, seit 1879 Nuntius in Lissabon, dort politisch scheiterte und 1883 nach Rom zurückberufen wurde. Erstaunlich spät, erst 1887, erhielt er den roten Hut. Bis zu seinem Tode 1902 bekleidete er nur mehr unbedeutende Ämter an der Kurie (1889 Präfekt der Ritenkongregation). Seinen Plan, eine Geschichte der Kissinger Verhandlungen zu schreiben, hat der Kardinal nicht verwirklicht²³, jedoch scheint er E. Lefebvre de Béhaine mit Informationen für das Buch *Leon XIII. et le prince de Bismarck* (Paris 1898) versorgt zu haben. Als Nuntius in Bayern vertrat Aloisi Masella eine scharf intransigente Politik. Sein wichtigster Korrespondent war Bischof Ignatius von Senestrey von Regensburg. Senestrey versuchte in völliger Verkennung der Lage, noch 1887 über den ehemaligen Nuntius die Politik der Kurie zu beeinflussen²⁴.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli ed Indici:

Vol. 20: Corrispondenza colla Segreteria di Stato – Obolo di S. Pietro 1877–1887.

439 Nummern betreffen die Nuntiatur Aloisi Masella. Die Peterspfennigkorrespondenz ist in einem eigenen Register in diesem Band verzeichnet:

Registro dei dispacci all'amministrazione del denaro di S. Pietro.

Vol. 21: Registro degli atti della Nunziatura Apostolica in Monaco I: Dal 28 Giugno 1877 al 19 Agosto 1879 sotto il Nunzio Mgr. Gaetano Aloisi Masella.

Vol. 29: Corrispondenza varia 28. 6. 1877–25. 8. 1887.

276 Nummern betreffen die Nuntiatur Aloisi Masella.

Vol. 34: Registro dei dispacci della Segreteria di Stato e dell'altre lettere dirette a Mgr. Nunzio Gaetano Aloisi Masella dal 28 Giugno 1877 al 18 Agosto 1879 e quelle dirette a Mgr. Nunzio Cesare Roncetti dal 19 Agosto 1879 al 4 Ottobre 1880.

Hier sind 347 Depeschen des Staatssekretariats und 152 Schreiben anderer Absender für die Amtszeit Aloisi Masellas aufgeführt.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 140

Nunziatura Apostolica di Monaco dal 27 Giugno 1877 al 18 Agosto 1879. Nunzio Apostolico Mgr. Gaetano Aloisi Masella, Arcivescovo di Neocoesarea.

Posizione I: Affari religiosi della Baviera

1. Fakultäten für die Bischöfe von Passau, Würzburg und Speyer.
2. Ehedispensen.
- 2a. Appellationen an die Nuntiatur als Dritte Instanz.
3. Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses bei der Promotion katholischer Theologen an den Universitäten München und Würzburg; Auseinandersetzung mit dem Kultusministerium.
4. Parlamentsdebatten über Religions- und Schulfragen.
5. Plan des 5. bayerischen Katholikentages.
6. Ernennung des Erzbischofs von München-Freising und der Bischöfe von Würzburg und Speyer; Gutachten Hergenröthers, Senestreys, Leonrods, Spolverinis, Dinkels, Merckles, Thalhofers, Molitors. Gutachten Merckles zum königlichen Nominationsrecht. Denunziation des künftigen Bischofs von Würzburg.
7. Ernennung der Dompropste von Würzburg und Augsburg.

8. Streit um die Weihe der Militärfahnen in Bayern unter Beteiligung protestantischer Geistlicher; Gutachten Senestreys.
9. Dignitäten königlichen Patronats.
10. Änderung der Diözesangrenzen von Regensburg, Eichstätt und Bamberg.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 141

Aufschrift wie Scatola 140.

Posizione II: Diocesi della Baviera 1877-1879

1. München-Freising:

Krankheit und Tod des Erzbischofs Scherr; Wahl des Kapitularvikars, Trauerfeierlichkeiten.

Allgemeine Äußerungen über die vakanten Diözesen in Bayern. Angebliche Kandidatur des Stadtpfarrers von St. Moritz in Augsburg, Frh. v. Castell. Appellationen an die Nuntiatur als Dritte Instanz.

Kollekte für den Kirchenbau in München-Haidhausen, Schwierigkeiten mit den Behörden.

Pastoralschreiben.

2. Augsburg:

Die Rechtsverhältnisse in der altkatholischen Pfarrei Mering.

Prozeß wegen der kanonischen Investitur des Pfarrers Lechner von Anzing.

3. Passau:

Festungshaft des Abg. Rittler; Erlaubnis zur Zelebration in der Kapelle der Veste Oberhaus; Rekurs an den Nuntius.

Rekurs des Pfarrers Schmid.

Pastoralschreiben.

4. Regensburg:

Auseinandersetzung zwischen Bischof Senestrey und Erzbischof Schreiber wegen angeblicher Denunziation bei der Regierung.

Erlaubnis zum Verkauf von Kirchengütern für den Bischof von Regensburg.

Pastoralschreiben.

5. Bamberg:

Vorwürfe gegen den Erzbischof Schreiber wegen Denunziation des Bischofs von Regensburg bei der Regierung.

Ernennung des Prof. Lingg zum Päpstlichen Geheimkämmerer; Urteil über Lingg.

6. Eichstätt:

Walburgisfeier 1879 und geplantes Treffen der bayerischen Bischöfe; Einladung des Nuntius.

Urteil Bischof Leonrods über Erzbischof Schreiber.

7. *Würzburg:*

Supplik des Fürsten Löwenstein betr. den Besitz von Säkularisationsgütern.
Vollmachten für den Kapitularvikar Himmelstein; Mahnung zur Vorsicht
bei der Korrespondenz mit Rom.
Tod des Domdekans Reissmann.

8. *Speyer:*

Pastoralschreiben.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 142

Aufschrift wie Scatola 140

Posizione III, parte 1: Affari religiosi della Germania

1. *Altkatholizismus:*

Eine Publikation des Bischofs Reinkens.

Hergenröther über den „Deutschen Merkur“ und den Tübinger Professor Knittel.

Friedrichs Konziliengeschichte.

Bericht über ein Gespräch zwischen Prof. Floß (Bonn) und Döllinger im Oktober 1877.

Bericht des Prof. Floß über den Altkatholizismus in der Erzdiözese Köln.

Besuch des Kapitels von St. Kajetan bei Döllingers 80. Geburtstag.

Zeitungsausschnitte.

Der Mainzer Altkatholikenkongreß im Oktober 1877.

2. *„Movimento cattolico“:*

Schlesischer Katholikentag in Oppeln.

25. Deutscher Katholikentag in Würzburg.

26. Deutscher Katholikentag in Dortmund.

Streitschrift des Bischofs von Paderborn über die Kulturkampfgesetze.

Behandlung der Religionsangelegenheiten im preußischen und badi-
schen Landtag 1878.

Moufang über ein Buch des Pfarrers Hansjakob mit kritischen Feststel-
lungen über die Zustände in Rom. Eingabe des Klerus der Bistümer
Münster und Paderborn betr. den Religionsunterricht.

3. *Militärseelsorge im Deutschen Reich:* Gutachten von Leonrod, Kübel,
Hefe, Bernert, Senestrey, Melchers. Moufang.4. *Kulturkampf in Deutschland: Leerer Faszikel*5. *Zeitungsbericht über die Landtagsverhandlungen in Preußen vom
Februar 1878.*6. *Zeitungs polemik gegen die Nuntiatur.*

7. Ph. Hammer aus Wolfstein (Pfalz) über den Zustand der Kirche in Deutschland.
8. *fehlt*.
9. Jubelablaß 1879.
10. Bischöfe und Unfehlbarkeitsdogma.
11. Vorschriften über die Teilnahme von Katholiken an protestantischen Trauerfeierlichkeiten aus Anlaß des Todes der Großherzogin von Hessen-Darmstadt.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 143

Aufschrift wie Scatola 140

Posizione III, parte 2: Affari religiosi della Germania

Ehedispensen.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 144

Aufschrift wie Scatola 140

Posizione III, parte 3: Affari religiosi della Germania

1. Einleitung von Verhandlungen zwischen der Kurie und der preußischen Regierung zur Beilegung des Kulturkampfes (Briefe und Kopien u. a. von Holnstein, Herbert Bismarck, Franckenstein, Kronprinz Friedrich Wilhelm, Leo XIII., Kaiser Wilhelm I.).
Besuch des Nuntius in Dresden, erster Kontakt mit Bismarck.
2. Kissinger Verhandlungen zwischen Aloisi Masella und Bismarck (August 1878).
Berichte des Nuntius über die Verhandlungen.
Tod des Kardinalstaatssekretärs Franchi.
Stellungnahmen aus dem Episkopat zu den Verhandlungen.
Pressestimmen.
Zirkular an die Nuntien betr. die Kissinger-Verhandlungen.
Weisungen Leos XIII. für den neuen Kardinalstaatssekretär Nina.
Briefe des Domkapitulars Moufang und des Prof. Floß. betr. die Verhandlungen.
3. Pressenotizen zur Politik des Hl. Stuhles.
Briefwechsel zwischen Kardinalstaatssekretär Nina und Bismarck.
Bericht des Bischofs Hefele von Rottenburg.

Memoranden des Bischofs von Münster, des Erzbischofs von Köln und des Domkapitulars Moufang.

Sitzung des preußischen Landtags vom 11. 12. 1878.

Ausführliche Schlußrelation des Nuntius über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland.

Pressenotizen zum Kulturkampf.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 145

Aufschrift wie Scatola 140

Posizione IV: Diocesi della Germania in particolare

1. Freiburg:

Altarprivilegien für die Kirche in Schienen/Hegau.

Brief des Generalvikars Kübel betr. Liturgiemißbräuche.

Suspension des Pfarrers G. v. Schneider von Hüfingen.

2. Fulda:

Bitte um Unterstützung der Pfarrei Eisenach.

3. Limburg:

Absetzung des Bischofs von Limburg und Einsetzung eines königlichen Kommissars.

4. Mainz:

Tod des Bischofs Ketteler, Vakanz, Verhandlungen mit der Regierung in Darmstadt.

Korrespondenz mit den Domkapitularen Moufang und Heinrich.

Äußerungen Moufangs über Baron Franckenstein.

Kandidaten für das Amt des Geheimdelegaten im Bistum Mainz.

Historische Notizen betr. die Rechtslage der Pfarreien Bad Homburg, Kirddorf, Vöhl, Rödelheim, Biedenkopf.

Kirchengesetze in Hessen-Darmstadt.

5. Rottenburg:

Frauenorden im Königreich Württemberg.

Suppliken verschiedener Pfarrer.

6. Köln:

Ehrung für den Pfarrer Küches von Manderfeld.

Verein christlicher Mütter in Viersen.

Ritter vom hl. Grab in Köln.

Appellation des Seminardirektors Beck von Trier.

7. Münster:

Suppliken verschiedener Pfarrer.

8. Paderborn:

Tod des Bischofs Martin.
 Fakultäten für einzelne Geistliche.
 Priesterausbildung im Bistum.
 Ablass für die Pfarrei Gotha.
 Bitte um liturgisches Gerät für arme Pfarreien.

9. Trier:

Kirchliche Verhältnisse in Kreuznach.
 Briefe des Geheimdelegaten Eucharius (Prof. Reuß).

10. fehlt.**11. fehlt.****12. Breslau:**

Suppliken verschiedener Geistlicher.
 Bedrückung des Klosters St. Ursula.
 Denkschrift von 30 Pfarrern der Bezirke Cosel und Groß-Strelitz gegen die „Staatspfarrer“.
 Unterstützung der bedürftigen Pfarrei Karlsmarkt/Brieg.

13. fehlt.**14. Metz:**

Pfarrkirche in Hellering.

15. Hildesheim:

Fastenhirtenbrief 1879.

16. Osnabrück:

Geheimdelegaten.
 Suppliken.
 Priesterausbildung im Eichstätter Seminar.
 Tod des Bischofs Beckmann, Probleme der Sedisvakanz.

17. Apostolisches Vikariat Dresden:

Dispensen und Suppliken.

18. Ermland:

In diesem Faszikel zwei Briefe des Bischofs von Straßburg und ein Straßburger Pastoral Schreiben.

19. Gnesen-Posen:

Leerer Faszikel.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 146*Aufschrift wie Scatola 140**Posizione V: Corrispondenza varia colla segreteria di stato*

1. Geschenke und Ehrungen für den Nuntius.
2. *Römische Frage*:
Behinderung einer Prozession in Rom; Bitte um diplomatische Unterstützung des Papstes durch die bayerische Regierung; Wahlen in Italien; päpstliche Schreiben; Zeitungsausschnitte; Rundschreiben an die Mitglieder des diplomatischen Korps in München.
3. Bemerkungen zu den Zuständen in Bayern und Deutschland; Gesundheitszustand König Ludwigs II.; Bestrebungen Preußens, die bayerische Gesandtschaft beim Hl. Stuhl aufzuheben.
4. Chiffre für die Korrespondenz der Nuntiaturen.
5. Ehedispenen; Zeitungsberichte zum Kulturkampf; anonymer Drohbrief an den Papst; Bulletins aus Rom 1877.
6. Religionsfragen in Rußland und Polen, Zirkular an die Nuntien, Zeitungsausschnitte.
7. *fehlt*.
8. Indirizzi riservati: Deckadressen der Münchner Nuntiatur.
9. Behandlung von Religionsangelegenheiten im preußischen Parlament.

Posizione VI: Ceremoniale generale

Gratulationsschreiben.

Posizione VII: Ceremoniale della Nunziatura

Akkreditierung des Nuntius, Zirkular an die Bischöfe, Audienzen bei Mitgliedern von Königshaus und Regierung, Besuch des Nuntius in Regensburg, Wechsel in der Nuntiatur 1879.

Posizione VIII: Posizione varia col Ministro degli Affari Esteri

Abwesenheit und Vertretung des Außenministers; Hofkalender.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 147*Aufschrift wie Scatola 140**Posizione IX: Corrispondenza colle Sagre Congregazioni Romane**1. Propaganda Fide:*

Geldüberweisungen von Pfarreien und Vereinen.

Rechnungslegung.

Jahresrechnungen des König-Ludwig-Missionsvereins.

Ordensverleihung an Dr. Sticker und Schnitzler (Köln), Ablehnung durch Erzbischof Melchers.

Unterstützung der Armenien- und Bulgarienmission.

2. Index:

Übermittlung von Dekreten.

3. Riten:

Erhebung des hl. Franz von Sales zum Kirchenlehrer.

4. Ablässe und Reliquien:

Übermittlung von Dekreten.

5. Datarie:

Formänderung beim Motu Proprio.

Posizione X: Affari religiosi e religiose

Aufhebung eines Benediktinerinnenklosters im Bistum Osnabrück.

Dispensen und Appellationen.

Posizione XI: Movimento socialista in Germania

Zeitungsmeldungen.

Sozialdemokratischer Parteitag in Berlin 1878.

Sozialistengesetz.

Brief des Reichstagsabgeordneten A. Westermayer über die Parteien.

Päpstliche Enzyklika Quod Apostolici Muneris 1878.

Posizione XII: Sede vacante ed elezione del successore

Telegramme von Redaktionen und kirchlichen Behörden zum Tode Pius'

IX.; Beileidsschreiben von Regierungen und Diplomaten.

Todesanzeige der Nuntiatur.

Trauerfeierlichkeiten in München.

Trauerreden, Pastoral Schreiben und Zeitungsartikel.

Feierlichkeiten anlässlich der Wahl Leos XIII.

Gratulationsschreiben.

Übermittlung der Korrespondenz zwischen Leo XIII. und Kaiser Wilhelm I.

Pastoral Schreiben zur Papstwahl.

Kopien der Schreiben Leos XIII. an Kaiser Wilhelm I., König Karl von Württemberg und König Ludwig von Bayern.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 148

Aufschrift wie Scatola 140

Posizione XIII: Denaro di S. Pietro (1876–1879)

Abrechnungen und Korrespondenz mit der Kurie und den Bischöfen betr. den Peterspfennig.

Posizione XIV: Ordinanze e cresime conferite da Mgr. Nunzio

Priesterweihen in den vakanten Diözesen, vorgenommen durch den Nuntius.

Posizione XV: Mancie

Trinkgelder, Gratifikationen, Neujahrgeschenke für Bedienstete des Hofes, der Ministerien und der Gesandtschaften; Quittungen hierüber.

B. DIE AMTSZEIT DES NUNTIUS CESARE RONCETTI UND DER GESCHÄFTSTRÄGER FRANCESCO TARNASSI UND FRANCESCO SPOLVERINI

(28. Juli 1879 – 13. Oktober 1881 – 19. November 1881 – 29. März 1882)

Roncetti²⁵ war am 13. 1. 1834 in Rom geboren, absolvierte das *Seminario Romano*, war dann in der Propagandakongregation tätig, wurde am 16. 7. 1876 vom späteren Kardinalstaatssekretär Franchi zum Titularerzbischof geweiht, vertrat den Heiligen Stuhl in Brasilien und bei der Argentinischen Konföderation, bis er schließlich Nuntius in München wurde. Schon bald war Roncetti durch seinen schlechten Gesundheitszustand an der Ausübung seines Amtes gehindert; im Herbst 1881 reiste er, todkrank, nach Rom zurück, wo er am 13. 10. starb. Als Münchner Nuntius ist Roncetti, nicht nur wegen seines kurzen Wirkens, eine farblose Figur.

Nach dem Tod Roncettis führte für kurze Zeit der Uditore (seit 18. 12. 1879) Francesco Tarnassi²⁶ die Geschäfte. Tarnassi war 1850 in Rom geboren, erhielt 1871 die Priesterweihe, wirkte dann als Professor für Kirchengeschichte am *Seminario Romano*, wurde Uditore in München, am 8. 7. 1882 in Wien und 1899 Internuntius in Holland. Obgleich ihn der Papst wegen der Nichteinladung des Heiligen Stuhls zur Haager Friedenskonferenz 1899 nach Rom zurückberief, führte Tarnassi bis zu seinem Tode den Titel des Internuntius. Tarnassi hielt guten Kontakt zu liberal-gouvernementalen Kreisen in München und Wien; mit dem bayerischen Ministerpräsidenten Crailsheim und dem österreichisch-römischen Historiker v. Sickel stand er in Briefwechsel; mit Döllinger hätte er gerne Kontakt aufgenommen, was man ihm verbot. Während der Münchner Zeit sagte man ihm große Wirkungen auf die Damenwelt nach, und in Wien galt er als *der schöne Uditore*. Aus solchen Einzelheiten ist es leicht zu erklären, daß Tarnassi, vor allem unter dem Kardinalstaatssekretär Rampolla, an der Kurie in Ungnade fiel. 1901 bewarb er sich mit allen Kräften um die Münchner Nuntiatur. Seine Kandidatur wurde unter Hinweis auf den schlechten Gesundheitszustand abgelehnt. Wie der bayerische Gesandte Cetto am 28. November 1901 berichtet, war Tarnassi geradezu verzweifelt, daß man ihm jede Karriere so total abgeschnitten hatte²⁷. Als Gescheiterter im Dienste der kurialen Diplomatie starb Tarnassi bald darauf am 24. Mai 1902, nicht ohne daß wieder einmal das unsinnige Gerücht der Vergiftung durch jesuitische Kreise in Rom die Runde machte.

Streng römisch gesinnt, in seiner Tätigkeit übereifrig und gegenüber den Vorgesetzten über das kuriale Maß hinaus devot, als Diplomat in seiner Karriere letztlich aber ebenso gescheitert war Francesco Spolverini²⁸ (1838–1918). Möglicherweise verdrängte er im Zusammenspiel mit dem Sekretär der Münchner Nuntiatur, Andrea Aiuti, Tarnassi aus der Geschäftsträgerfunktion. Als Protegé des Kardinalstaatssekretärs war ihm dies un schwer möglich. Spolverinis Karriere verlief beinahe parallel zur Laufbahn Tarnassis: Sekretär der apostolischen Delegatur Konstantinopel unter Franchi (1871), Uditore in München (1874/77), Uditore in Wien (1877/79), *Sottosegretario* der Kongregation für die Außerordentlichen Angelegenheiten (1879), Geschäftsträger in München (1881/82), Internuntius in Holland (1882/86), dann Internuntius in Brasilien (1887/92). Jetzt wurde Spolverini, nachdem gesellschaftlich kompromittierende Vorfälle bekanntgeworden waren, aus dem diplomatischen Dienst entfernt. 1899 erreichte er die letzte Sprosse seiner Karriere als Sottodatar und Sekretär der Loreto-Kongregation. Spolverinis Tätigkeit erregte bei der Regierung in München höchstes Mißfallen; spätere Kandidaturen für den Nuntiaturposten, sobald sie auch nur gerüchteweise bekannt wurden, führten zu scharfer diplomatischer Reaktion. Sicherlich kann niemals die Beurteilung durch eine liberale Regierung verlässige Grundlage zur Beurteilung der Qualität eines kurialen Diplomaten sein: Im Falle Spolverinis läßt sich jedoch sagen,

daß seine Berichte in der römischen Zentrale kaum zur Grundlage von Entscheidungen gemacht, ja häufig nicht einmal beantwortet wurden.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli ed Indici:

Vol. 20:

Corrispondenza colla Segreteria di Stato – Obolo di S. Pietro 1877–1887.

553 Nummern betreffen die Amtszeit Roncetti-Tarnassi-Spolverini.

Die Peterspfennigkorrespondenz ist in einem eigenen Register in diesem Band verzeichnet:

Registro dei dispacci all'amministrazione del denaro di S. Pietro.

Vol. 21:

Registro degli atti della Nunziatura Apostolica in Monaco II: Dal 19 Agosto 1879 al 29 Marzo 1882 sotto il Nunzio Mgr. Cesare Roncetti e i successivi Incaricati d'Affari ad interim i Mgr. Tarnassi e Spolverini.

Vol. 29:

Corrispondenza varia 28. 6. 1877–25. 8. 1887.

Die Nummern 1–780 im Teil 2 betreffen die Nuntiatur Roncetti.

Vol. 34:

Registro dei dispacci della Segreteria di Stato e dell' altre lettere dirette a Mgr. Nunzio Gaetano Aloisi Masella dal 28 Giugno 1877 al 18 Agosto 1879 e quelle dirette a Mgr. Nunzio Cesare Roncetti dal 19 Agosto 1879 al 4 Ottobre 1880.

Hier sind 315 Depeschen des Staatssekretariats und 393 Schreiben anderer Absender für die Amtszeit Roncettis aufgeführt.

Vol. 35:

Registro delle lettere dirette a Mgr. Nunzio Cesare Roncetti dal 1 Ottobre 1880 al 15 Marzo 1882.

Hier sind die laufenden Nummern 394–696 und – aufgrund eines Schreibfehlers – 967–975 einschlägig.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 149

Nunziatura Apostolica di Monaco dal 19 Agosto 1879 al 13 Ottobre 1881. Nunzio Apostolico Mgr. Cesare Roncetti, Arcivescovo di Seleucia. Archivio. Dal 19 Novembre 1881 al 29 Marzo 1882 Mgr. Francesco Spolverini Incaricato d'Affari.

Posizione I: Affari religiosi della Baviera in generale

1. Ehedispensen.
2. *fehlt.*
3. Fakultäten, Indulgenzen etc.
4. Dispensen.
5. Umstrittene Äußerungen des Papstes gegenüber dem Bischof Ehrler von Speyer 1882 (Lob des Ministers Lutz); Dementis.
Parlamentsdebatte über die Zivilehe.
Vertrauliche Zusammenkunft katholischer Politiker im April 1881 in München (Löwenstein, Arco, verschiedene Zentrumsabgeordnete); Beratung eines politischen Programms für Bayern.
Brief des Abg. Rittler.
6. Vakanzen im Regensburger Domkapitel.

*Posizione II: Diocesi della Baviera in particolare**1. München-Freising:*

Errichtung eines Frauenklosters in Johannesbrunn (Diözese Regensburg).
Änderung der Diözesangrenzen zwischen München und Regensburg.
Pastoralschreiben über die Enzyklika „Aeterni Patris“.
Besuch des Nuntius im Klerikalseminar Freising.
Pfarrkirchenbau in München-Haidhausen.

2. Augsburg:

Albertus-Magnus-Feier 1881 in Lauingen.
Appellation des Pfarrers Schmid von Weilach.

3. Passau:

Entlassung von vier Diakonen aus dem Passauer Diözesanverband; Stellungnahme Senestreys.
Klage des suspendierten Priesters P. Fuchs gegen den Bischof von Passau.

4. Regensburg:

leerer Faszikel.

5. Bamberg:

Dispensen und Fakultäten.

6. Eichstätt:

Gratulationsschreiben, Begleitschreiben.

7. Würzburg:

Begleitschreiben.
Korrekturen am neuen Würzburger Katechismus.
Gratulationsschreiben.

8. Speyer:

Begleitschreiben.

Posizione III, parte 1: Affari religiosi della Germania in generale

1. Altkatholikenfrage; die Tätigkeit des Bischofs Reinkens.
2. Katholikentage (Aachen, Konstanz, Bonn, Amberg); Resolutionen, Berichte des Nuntius, Zeitungsberichte.
3. Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der preußischen Regierung zur Beilegung des Kulturkampfes u. a.
Landtagsprotokolle und Zeitungsberichte.
Brief König Ludwigs II. an Minister Lutz 28. 2. 82.
Kirchenpolitische Situation in Württemberg.
Zahlreiche Briefe von Prof. Reuß, z. T. verschleiert oder verschlüsselt.
Gedrucktes Verhandlungsprotokoll der Wiener Verhandlungen von 1879.
Kopps Tätigkeit in Berlin.
Briefe Freytags und Franckensteins, Gespräche mit Franckenstein.
Allgemeine Berichte über die kirchenpolitische Situation.
4. *Dieser Faszikel ist in Scatola 150 enthalten.*
5. Fakultäten.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 150

Aufschrift wie Scatola 149

Posizione III, parte 2: Affari della Germania in generale

4. Ehedispensen.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 151

Aufschrift wie Scatola 149

Posizione IV, parte 1: Diocesi della Germania in particolare dal N. 1 al N. 12 inclusive

1. Freiburg:

Lage der Kirche in Baden; Bericht von J. Knecht Dez. 1881. Fakultäten für Erzbischof Orbin.

Wahl des Erzbischofs Orbin, Verhandlungen Spolverinis in Karlsruhe.

2. Fulda:

Ernennung des Bischofs Kopp.

3. Limburg:

Peterspfennig.

4. Köln:

Ablaß für die Stiftskirche in Aachen.

Suppliken.

5. *fehlt.*

6. *nochmals Köln:*

Domfest, Kaiserbesuch, Stellung der Katholiken dazu.

7. *Münster:*

Institution des von der Regierung ernannten Seminardirektors von Kempen.

8. *Paderborn:*

Wahl des Kapitularvikars, Fakultäten.

„Christlich-Soziale Blätter“ in Neuß.

Disziplin im Franziskanerinnenkloster Salzkotten.

Unterstützung des ehem. päpstl. Soldaten Hollmann.

Ernennung des Geheimdelegaten Bartscher.

9. *Trier:*

Wahl und Ablehnung des Kapitularvikars de Lorenzi.

Ernennung des Bischofs Korum; Briefe an Prof. Reuß, Verhandlungen mit Berlin, kanonischer Prozeß, Fakultäten.

Ehe des Karl Hofmann aus Malstatt.

10. *Gnesen-Posen:*

leerer Faszikel.

11. *Kulm:*

Ernennung eines Koadjutors; Brief an Franckenstein, Verhandlungen mit der Regierung.

12. *Breslau:*

Ernennung des Fürstbischofs Robert Herzog; Kandidatenliste, kanonischer Prozeß, Adresse des Zentrums an Koadjutor Gleich.

Zusätzlich in dieser Scatola:

Informazione sulle diocesi 1878/79: Briefe von Bischöfen, die sich über den Nuntius wegen seiner Methoden der Informationsgewinnung beschwerten; Bericht über die Lage im Erzbistum Köln; Privatbrief des Kardinalstaatssekretärs Nina wegen der Verstimmung der Bischöfe.

Archivio della Nunziatura di Monaco: Scatola 152

Aufschrift wie Scatola 149

Posizione IV, parte 2: Diocesi della Germania in particolare dal N. 13 al N. 18 inclusive

13. *Straßburg:*

Ernennung des Koadjutors Stumpf; Verhandlungen Tarnassis mit dem Statthalter, Empfehlungsschreiben für Stumpf. Gebet für den Kaiser in den

Kirchen des Bistums. Diözesanstatistik Straßburg, Metz, Speyer, Freiburg. Inamovibilität der Vikare in den Bistümern Metz und Straßburg. Briefe Moufangs und Simonis'.

14. Metz:

Koadjutorernennung.

15. Hildesheim:

Besetzung der Domkapitel von Hildesheim, Ermland und Kulm. Rede des Abg. Baumstark im badischen Landtag.

Dispensen.

16. Osnabrück:

Wahl des Kapitularvikars Höting; Verhandlungen mit den Behörden, Fakultäten.

Bischofswahl; Fakultäten.

Suppliken.

17. Apostolisches Vikariat Dresden:

Dispensen und Suppliken.

18. Ermland:

Begleitschreiben.

Posizione V: Corrispondenza di vario argomento colla Segreteria di Stato

1. Enzyklika *Aeterni Patris*

Ausleihe von Handschriften des Thomas von Aquin aus deutschen Bibliotheken; Edition der Werke des Thomas durch Zigliara.

2. Enzyklika „*Arcanum Divinae Sapientiae*“:

Übersetzung durch Hettinger, Edition bei Herder.

3. Unterstützung der Hungernden in China.

4. Württemberg: Umstrittene Heirat der Prinzessin Hamilton.

5. Geldüberweisungen.

6. Anfrage des Königs von Sachsen betr. Hofkalender.

7. Haus Wittelsbach: Kondolenz, Gratulationen, 700-Jahr-Feier.

8. König von Neapel: Politische Überlegungen.

9. Dankschreiben der Prinzessin Leopold.

10. Gratulationen, Kondolenz.

11. Varia.

12. Tod des Nuntius Roncetti; Kondolenzschreiben, Feierlichkeiten.

13. *Römische Frage*:

Der Anschlag auf den Leichenzug Pius IX.; Verhältnis zu Italien; Stimmen aus Bayern zur Römischen Frage.

Archivio della Nunziatura di Monaco: Scatola 153
Aufschrift wie Scatola 149

Posizione VI: Ceremoniale della Nunziatura

1. Ankunft Roncettis, Beglaubigung, Geschäftsführung durch Spolverini, Gratulationsschreiben, Zirkular an den Episkopat, Verzeichnis der am Münchner Hofe vorgestellten Personen, Abberufung des Uditore Averardi, Ankunft des Uditore Tarnassi.
2. Audienzen bei Mitgliedern der Regierung und des Königshauses.

Posizione VII: Corrispondenza varia col Ministro degli Affari Esteri

1. Abwesenheit des Ministers und Vertretungen.
2. Trinkgelder, Gratifikationen, Geschenke.
3. Hofkalender, Aufnahme der Nuntiaturmitglieder.
4. Geschenk des Königs an den Papst.
5. Dokumentation über die Schulpolitik im Belgien; Überreichung dieser Denkschrift an die bayer. Regierung.

Posizione VIII: Corrispondenze con le S. Congregazioni di Roma

1. Propaganda Fide (fünf Faszikel):

Beiträge des König-Ludwigs-Missionsvereins für die Propaganda 1879/81; Unterstützung des Dekanats Dessau; Brief des Bischofs Richards von Pretoria; Unterstützung der Apostolischen Präfektur Dänemark; Das *Stipendium Graecum* am Georgianum in München; Kirchliche Verhältnisse im Dekanat Dessau; Fakultäten und Dispensen.

2. Index:

Übermittlung von Dekreten.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 154
Aufschrift wie Scatola 149

Posizione IX: Denaro di Pietro

Allgemeines Aktenverzeichnis zur Korrespondenz.
 Zirkulare, Ehrung der tüchtigsten Sammler.
 Hirtenschreiben der Bischöfe.
 Abrechnungen Juli 1879 bis September 1881.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 155
Aufschrift wie Scatola 149

Posizione X: Affari diversi

1. Weiterleitung von Briefen nach Rom, Begleitschreiben.
2. Geschenke und Widmungen an den Papst.
3. Geschenke und Widmungen an den Nuntius.
4. Orden und Ehrungen.
5. Unterstützungen, Empfehlungsschreiben.
6. Informationen über einzelne Personen (Prinz Sayn-Wittgenstein, Gräfin Schönberg-Reichsstätt); Audienzen; Seelenmessen.
7. Vom Nuntius weitergeleitete Briefe: Kardinal Manning an den König von Bayern und an den König von Sachsen.
8. Quittungen für Bücher, Zeitschriften u. a.
9. Streit des Dr. Sigl mit der Nuntiatur (schon unter Aloisi Masella); Vorgehen Roms gegen Sigl und seine Zeitung.
10. Vertrieb der Konzilsgeschichte Ceconis; varia.

Posizione XI: Affari religiosi e religiose

1. Gründung eines Klosters der Marienschwestern in Johannesbrunn (Bistum Regensburg).
2. Beantwortung einer Anfrage wegen der Englischen Fräulein in Aschaffenburg.

Posizione XII: Mancie che si pagano in diverse occorrenze

Trinkgelder und Gratifikationen für Beschäftigte des Hofes, der Gesandtschaften u. a.; Quittungen.
 Bücher- und Zeitschriftenrechnungen.
 Haushaltsrechnungen der Nuntiatur.

Posizione XIII: Ordinazioni e cresime

Firmung der Baronessen Hügel und Rüpplin durch den Nuntius in der Hauskapelle der Nuntiatur.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 156*Aufschrift wie Scatola 149**Posizione XIV: Affari diverse e miscellanea*

1. Briefwechsel mit Fürstin Katharina v. Hohenzollern.
2. Briefwechsel mit König Franz von Neapel.
3. Archivrecherchen betr. Templerorden; Informationen über Frau Kreuzer; Informationen über den Fotografen Hanfstaengl (München) und über Anton Hildener (Köln).
4. Orden und Ehrungen.
5. Publikationen, die dem Papst gewidmet sind; Publikationsverbot des Nuntius für das Buch des Abg. Hansjakob (Karlsruhe).
6. Bittschriften; Sammlung für die römische Pfarrkirche Cor Christi auf dem Esquilin.
7. Bitten an den Papst um Paramente für bedürftige Pfarreien.
8. Die Kardinalspromotion Hergenröthers.
9. Katholischer Preßverein.
10. Begleitschreiben zur Übersendung von Büchern.
11. Diverse unbedeutende Korrespondenz, Zeitungsausschnitte, Suppliken.

**C. DIE AMTSZEIT DES NUNTIUS ANGELO DI PIETRO UND DES
INCARICATO D'AFFARI ACHILLE LORENZELLI**

(19. März 1882 – 15. Mai 1887 – 26. August 1887)

Di Pietro²⁹ war am 20. Mai 1828 in Vivaro Romano (nordostwärts Tivoli) als Sohn einer bürgerlichen Familie geboren. 1851 wurde er Priester, 1860 Provikar von Tivoli, 1865 Generalvikar und Auxiliarbischof des Bistums Velletri. Wohl aufgrund seiner Freundschaft mit dem Kardinalstaatssekretär Franchi trat Di Pietro 1878 in den diplomatischen Dienst der Kurie ein (1878/79 Apostolischer Delegat in Argentinien, Uruguay und Paraguay; 1879/81 Internuntius in Brasilien). Nach seiner Münchner Zeit ging er als Nuntius I. Klasse nach Madrid, 1893 erhielt er den Roten Hut und stand als Präfekt der einflußreichen Konzilskongregation vor. Um diese Zeit galt Di Pietro in verschiedenen Kreisen als möglicher Nachfolger Leos XIII.³⁰ Entgegen anderslautenden Äußerungen des italienischen Gesandten in München³¹ war Di Pietro der bayerischen Regierung sehr genehm, so daß mehrfach versucht wurde, auf eine Verlängerung seiner Münchner Amtszeit hinzuwirken³². Di Pietro war vergleichsweise lange als Nuntius in München. Er galt als bedingungsloser Anhänger der Versöhnungspolitik Jacobinis und spielte eine gewisse Rolle bei der Beilegung des Kulturkampfes, die allerdings nicht überschätzt werden sollte. Zum Schluß, vor allem,

als er in die Septennatsauseinandersetzung hineingezogen wurde, empfand er seine Mission als *dolorosa* und beklagte, daß er während der fünf Jahre seiner Tätigkeit nie einen Tag Erholung außerhalb Münchens genossen und keine andere Stadt Bayerns kennengelernt habe. Er war müde³³.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli e Indici:

Vol. 20:

Corrispondenza colla Segreteria di Stato – Obolo di S. Pietro 1877–1887.

1300 Nummern betreffen die Nuntiatur Di Pietro/Locatelli. Die Peterspfennigkorrespondenz ist in einem eigenen Register in diesem Band verzeichnet: Registro dei dispacci all'amministrazione del denaro di S. Pietro.

Vol. 23:

Elenco delle posizioni durante la Nunziatura di Mons. Angelo di Pietro Arcivescovo di Nazianzo dal 29 Marzo 1882 al 12 Maggio 1887. Mgr. Achille Locatelli Incaricato d'Affari fino al 26 Agosto 1887.

Diesem Band liegt eine Chronologie von Ereignissen innerhalb des Deutschen Reiches und deren Berichte in der Presse für die Jahre 1875/76 bei, ferner ein Bericht des Nuntius vom April 1882 im Entwurf. Er behandelt Äußerungen des Ministers Lutz zu staatskirchenrechtlichen Fragen.

Vol. 29:

Corrispondenza Varia 28. 6. 1877–25. 8. 1887.

Die Nummern 1–866 im Teil 3 betreffen die Nuntiatur Di Pietro.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 157

Monsignor Angelo di Pietro

Arcivescovo di Nazianzo

Posizione I: Ingresso die Mons. Di Pietro nella Nunziatura, nomine e promozioni degli uditori, visite alla famiglia reale, presentazione delle nuove credenziali al principe reggente.

1. Gratulationsschreiben der Bischöfe.
2. Uditori.
3. Audienzen, protokollarische Angelegenheiten 1874–1887.

4. Affari religiosi della Baviera in generale:

Fakultäten für Bischöfe.

Ernennung der Dompropste in Bamberg, Würzburg, Regensburg. Änderung von Diözesangrenzen (Regensburg-Passau-Eichstätt).

Posizione II: Camere Bavaresi negli anni 1882–1883–1884–1885–1886. Notizie politiche e religiose della Baviera. Reggenza. Istruzioni date a vari nunzii ed altre carte importanti.

Hier sind Dokumente zu folgenden Betreffen enthalten:

Enzyklika *Officio Sanctissimo* an den bayerischen Episkopat (1887).

Forderung nach Revision der Religionsartikel der bayerischen Verfassung.

Landtagswahlen 1887, Veränderungen im Kabinett. Denkschrift Kardinal Hergenröthers zum bayerischen Staatskirchentum (1882).

Auseinandersetzung mit dem Redakteur Dr. Sigl wegen angeblicher Äußerungen des Papstes (1887).

Unterredung mit dem Außenminister wegen Konkordatsfragen (1886).

Unterredung mit dem Fürsten Löwenstein (1886).

Das Handschreiben des Prinzregenten an die Regierung Lutz (1886).

Audienz des Nuntius beim Prinzregenten (1886).

Programme verschiedener Feierlichkeiten (Fronleichnamsprozession, Vereidigung des Prinzregenten, Landtagsschließung 1886). Tod Ludwigs II. und Regentschaft.

Initiative des Abgeordneten Gabler im Landtag wegen Militärdienst der Kleriker (1885).

Frage der Simultanschulen (1883).

Berufung der Professoren Hertling und Friedrich (1882).

Außer den Posizioni I und II befinden sich in der Scatola 157 noch folgende numerierte Faszikel:

1. fehlt.

2. Ernennung von Gaetano Aloisi Masella zum Uditore der Münchner Nuntiatur (1859).

3. Versetzung des Nuntius Flavio Chigi nach Paris (1862).

4. Ernennung des Nuntius Gonella (1862).

5. Cerimoniale 1866–1874.

6. Cerimoniale 1868–1882.

(Die letzten beiden Faszikel enthalten Gratulationen, Einladungen, Festprogramme u. a.).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 158

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo Posizione III–VII

Posizione III: Facoltà ordinarie e straordinarie concesse dalle S. Sede ai vescovi di Baviera, e appelli alla S. Sede da giudizio dei medesimi.

Posizione IV: Dispense e facoltà concesse dalla nunziatura. Ordinazioni e cresime fatte da Mgr. nunzio.

Posizione V: fehlt.

Posizione VI: Dispense matrimoniali accordate dall S. Sede.

Posizione VII: Dispense e facoltà concesse dalla S. Sede a vescovi, a sacerdoti, e ad altri fedeli nelle varie diocesi di Germania.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 159

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo.

*Posizione VIII: Notizie politiche e religiose di Germania: Richiamo di vescovi esiliati; convitti vescovili; provvista di sedi vescovili.
II. busta dal 1 ottobre 1884 al (1887).*

Der erste Teil dieser position befindet sich in scatola 160. Die Schriftstücke sind nicht nach Betreffen geordnet. Um das ein spezielles Problem betreffende Material zusammenzutragen, muß daher die ganze position durchgesehen werden. Die Scatola enthält folgende Stücke bzw. Betrefe:

Gedruckte Denkschrift zu den Verhandlungen mit Preußen wegen Beilegung des Kulturkampfes (1886).

Bestellung eines Koadjutors für das Bistum Rottenburg (1886).

Besetzung des Bistums Limburg (1886).

Besetzung des Bistums Ermland (1886).

Briefe von Reuß und Windthorst zu kirchenpolitischen Fragen.

Pressenotizen.

Wahl eines Kapitularvikars für das Erzbistum Freiburg (1886).

Besetzung des Fürstbistums Breslau (1886).

Besetzung des Bistums Mainz (1886).

Fuldaer Bischofskonferenz 1887.

Vertreibung von Polen aus Ostpreußen (1886).

Besetzung des Erzbistums Gnesen-Posen (1886).

Verhältnis zwischen Heiligem Stuhl und preußischem Zentrum; Septennatsabstimmung im Reichstag (1886).

- Bischof Kopp und das Zentrum (1886).
 Beratung des Kultusetats im preußischen Landtag (1886).
 Mitgliedschaft Bischof Kopps im preußischen Herrenhaus (1886).
 Der Streit um das Paderborner Priesterseminar (1886).
 Fuldaer Bischofskonferenz 1885.
 Verhandlungen mit Preußen (1885).
 Katholische Mission in den deutschen Kolonien (1885).
 Besetzung des Erzbistums Köln (1885).
 Bestellung Kopps zum Koadjutor des Fürstbistums Breslau (1885).
 Rundschreiben des Kardinalstaatssekretärs an den Episkopat wegen der Septennatsfrage (1887).
 Septennatsstreit und Reichstagswahlen 1887.
 Ernennung des Auxiliarbischofs Feiten von Trier (1887).
 Denkschrift Senestreys zur Revision der Maigesetze (1887).
 Briefe Windthorst's zur Revision der Maigesetze.
 Streit um das Priesterseminar in Fulda.
 Korrespondenz mit dem bayerischen Außenminister (vorwiegend protokollarische Angelegenheiten ab 1880).
 Reichstagswahlen 1884.
 Braunschweigische Frage.
 Fuldaer Bischofskonferenz 1884.
 Rundschreiben des Koadjutors von Straßburg zum Tode des Statthalter's Manteuffel.
 Instruktionen für das Zentrum, gerichtet an den Abg. Majunke. Bericht Jacobinis hierüber aus Wien (1880).
 Politische Berichte 1880–1882.
 Chiffrierunterlagen des Nuntius di Pietro.
 Päpstliche Breven für Nuntius di Pietro (1882).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 160

Aufschrift wie Scatola 159, jedoch

I. busta dal 29 marzo 1882 a tutto settembre 1884.

Auch für diese Scatola trifft die für Scatola 159 gemachte Vorbemerkung

zu.

Die Scatola enthält folgende Stücke bzw. Betreffe:

Katholikentag in Düsseldorf.

Auseinandersetzung zwischen Bismarck und Goßler.

Politische Ereignisse in Preußen 1884.

Verhandlungen zur Beilegung des Kulturkampfes.

Besetzung des Erzbistums Gnesen-Posen.

Verbindungen zwischen dem Gesandten Schlözer und F. X. Kraus.

Adresse westfälischer Katholiken an den Kaiser.

Reichstagswahlen 1884.

Fuldaer Bischofskonferenz 1884.

Wiedererrichtung bischöflicher Konvikte in den preußischen Diözesen.
Presseberichte.

Entwürfe für die *bolletini politici* des Nuntius.

Religiöse Zeremonien bei der Grundsteinlegung des Berliner Reichstagsgebäudes.

Mitgliedschaft des Bischofs Kopp im preußischen Herrenhaus.

Dimission Gosslers.

Übermittlung eines Papstbriefes an den Kaiser.

Antrag des Abg. Reichensperger.

Besuch des Kronprinzen in Rom (1883/84).

Besetzung des Bistums Limburg.

Briefwechsel zwischen Leo XIII. und Wilhelm I. 1882/83.

Preußische Kirchenpolitik 1882.

Landtagswahlen in Preußen 1882.

Breslauer Mischehenstreit.

Zirkular des Kardinalstaatssekretärs an den preußischen Episkopat (1882).

(Bei diesen Akten liegen Briefe von Kopp, Windthorst, Reuß, Franckenstein).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 161

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo.

Posizione IX–XII:

Invio di opuscoli all' Em.^o Segretario di Stato, Congressi cattolici – questione sociale – movimento cattolico in Germania – indirizzo al S. Padre, Stato del Vecchio Cattolismo in Germania, Leggi 31 maggio 1882 – 11 Luglio 1883.

Posizione IX: Invio di opuscoli al Em.^o Segretario di Stato

Begleitschreiben zur Übersendung von Schriften betr. Römische Frage und Reichsgründung 1871.

Briefwechsel mit Edmund Jörg.

Posizione X: Congressi cattolici e movimento cattolico in Germania

Apostolischer Segen für die *Aachener Sonntagsgesellschaft*.

Breslauer Katholikentag 1886; Vertrauenskundgebung des Papstes für Windthorst.

Tagung von Haid zur sozialen Frage (1883).
 Behandlung der sozialen Frage auf den Katholikentagen in Amberg (1884),
 Münster (1885) und Breslau (1886).
 Katholikentag in Krefeld (1884).
 Rheinischer Katholikentag in Köln 1884.
 Katholikentag in Düsseldorf 1883.
 Versammlung des katholischen Männervereins in Würzburg (1883).
 Katholikentag in Frankfurt 1882.
 Katholikentag in Bonn 1881.
 Versammlung katholischer Abgeordneter in Mainz.
*(Hier sind Drucksachen, Resolutionen, Presseartikel und Berichte des Nuntius
 enthalten.)*

Posizione XI: Stato del Vecchio Cattolismo in Germania

Verhältnis zwischen Regierung und Altkatholiken in Bayern (1882).
 Freiburger Altkatholikenversammlung (1882).
 Rede Döllingers (1882).
 Presseberichte.
 Auseinandersetzung um die Kirche St. Nikola in München.

Posizione XII: Legge 31 maggio 1882

*Hier finden sich Materialien zur Beilegung des preußischen Kulturkampfes,
 insbesondere:*

Instruktion des Kardinalstaatssekretärs Nina für den Nuntius (1879).
 Gutachten Windthorsts (1886).
 Berichte über die Debatten im preußischen Landtag (1882–1887).
 Fuldaer Bischofskonferenz 1886.
 Bericht Jacobinis über die Wiener Verhandlungen (1880).
 Zirkular an die preußischen Bischöfe (1886).
 Briefe Windthorsts.
 Briefe an Schlözer (Kopien).
 Instruktionen für das Zentrum.
 Berichte über die Verhandlungen im preußischen Herrenhaus (1886).
 Brief des Großherzogs von Baden an den Papst (Kopie).
 Briefe Franckensteins.
 Bericht Windthorsts über eine Konferenz Kopps mit dem Kaiser (1883).
 Fuldaer Bischofskonferenz 1883.
 Zirkular an die preußischen Bischöfe (1883).
 Anerkennung für Windthorst.
 „Staatspfarrer“.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 162

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo. Posizioni XIII-XXII.

Posizione XIII: Lettere del Papa o pel Papa, spedite alla nunziatura; e felicitazioni a Mgr. nunzio

Begleitschreiben zu den vom Nuntius nach Rom weitergeleiteten Briefen.

Glückwünsche.

Posizione XIV: Affari relativi alle singole diocesi di Baviera senza speciale posizione

Seminar des Erzbistums München-Freising.

Posizione XV: Affari relativi alle singole diocesi della Germania senza speciale posizione

Verhandlungen betr. Pfarreien in Württemberg.

Posizione XVI: Affari diversi senza speciale posizione e ricevute di documenti da recapitare; documenti ritornati

Glückwünsche, Begleitschreiben, Dispensen, Suppliken. Investitur von Kanonikern.

Rechnungen für die Nuntiatur, Gratifikationen.

Bürokosten.

Posizione XVII: Sussidi straordinari accordati dal S. Padre

Posizione XVIII: Cappella ed altri oggetti della nunziatura appartenenti alla S. Sede

Auftrag zur Inventarisierung 1877; Inventarliste mit Wertangaben.

Posizione XIX: Acquisite di libri, di opere ed oggetti per la biblioteca Vaticana

Rechnungen, vorwiegend des Nürnberger Verlegers Soldan.

Posizione XX: Corrispondenza varia col ministro degli affari esteri

Protokollarische Angelegenheiten, Einladungen, Programme.

*Posizione XXI: Morti, nascite e nozze della famiglia reale di Baviera**Posizione XXII: Affari religiosi del granducato di Assia-Darmstadt*

Besetzung des Bistums Mainz (1885).

Kirchengesetze (1885/86).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 163

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo. Posizioni XXIII–XXVIII.

Posizione XXIII: Affari religiosi del granducato di Baden

Besetzung des Erzbistums Freiburg, Mission Spolverinis, Verhandlungen in Karlsruhe (1886).

Vorgänge im Parlament, Wahlen 1883.

Seminare und Priesterausbildung.

Schulen und Universitäten.

Freiburger Altkatholikenversammlung (1882).

Urteil über die Kirchengeschichte von F. X. Kraus, eingesandt durch den Pfarrer Heinrich Reß (1884).

Liturgische Fragen.

Posizione XXIV: Prefettura apostolica di Danimarca

Ernennung eines neuen Präfekten.

Finanzielle Unterstützung der Präfektur.

Posizione XXV: Corrispondenza varia colla segreteria di stato

Zirkular Rampollas zum Amtsantritt.

Streit des „Bamberger Volksblattes“ mit dem Erzbischof.

Korrespondenz von Verlegern und Buchhändlern.

Charakteristik des bayerischen Gesandten am Quirinal, Graf Moy.

Edmund Jörg zur Karolinenvermittlung.

Unterstützung der Thomasedition durch Ausleihe von Handschriften aus Deutschland.

Der bayerische Episkopat über die Gymnasien.

Seligspredung der Kreszentia von Kaufbeuren.
Affäre um den angeblichen Neujahrsbesuch des Nuntius beim Journalisten Dr. Sigl (1884).

Ferner sind noch einige unwesentliche Einzelvorgänge enthalten.

Posizione XXVI: Missioni dei ducati Anhaltini

Jurisdiktion in Sachsen-Anhalt, Befugnisse der Nuntiatur.
Suppliken.

Posizione XXVII: Decorazioni, medaglie e titoli d'onore concessi dalla S. Sede, ed informazioni relative date dalla nunziatura

Posizione XXVIII: Lettere varie di poco interesse e raccomandazioni e ricevute

Prozeß des Priesters J. C. Stangl (B. Passau) gegen den Bischof von Passau wegen Aushändigung von Personalakten an ein staatliches Gericht.
Suppliken.
Begleitschreiben.
Haushalts- und Bücherrechnungen.
Quittungen für Honorare und Gratifikationen.
Todesanzeigen.

Senza posizione: Rendiconto di Propaganda

Abrechnungen mit der römischen Propagandakongregation für das Jahr 1887.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 164

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo. Posizioni XXIX–XXXII.

Posizione XXIX: Documenti ufficiali stampati giunti da Roma, e non relativi a speciale posizione, e traduzioni di encicliche pontificie

Texte von päpstlichen Rundschreiben, Kongregationsdekreten, Konsistorialansprachen, Aufsätzen Soderinis zur Karolinenfrage u. a.

Posizione XXX: Giubileo episcopale del S. Padre

Übersendung von Geschenken.
Gründung des Vinzentinums in München.

Posizione XXXI: Suppliche ed altre carte agli atti

*Posizione XXXII: Questione Romana, visite di sovrani e principi reali
a Roma, questione di Propaganda*

Brief Leos XIII. an Rampolla vom 15. Mai 1887 (Druck).
Zeitungsberichte.
Brief Jacobinis (1884).
Konsistorialansprache des Papstes zu Weihnachten 1885.
Adresse der bayerischen Bischöfe 1885.
Enteignung der Güter der Propagandakongregation, diplomatische Aktivitäten des Vatikans.
Zirkulare an die Nuntien betr. Römische Frage.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 165

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo. Posizione XXXIII.

Posizione XXXIII: Obolo di San Pietro

Peterspfennig 1882–1887 (Statistiken, Abrechnungen, Korrespondenz).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 166

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo. Posizioni XXXIV–XXXVII.

Posizione XXXIV: Vacanze e provviste di sedi vescovili

Bischofsernennungen für Ermland, Limburg, Köln. Unterlagen der kanonischen Informativprozesse; Entrichtung der Taxen.

Posizione XXXV: Giubilei vescovili e sacerdotali

Glückwünsche, Apostolische Benediktionen.

*Posizione XXXVI: Lettere per o di cardinali a personaggi
rimesse al loro destino*

Begleitschreiben.

Posizione XXXVII: Cose relative a benefici ecclesiastici

Kanonikatsverleihungen in Breslau und Regensburg. Drohende Auflösung des Domkapitels Hildesheim. Streitfragen.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 167

Monsignor Angelo di Pietro, Arcivescovo di Nazianzo. Posizioni XXXVIII–XLII.

*Posizione XXXVIII: Dismembrazioni di parrocchie e località
nelle varie diocesi di Germania*

Änderung der Diözesangrenzen für München, Augsburg, Fulda, Limburg, Mainz, Würzburg.

*Posizione XXXIX: Doni al S. Padre o a mons. nunzio
o alla biblioteca Vaticana e viceversa.**Posizione XL: Corrispondenza varia colle ss. congregazioni Romane*

Indexkongregation (Dekrete).

Propaganda (Abrechnungen 1882–1887).

Inquisition (Maßnahmen beim Tode des Kaisers – Geläut, Gebet).

Bischöfe und Orden.

Konzilskongregation.

Ritenkongregation.

Rekurse und Appellationen.

*Posizione XLI: Il cardinale Gustavo principe di Hohenlohe
e il suo viaggio in Germania nel 1883*

Pressemeldungen, Briefübermittlung, Überwachung der Aktivitäten des Kardinals; Hohenlohes Besuch bei Döllinger.

Posizione XLII: Edificazione di tre nuove chiese a Monaco.

Förderung der Kirchenbauten durch ein von Lenbach zu fertigendes Papstporträt.

D. DIE AMTSZEIT DES NUNTIUS LUIGI RUFFO DI CALABRIA DE' PRINCIPI DI SCILLA UND DES GESCHÄFTSTRÄGERS GIOVANNI BATTISTA GUIDI

(25. August 1887 – 3. April 1889)

Luigi Ruffo Scilla stammte aus neapolitanischem Adel. Seine Familie hatte bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen Nuntius in Wien gestellt. Nach der Erziehung bei den Barnabiten in Neapel, am Seminario Romano und an der Accademia dei Nobili Ecclesiastici, wo er Mitschüler Rampollas war, erhielt er 1862 die Priesterweihe, wurde Referendar der Segnatura und Kanoniker beim Lateran. Seit 1877 war er Erzbischof von Chieti. Nach seiner Münchner Nuntiatur wurde er 1889 Maggiordomo im Vatikan und 1891 schließlich Kardinal; 1895 ist er gestorben³⁴. Als Nuntius war Ruffo bei der bayerischen Regierung außerordentlich geschätzt, was aber für seine Qualitäten als kurialer Interessenvertreter ein eher negatives Merkmal ist. Die Urteile aus Kreisen des bayerischen Episkopats³⁵ und des Zentrums sind ziemlich abfällig: Er galt als unfähig, beherrschte kaum die deutsche Sprache und beantragte, angeblich aus gesundheitlichen Gründen, schon Ende 1888 einen längeren Urlaub in Italien, um nicht mehr nach München zurückzukehren. Die Bemühungen der bayerischen Regierung, Ruffo zu halten, waren vergeblich geblieben. Die Gründe für seine Abberufung sind nicht ganz klar. Möglicherweise haben die Intrigen des Uditore und Geschäftsträgers Guidi gegen seinen Chef eine gewisse Rolle gespielt³⁶.

Zum italienischen Gesandten in München, Barbolani, unterhielt Ruffo freundschaftliche Beziehungen, mit Außenminister Crailsheim stand er angeblich in engerem und besserem Kontakt als der Vorgänger Di Pietro³⁷.

Guidi war 1852 in Collepardo (Diözese Alatri) geboren; über seine Karriere ist wenig bekannt. 1902 ging er als apostolischer Delegat auf die Philippinen und starb 1904 in Manila³⁸. An der Kurie galt Guidi als intrigante Persönlichkeit; kein Nuntius arbeitete gerne mit ihm zusammen. Da er die deutsche Sprache gut beherrschte, gelang es ihm, zur Zentrumspresse in München (Münchner Fremdenblatt und Bayerischer Kurier) gute Beziehungen herzustellen, was der Regierung ein Dorn im Auge war.

Die Enzyklika des Papstes an die bayerischen Bischöfe (*Officio Sanctissimo*) vom Dezember 1888, die Klage über die kirchenpolitische Lage in Bayern führte, wurde in Regierungskreisen vermutlich mit der Berichterstattung Guidis in Zusammenhang gebracht. Die Regierung drängte energisch auf seine Abberufung und hatte letztlich Erfolg, weil auch Nuntius Agliardi, Nachfolger Ruffos, der Person Guidis mit größter Skepsis gegenüberstand³⁹.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli ed Indici

Vol. 22:

Elenco delle Posizioni durante la Nunziatura di Monsignor Luigi Ruffo de' Principi di Scilla, Arcivescovo di Petra dal 25 Agosto 1887 al 31 Dicembre 1888.

Vol. 25:

Nunzio Mgr. L. Ruffo Scilla, Arcivescovo di Pietra 1889 (*Fortführung von Vol. 22*).

Vol. 28:

Register auslaufender Schreiben 27. August 1887 – 1. April 1889, Nr. 1–170.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 168

Mons. Ruffo Scilla, Nunzio Apostolico dal 25 Agosto 1887 al ... Posizione dall' I–VII.

Posizione I:

Amtsantritt des Nuntius:
 Protokollarische Angelegenheiten.
 Resolutionen des 34. Katholikentags.
 Zirkular an die deutschen Bischöfe.
 Tod Kaiser Wilhelms I.
 Festprogramme etc.

Posizione II:

Landtagseröffnung in München 1887.
 Besuch Franckensteins beim Nuntius.
 Die Zentrumsabgeordneten Rittler und Bucher.

Enzyklika *Officio Sanctissimo* an die bayerischen Bischöfe.
 Berichte über die Landtagsverhandlungen in Bayern und Preußen.
 Wiederezulassung des Redemptoristenordens in Bayern.
 Eine Rede Döllingers.
 Entlassung Bismarcks.
 Romreise des Kaisers.
 Priesterjubiläum des Erzbischofs Steichele von München-Freising, Trink-
 spruch Lutz' auf den Papst und Dankbrief Rampollas.
 Wahlen in Preußen 1888.
 Memorandum der bayerischen Bischöfe 1888.
 Mission in Westafrika.

Posizione III:

Ernennung des Bischofs von Fulda.
 Ernennung des Erzbischofs von Gnesen-Posen.
 Mißbrauch von Meßstipendien.
 Publikationen der Index-Kongregation.
 Ernennung des Bischofs von Passau.

Posizione IV:

Fuldaer Bischofskonferenz 1887.
 Memorandum der bayerischen Bischöfe 1888.
 Fuldaer Bischofskonferenz 1888.

Posizione V:

Appellationen an den Hl. Stuhl: Meineidsprozeß gegen den Regensburger
 Priester Wild.

Posizione VI:

Römische Frage: Besuch Crispis bei Bismarck.
 Zirkulare des Staatssekretariats an die Nuntien zur Römischen Frage.

Posizione VII:

Goldenes Priesterjubiläum des Papstes 1887 (Geschenke, Ordensverleihun-
 gen, Feiern, Reden etc.).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 169*Aufschrift wie Scatola 168.**Posizione VIII:*

Päpstliche Orden und Ehrungen. U. a. Informationen über den Abg. Bachem.

Posizione IX:

Wahlen im Großherzogtum Baden 1887.

Die badischen Kirchengesetze.

Freisinger Bischofskonferenz 1888.

Die hessischen Kirchengesetze.

Posizione X:

Abrechnungen und Quittungen der Apost. Präfektur Dänemark.

Posizione XI:

Empfehlungs- und Begleitschreiben.

Äußerungen des Papstes über Windthorst.

Die italienische kirchenfeindliche Gesetzgebung.

Goldenes Priesterjubiläum des Erzbischofs Steichele, Episkopat und Regierung in Bayern.

Antisklavereibewegung.

Gratulationsschreiben.

Posizione XII:

Enzykliken, Papstansprachen, Kongregationsdekrete, Zirkulare.

Posizione XIII:

Ehedispensen.

Posizione XIV:

Buchgeschenke des Papstes an div. Bibliotheken.

Posizione XV:

Ernennung von Dignitären in Eichstätt und Würzburg.

Posizione XVI:

Katholikentage von Trier und Freiburg 1887/88.

*Posizione XVII und XVIII: nicht vorhanden.**Posizione XIX:*

Abrechnungen mit der Propaganda Fide.
Testament der Mary Ann Arnold aus Deggendorf.

Posizione XX:

Abberufung Ruffos, Ernennung Guidis zum Geschäftsträger.

*Posizione XXI: fehlt.***Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 170**

Aufschrift wie Scatola 168

Posizione XXII:

Suppliken.

Posizione XXIII:

Amtsübernahme Guidis, protokollarische Angelegenheiten.

Posizione XXIV:

Bürokosten, finanzielle Angelegenheiten.
Sammlungen zugunsten des Hl. Stuhles.

Posizione XXV:

Korrespondenz mit dem Verlag Herder.

Posizione XXVI:

Peterspfennig 1887–1889.

Posizione XXVII:

Geldüberweisung an das Collegio Irlandese.

Posizione XXVIII:

Breven und Fakultäten für den Nuntius Ruffo Scilla.

E. DIE NUNTIATUR VON ANTONIO AGLIARDI

(4. April 1889 bis 15. Mai 1893)

Ganz ohne Zweifel ist Antonio Agliardi⁴⁰ der bedeutendste und interessanteste Vertreter des Hl. Stuhles in München während des behandelten Zeitraums. Er stammte aus einer adeligen Familie in Bergamo und wurde 1832 in Cologno sul Serio geboren. Als Protégé des Präfekten der Propaganda Fide, Kardinal Alessandro Franchi, erhielt er eine Professur am *Collegio Urbano* und einen Minutantenposten in der Kongregation. Nachdem Franchi Kardinalstaatssekretär geworden war, öffnete sich für Agliardi die Möglichkeit einer diplomatischen Karriere. 1884–1886 vertrat er den Hl. Stuhl als apostolischer Delegat in Ostindien; am Widerstand Frankreichs scheiterte das Projekt einer Nuntiatur in Peking und Agliardi, schon zum Nuntius ernannt, mußte in Rom bleiben. Am 8. Mai 1885 wurde er *Prosegretario* der Kongregation für die Außerordentlichen Angelegenheiten, am 6. Oktober 1888 *Segretario*. Damit saß er an einer Schaltstelle der kurialen Politik. In ganz außergewöhnlichem Maße besaß Agliardi das Vertrauen des Papstes. Das Verhältnis zum Kardinalstaatssekretär Rampolla war hingegen geschäftsmäßig kühl. Vermutlich war Agliardis Versetzung nach München, die er als Degradierung empfinden mußte, da München nur Nuntiatur II. Klasse war und ihm nach dem *cursus honorum* der Kurie eine Nuntiatur I. Klasse zugestanden hätte, ein Ergebnis des *piano regolatore* Rampollas im personellen Gefüge der Kurie⁴¹. So bedauerte die deutschfreundliche und transigente Partei an der Kurie den Weggang Agliardis heftig. In München trat Agliardi in sehr freundschaftliche Beziehungen zum Ministerium. In der Krise von 1889/90 rettete er es vor dem durch die Politik des Zentrums drohenden Sturz⁴². Trotzdem erkannte Agliardi die hohe Bedeutung und die wachsende Macht katholischer Parteien und Verbände und die Chance, die daraus für die Kurie wuchs. Als Nuntius in Wien (1893–1896) hat er die christlich-soziale Partei unverhüllt unterstützt

und dadurch erhebliche Verstimmung zwischen Rom, der Wiener Regierung und dem gouvernemental gesinnten Episkopat heraufbeschworen. 1893 wurde Agliardi aus Wien abberufen und wirkte bis zu seinem Tode 1915 in verschiedenen, politisch nicht bedeutenden Ämtern der Kurie. Innerhalb der Kongregation für die Außerordentlichen Angelegenheiten gehörte er zeitweise einer Kommission an, die sich mit Problemen Österreich-Ungarns beschäftigte⁴³.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli ed Indici:

Vol. 24:

Indice della corrispondenza colla Segreteria di Stato 1889 (Mgr. Antonio Agliardi).

Dispacci della Nunziatura alla Segreteria di Stato 1889–1893, Nr. 1–626.

Dispacci della Segreteria di Stato alla Nunziatura Apostolica 1889–1893, Nr. 81267–12835.

Vol. 26:

Archivio della Nunziatura di Monaco.

Nunzio Mgr. Antonio Agliardi arcivescovo di Caesarea 1889.

Vol. 27:

Weiterführung von Nr. 26.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 171

Archivio Nunziatura Apostolica di Mgr. Antonio Agliardi, arcivescovo di Caesarea, No. I.

Posizione I: Nunzio Mgr. A. Agliardi 1889–1893

Presentazione delle Credenziali.

Morti e nascite de' principi reali.

Visite ai principi e loro viaggi a Roma.

Udienze-cerimoniale.

Corrispondenza varia col ministro degli esteri.

Partenza di Mgr. Nunzio.

(Posizione completa.).

Diese Posizione enthält vorwiegend protokollarische Angelegenheiten, darunter allerdings den Bericht über den Kaiserbesuch in München, über Kontakte mit dem preußischen Gesandten Eulenburg, über ein Gespräch mit Reichskanzler Caprivi und Dokumente zur Administration der katholischen Gemeinden in Sachsen.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 172*Aufschrift wie Scatola 171*

No. II.

Posizione II: Notizie religiosi di Germania.

Hier sind Akten zu den Beziehungen zwischen der Nuntiatur und den deutschen Regierungen zusammengefaßt.

Das Material ist mehr oder weniger chronologisch geordnet, nicht nach Betreffenden. Die Posizione enthält Material zu folgenden Vorgängen:

Verhandlungen mit Preußen (Sperrgelder, Wehrdienst für Kleriker, Redemptoristen- und Jesuitenfrage).

Verhandlungen mit Bayern (Plazet und Altkatholikenfrage).

Memorandum der bayerischen Bischöfe 1888.

Verhandlungen mit Württemberg.

Verhandlungen mit Sachsen.

Katholikentag München 1889 und 1890.

Katholikentag in Neustadt/Pfalz 1889.

Wiedereröffnung des Seminars in Posen.

Haltung des Hl. Stuhls zum Dreibund (Brief Kopps).

Ursulinenkonvent in Duderstadt.

Tod des Erzbischofs Steichele, Nomination Thomas.

Verfahren gegen den Priester Stempfl (Bistum Augsburg).

Mission in den Kolonien.

Repräsentation des Hl. Stuhls auf der Konferenz von Berlin zur Arbeiterfrage.

Entlassung des Ministers Lutz.

Religionspolitische Verhältnisse in Baden.

Nationalitätenproblem in Preußen.

Fuldaer Bischofskonferenzen.

Äußerungen Crispis.

Sturz Bismarcks, Stellung Rantzaus.

Tod Windthorst.

Enzyklika Rerum Novarum.

Pallottinerniederlassung in Reichenbach/Oberpfalz.

Niederbayer. Katholikentag in Straubing.

Ausführliche Statistik über das Ordenswesen in Bayern.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 173
Aufschrift wie Scatola 171

No. II e No. III

noch Posizione II

- a) *Notizie politiche e religiose della Germania e della Baviera in genere dal 1889 al 1893. Vgl. Vorbemerkung zu Scatola 172*
 Redemptoristenfrage.
 Danziger Katholikentag 1891.
 Fuldaer Bischofskonferenzen.
 Altkatholikenfrage.
 Kardinalsernennung Kopps.
 Mißverständnisse wegen eines Gesprächs mit dem Reichskanzler.
 Nominationen zum Kollegiatstift Alte Kapelle in Regensburg.
 Enzyklika an die französischen Katholiken.
 Preußische Schulgesetze.
 Plan einer Nuntiatur für das Deutsche Reich.
 Palästina-Verein.
 Soziale Frage.
 Verhältnis zum Zentrum.
 Zulassung der Pallottiner.
 Reichstagswahlen 1893 – Kandidaten des Zentrums.
- b) *1891: Sulla creazione di due cardinali di nazione tedesca.*
 Auseinandersetzung um die Kreierung Kopps.
- c) *Congresso cattolico di Magonza 1892.*
- d) *Affari di Sassonia.*
 Kirchengesetze von 1876.
 Ernennung L. Wahls zum Apostolischen Vikar in Dresden.
 Verhandlungen mit der Regierung.
- e) *Sulla possibilità di modificare la legislazione politico – ecclesiastica nell'Alsazia-Lorena.*
 Ausführliche Gutachten zur Situation der staatskirchlichen Verhältnisse in Elsaß-Lothringen, auch im genauen Vergleich mit den einzelnen Staaten des Reiches.

Posizione III (Kontakte mit dem Episkopat)

- a) Beglaubigung Agliardis-Gratulationen der Bischöfe.
 Nomination von Bischöfen und Dignitären (Würzburg, München, Passau, Speyer, Münster, Bamberg, Dresden, Posen, Eichstätt, Bautzen).
 Fakultäten und Dispensen.
 Bochumer Katholikentag 1889.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 174*Aufschrift wie Scatola 171*

No. III

- b) *Per la sede di Straßburg*
 Tod des Bischofs Stumpf 1889, Verhandlungen mit der Reichsregierung wegen der Ernennung des Bischofs Fritzen. Ernennung des Weihbischofs Marbach.
- c) *Sulla provvista a farsi di un canonicato a Würzburgo per Mgr. Francesco Hergenröther 1891.*
- d) *Questione tra il capitolo della collegiata di M. V. ad Veterem Capellam in Ratisbona, e il governo bavarese in punto alla ricostituzione della prebenda del decano, che il governo pretenda.*
- e) *Paderborn*
 Koadjutorernennung 1890, Tod des Bischofs Drobe, Wahl Simars. Urteile über Simar, Vorwurf der Freimaurerei.
- f) *Affari di Sassonia*
 Finanzielle Unterstützung der sächsischen Kirche durch die Propagandakongregation. Suppliken.
- g) *Cose del ducato d'Anhalt e del ducato di Gotha.*
 Administration durch den Bischof von Paderborn.
- h) *Beneficii ecclesiastici. Corrispondenza col clero.*
 Tod des Bischofs Hefele, Begleitschreiben u. a.
- i) *Arcivescovo di Bamberg*
 Nomination des Erzbischofs Schork, Urteile über die Kandidaten Schönfelder und Renninger.
- j) *Per la sede di Bamberg*
 Kandidatur Pruners, endgültige Nomination Schorks.
- k) *Fall des Priesters Lizak (Erzbistum Gnesen-Posen).*

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 175*Aufschrift wie Scatola 171*

No. IV

Posizione IV: Lettere e doni del papa o pel papa, di o per cardinali ed altri personaggi, corrispondenza varia colla segreteria di stato raccomandazioni, decorazioni

U. a. Briefe von Prof. Reuß; Verbot für das Zentrumsmitglied Porsch, einen päpstlichen Orden zu tragen, Bischofsjubiläum des Papstes 1893, Projekt einer christlichen Bank in Wien, Korrespondenz mit dem Verlag Herder, Einweihung eines Arbeiterheims in Freising, Dankschreiben, Begleitschreiben etc.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 176*Aufschrift wie Scatola 171*

No. V-IX

Posizione V: Sacre congregazioni seclusa la Propaganda

Dekrete und Korrespondenzen der Riten- und Indexkongregation betr. Mischehen, Duellverbot, Bücherverbote, Seligsprechung der Kreszentia von Kaufbeuren, Weihe der Militärfahnen in Bayern (mit Stellungnahmen der bayr. Bischöfe).

Posizione VI: S. C. di Propaganda

Erbschaft der Witwe Arnold, Chinamission, Unterstützung der Mission durch die Regierungen, Jurisdiktion des Bischofs von Paderborn im Fürstentum Reuß, Afrikamission, Antisklavereibewegung.

La missione benedettina di St. Ottilien nello Zanguebar meridionale (mit ausführlicher Rechnungslegung der Kongregation für das Jahr 1893).

*Posizione VII: Appelli, Facoltà, Dispense**Posizione VIII: Obolo di S. Pietro 1889-1893**Posizione IX: Questione Romana*

Einweihung des Giordano-Bruno-Denkmal in Rom.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 177*Aufschrift wie Scatola 171*

No. X-XV

Posizione X: Stampa

Päpstliche Rundschreiben, Landtagsdrucksachen aus Bayern und Preußen, Zeitungsartikel.

Publikation der Enzykliken; Korrespondenz mit Herder.

Verhältnis des Hl. Stuhls zu Frankreich; Pressemeldungen.

Studienstiftung W. Halcour (Düsseldorf).

Görresgesellschaft.

Posizione XI: Sussidi per le missioni

Unterstützungen für Sachsen, Dänemark, Bistum Hildesheim.

Posizione XII: Miscellanea

Dankschreiben, Suppliken, Kirchenjubiläen, Begleitschreiben, Errichtung eines Nuntiaturgebäudes in München, Tod des Ministers Lutz, Geburtstag und Tod Windthorsts.

Posizione XII (Doppelzählung): Giubileo Episcopale di Sua Santità

Widmungen, Gratulationen, Reden, Festschriften u. a.

Posizione XIII: Economia della Propaganda

Abrechnungen, Belege der Missionsvereine etc.

*Posizione XIV: Rendiconto dell'Obolo di S. Pietro 1889**Posizione XXV: Spese d'ufficio 1889/90*

F. DIE NUNTIATUR VON ANDREA AIUTI

(16. Mai 1893 bis 24. Juli 1896)

Aiuti⁴⁴ war am 17. Juni 1849 in Rom geboren. Er besuchte das Seminario Romano und erhielt 1871 die Priesterweihe. 1876 begleitete Aiuti als Sekretär den Internuntius Roncetti nach Brasilien. Als 1879 Roncetti nach München berufen wurde⁴⁵, folgte ihm Aiuti, verwaltete bis 1882 das Amt des Nuntiatursekretärs in München und stieg dann zum Uditore auf. 1887 ernannte ihn Leo XIII. zum apostolischen Delegaten in Ostindien. 1892 kehrte Aiuti nach Rom zurück und arbeitete an der Propagandakongregation als Sekretär der orientalischen Angelegenheiten. Nach seiner Münchener Zeit schließlich erhielt Aiuti die Beförderung auf die Nuntiatur I. Klasse in Lissabon, 1903 wurde er Kardinal und Mitglied wichtiger Kongregationen an der römischen Kurie. Schon am 28. 4. 1905 starb er; im Familiengrab auf dem römischen Friedhof Campo Verano ist Aiuti bestattet. Obgleich man sich noch erinnerte, daß Aiuti während seiner Zeit als Uditore mit dem inzwischen verstorbenen Zentrumsolitiker Franckenstein häufig verkehrte, und daß auch der französische Gesandte Jean Baptiste Mariani

zu diesem Kreis gehört hatte⁴⁶, erhob die bayerische Regierung keine Einwände gegen die Entsendung Aiutis. Allerdings wußte man, daß er im Vergleich zu Agliardi eine schwache Figur war. Deshalb erhielt der bayerische Gesandte beim Hl. Stuhl, Cetto, die Anweisung, der Berufung eines Uditori vorzubeugen, der sich die Schwäche des Nuntius zunutze machen und unliebsame Profilierungsversuche unternehmen könnte, wie es im Falle Ruffo-Scilla/Guidi gewesen war⁴⁷.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli ed Indici:

Vol. 30:

Indice d'archivio. Lettere ricevute da S. Ecc. Mgr. Aiuti, nunzio apostolico dal 5. 7. 1893–27. 11. 1896. Nr. 1–1442.

Vol. 31:

Precede l'indice generale delle posizioni. Archivio della nunziatura Monaco. Nunzio Mons. Aiuti arcivescovo di Damiatina. Lettere spedite dal 5. 7. 1893–31. 3. 1895. Nr. 1–801.

Vol. 32:

Archivio della Nunziatura di Monaco. Nunzio Mgr. Aiuti arcivescovo di Damiatina. Lettere spedite dal 1 aprile 1895–21 novembre 1896. Nr. 802–1638 (*Fortsetzung von Vol. 31*).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 178

Nunziatura di Monaco di Baviera. Mons. Andrea Aiuti. Dispacci della segreteria di stato.

Diese Scatola enthält die Depeschen des Kardinalstaatssekretärs an den Nuntius vom 13. Juli 1893 bis zum 16. November 1896. Die Stücke tragen durchlaufende Nummern von 1–295.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 179

Archivio della Nunziatura Apostolica di Monsignor Andrea Aiuti, arcivescovo di Damiata. Posizione I e II. Posizione IX Sezioni a, c, d, e, f, g, h.

Posizione I: Nunziatura Apostolica

Sezione a:

Arrivo di Mgr. Aiuti . . . , presentazione delle credenziali, visite alla S. S. A. A. R. R. i principi e le principesse di Baviera.

Circolare agli arcivescovi e vescovi della Baviera e della Germania, annunciando di aver assunto l'ufficio di nunzio apostolico.

Sezione b:

Partenza di Mons. Aiuti.

Sezione c:

Arrivo e partenza dell'uditore: relazioni da esso fatte conforme alle prescrizioni del regolamento (Berichte über staatskirchliche Verhältnisse und über das Pressewesen).

Sezione d:

Doni ed offerte al nunzio.

Sezione e:

Corrispondenza varia di poco interesse.

Posizione II: Diplomazia

Sezione a: Corte.

Sezione b: Ministro degli esteri di Baviera.

Sezione c: Ministri d'altri stati della Germania.

Sezione d: Corpo diplomatico.

Sezione e: Episcopato.

Diese Position enthält ausschließlich protokollarische Angelegenheiten.

Posizione IX: Affari politici-religiosi

Sezione a: fehlt.

Sezione b: fehlt.

Sezione c: Del Granducato di Baden.

Sezione d: Del Württemberg.

Sezione e: D'Assia-Darmstadt.

Sezione f: Vicariato apostolico di Sassonia.

Archivio della Nunziatura di Monaco, scatola 180

Archivio della nunziatura apostolica di Mgr. Andrea Aiuti, arcivescovo di Damietta.

Posizione III: Corrispondenza colla segreteria di stato

(*vorwiegend Konzepte des Nuntius. Instruktionen des Staatssekretariats vgl. Scatola 178*).

Sezione 1 (=a): Lettere, auguri etc. del S. Padre ai principi e viceversa.

Sezione 2 (=b): Lettere di o ad Em. i cardinali (Begleitschreiben).

Sezione 3 (=c): Onorificenze-decorazioni, informazioni (le informazioni riguardanti ecclesiastici trovansi nella posizione X, sezione d).

Sezione 4 (=d): Presentazione di personaggi, raccomandazioni etc. U. a. Görresgesellschaft und Edition der Akten des Konzils von Trient.

Sezione 5 (=e): Corrispondenza varia e questione romana: (U. a. Einfluß der Nuntiatur auf die Presse; Auseinandersetzung um die Freimaurerei; Senestrey zur römischen Frage; Gerücht um eine Kaiserreise nach Rom).

Sezione 6 (=f): Gründung der Gesellschaft vom hl. Vinzenz von Paul in München; Görresgesellschaft-Besuch Hertlings bei Galimberti; Armenische Frage.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 181

Aufschrift wie Scatola 180

Posizione IV: Atti pontificii

Sezione 1 (=a): Lettere encicliche e collegii per la formazione del clero indigeno nelle Indie orientali. Finanzielle Unterstützung des Projekts. Korrespondenz mit dem Verlag Herder.

Sezione 2 (=b): Giubileo della prima comunione di Leone XIII. Kollekten aus diesem Anlaß.

Sezione 3 (=c): Brevi apostolici.

Posizione V: Obolo

Sezione a: Offerte e corrispondenza relativa.

Sezione b: Corrispondenza amministrativa e rendiconti.

Posizione VI: Spese d'ufficio ordinarie e straordinarie.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 182
Aufschrift wie Scatola 180

Posizione VII: S. C. Propaganda Fide

Sezione 1 (=a): fehlt.

Sezione 2 (=b): fehlt.

Sezione 3 (=c): Abolizione della schiavitù in Africa, offerti. Missione Benedettina di S. Otilien in Dar es Salam.
(Ausführlicher Akt über Unternehmungen, finanzielle Verhältnisse und personelle Probleme der Kongregation. Anklage und Absetzung des P. Amrhein).

Posizione VIII: SS. Congregazioni Romane

Sezione a: del S. Ufficio.

Sezione b: dell'Indice.

Sezione c: dei Riti.

Sezione d: *fehlt.*

Sezione e: del concilio.

Hier sind Kongregationsdekrete und wenig Korrespondenz von geringer Bedeutung enthalten.

Posizione IX: siehe Scatola 179.

Posizione X: Clero secolare, informazioni, domande di secolarizzazione

Sezione a: Arcivescovo di Monaco e suffraganei.

(Suplikten, Dispensen, Ernennung von Dignitären in Regensburg und Augsburg; Besetzung des Erzbistums Bamberg; Begleitschreiben; Glückwünsche).

Sezione b: Arcivescovo di Bamberg e suffraganei.

(Ernennung des Dompropstes von Bamberg.).

Sezione c: Arcivescovi e vescovi di Germania.

(Begleitschreiben; Bischofswahl in Fulda; das Bistum Paderborn und die kirchlichen Verhältnisse in Sachsen-Anhalt.).

Sezione d: Cose ecclesiastiche diverse ed informazioni relative ad ecclesiastici ed altri persone mandati alla segreteria di stato ed ai brevi. (Stellungnahme der preußischen Bischöfe zum Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuches; Ernennung des Dompropstes von Augsburg; Resolution der Freisinger Bischofskonferenz zur Zivilehe; Appellationen gegen Kirchenstrafen; Adresse des bayer. Episkopats an den Prinzregenten wegen Zivilehe.)

Posizione obne Nummer:

Tra la partenza di Mgr. Aiuti e l'arrivo di Mgr. Lorenzelli.
(Drucksachen des Augustinusvereins Krefeld, Korrespondenz mit Bischöfen, Peterspfennig).

Posizione XI: Seminarii clericali

Sezione 1 (=a): di Baviera, *leerer Faszikel.*

Sezione 2 (=b): di Germania, *leerer Faszikel.*

Posizione XII: Missioni Cattoliche

Sezione 1: Vicariato apostolico di Danimarca (Geldsendungen der Propaganda).

Sezione 2: Parrocchia di Dessau (Anhalt) (Geldsendungen der Propaganda).

Posizione XIII: Ordini e congregazioni religiose

Sezione 1 (=a): Di uomini (Suppliken, Stand des Ordenswesens in Bayern Wünsche des Papstes, Bericht Senestreys.

Sezione 2 (=b): Di donne (Suppliken; Seligsprechung der Kreszentia von Kaufbeuren).

Posizione XIV: Provvista delle diocesi

Sezione 1 (=a): Corrispondenza relativa (Erzbistum Freiburg, Bistum Augsburg, Bistum Fulda; Ernennung von Weihbischöfen für Trier, Köln und Freiburg).

Sezione 2 (=b): Processi canonici, *leerer Faszikel.*

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 183

Aufschrift wie Scatola 179

Posizione IX: Affari politico-religiosi (vgl. auch Scatola 179)

Sezione a: Di Baviera, *fehlt.*

Sezione b: Di Germania. *Das Material dieser Scatola ist bedeutend, allerdings nicht geordnet. Es finden sich u. a. Briefe Kopps, Bachems, Arenburgs, Löwensteins, Hertlings. Die wichtigsten Betreffe:*

Katholisches Bildungsdefizit.
 Kampf der Bismarckpresse gegen das Zentrum.
 Gründung einer kath. Universität.
 Auseinandersetzungen im Zentrum über die Agrarpolitik.
 Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuches – vor allem Eherecht.
 Material zum Einfluß des Vatikans über die Nuntiatur auf die Politik im Reich.
 Jesuitengesetz.
 Altkatholiken.
 Theologieprofessuren an den preuß. Seminaren.
 Polenproblem in Oberschlesien.
 Sozialismus.
 Kirchliche Verhältnisse in Berlin – Zerwürfnis Kopp – Aiuti.
 Kath.-Theol. Fakultät Straßburg.
 Verhandlungen des Nuntius mit dem preuß. Gesandten Eulenburg.
 Römische Frage.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 184

Aufschrift wie Scatola 179

Posizione XV: Domande e ricorsi

- Sezione 1:* Dispense.
Sezione 2: Facoltà, dismembrazioni (Änderung von Diözesangrenzen, Fakultäten für Bischöfe).
Sezione 3: Appelli e lagnanze.

Posizione XVI: Congressi cattolici

- Sezione 1 (=a):* Würzburg 1893.
Sezione 2 (=b): Köln 1894.
Sezione 3 (=c): München 1895.
Sezione 4 (=d): Dortmund 1896.

Posizione XVII: Conferenze episcopali

(Fulda 1893–1896, Beschlüsse und Berichte)

Posizione XVIII: Corrispondenza varia su di oggetti che non hanno una determinata posizione

(Begleitschreiben, Anfragen; insgesamt Material von geringem Interesse.)

G. DIE AMTSZEIT DES NUNTIUS BENEDETTO LORENZELLI UND DES INCARICATO D'AFFARI SEBASTIANO NICOTRA

(10. Oktober 1896 – 8. Mai 1899 – 1. Januar 1900)

Lorenzelli wurde am 11. Mai 1853 in Badi (Erzbistum Bologna) getauft⁴⁹. Nach seiner Priesterweihe 1876 lehrte er Philosophie am Kolleg der Propagandakongregation. 1884 wurde er der erste Rektor des böhmischen Kollegs in Rom, geriet in die österreichisch-tschechischen Nationalstreitigkeiten und wurde infolgedessen von österreichischer Seite häufig negativ beurteilt⁴⁹. Seit 1893 vertrat Lorenzelli den Hl. Stuhl als Internuntius in Holland und Luxemburg. Nach seiner Münchner Zeit wurde er 1899 Nuntius in Paris. Der Pontifikatswechsel beeinflusste Lorenzellis Karriere negativ: Er wurde aus Frankreich abberufen und auf den erzbischöflichen Stuhl von Lucca versetzt (1904). Erst 1907 erhielt er den roten Hut, 1910 resignierte er auf sein Erzbistum, 1915 ist er gestorben.

Das Agrément in München erhielt Lorenzelli nicht ohne gewisse Bedenken von seiten der Regierung. Mit Sicherheit war er scharfer „Temporalist“: zwar nicht offiziell, aber doch im privaten Kreis vertrat er die Forderung nach der Wiederherstellung des Kirchenstaates in seinem ganzen Umfang⁵⁰. Von geringem diplomatischem Gespür zeugt sein Versuch 1897, das Zentrum zur Bewilligung der Militärvorlagen zu bewegen, um dadurch die Zulassung der Jesuiten einzuhandeln⁵¹.

Sebastiano Nicotra war unter Lorenzelli Uditore der Nuntiatur; nach der Abberufung des Nuntius wurde er Geschäftsträger. Diese Funktion versah er wiederum nach der Versetzung des Nuntius Sambucetti (1899–1900); daher enthält das Archiv zwei Abteilungen „Nicotra“. Nicotra war 1855 in Sant'Alfio di Giarre (Acireale) geboren, seit 1878 Priester und von 1876–1878 Student am Collegio Capranica. Nach seinem Eintritt in den diplomatischen Dienst der Kurie wurde Nicotra Sekretär an der Brüsseler Nuntiatur (1889) und Uditore (1894). In München fiel er bei der bayerischen Regierung unangenehm auf, da er . . . *sich ebenso sehr als politischer Agitator wie als päpstlicher Diplomat geriert*⁵². Nur zögernd erklomm er die Stufen der diplomatischen Karriere: 1916 wurde er Internuntius, später Nuntius in Chile, 1918 Nuntius in Brüssel, 1923 in Lissabon. Ohne Kardinal geworden zu sein, demissionierte er 1928 und starb in seiner Heimat am 21. Mai 1929.

Archivio della Nunziatura di Monaco – Protocolli ed Indici

Vol. 33:

Nunzio Mgr. Lorenzelli, arcivescovo di Sardi. Lettere ricevute dal 18 dicembre 1896 al 5 giugno 1899. Nr. 1–504. Nuova gestione 17 marzo 1898 1–484.

Vol. 36:

Indice generale delle posizioni. Lettere spedite 20.12.1896–5.6.1899.
Nr. 1–1094.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 185

Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera. Nunzio Mons. Benedetto Lorenzelli, arcivescovo di Sardi, 20 dicembre 1896–5 giugno 1899.

Posizione I: Arrivi – Partenze in Nunziatura

Überreichung des Beglaubigungsschreibens, Gratulation der Bischöfe, protokollarische Angelegenheiten.

Posizione II: Corte

Einladungen, Programme etc.

Posizione III: Ministro degli Affari Esteri di Baviera

Protokollarische Angelegenheiten, Einladungen etc. Handschreiben Crailsheims.

Toast Crailsheims auf den Papst.

Posizione IV: Diplomatici

Einladungen anderer Gesandtschaften etc. Gratulationen.

Posizioni V, VI siehe Scatola 186

Posizione VII: Obolo di S. Pietro

Sezione 1: Korrespondenz mit den Bischöfen.

Sezione 2: Korrespondenz mit Rom (Propaganda, Computisteria).

Sezione 3: Abrechnungen, auch Bürokosten der Nuntiatur.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 186
Aufschrift wie Scatola 185

Posizione V: Segreteria di Stato e Corte Pontificia

Sezione 1: Dispacci dalla Segreteria di Stato al Nunzio; Schreiben vom 28.12.1896–27.5.1899

Dispacci dalla Nunziatura alla Segreteria di Stato (Konzepte des Nuntius; auch Schreiben an Bischöfe etc.).

Sezione 2: Widmungen, Ehrungen, Suppliken.

Posizione VI: Atti Pontificii

Sezione 1: Enzykliken, Übersetzung und Verbreitung. Verfahren gegen den Theologen Schell (Würzburg).

Sezione 2: Glückwünsche des Papstes an div. Personen.

Sezione 3: Apostolische Benediktionen, Gratulationen etc.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 187
Aufschrift wie Scatola 185

Posizione VIII: Congregazione di Propaganda

Sezione 1: Beiträge für die Afrikamission („Antischiasmus“), Kollekten, Quittungen, Erbschaften.

Sezione 2: Abrechnung über Missonsgelder; Unterstützung der Pfarrei Dessau und der Apost. Präfektur Dänemark.

Sezione 3: Erhebung der OSB-Niederlassung St. Otilien zum Priorat; Unterstützung der OSB-Mission; Abrechnungen von St. Otilien; Relatio de statu Praefecturae Apostolicae Zangebarensis meridionalis.

Posizione IX: Congregazioni Romanae

Index-Dekret; Suppliken; Akten zum „Fall Mettenbuch“ (B Regensburg).

Posizione X: Affari politico - religiosi

Sezione 1: Memorandum des bayer. Episkopats betr. Schulaufsicht.

Sezione 2: Erzbischof von Freiburg; Politische Haltung des elsässischen Klerus; Verfassungsreform in Württemberg; Gutachten des Abg. Gröber MdR.

Sezione 3: Jesuitengesetz (Gutachten Bachem); Jahrhundertfeierlichkeiten 1900; Briefe Orterer, Preysing, Bachem, Porsch, Arenberg; Pressepolitik; Verfassungsdebatte in Württemberg (Protokolle); Universitäten – theologische Fakultäten.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 188

Aufschrift wie Scatola 185

Posizione XI: Cose ecclesiastiche

Sezione 1: Besetzung des Erzbistums Freiburg.
Suppliken.

Eigentum und Baulast an den Domkapitel-Häusern in Bayern. Änderung der Diözesangrenzen Eichstätt – Regensburg.

Prozeß gegen den Würzburger Theologen Schell, Indizierung.

Ernennung von Dignitären in Passau, München. Dankschreiben.

Begleitschreiben.

Information über die bayerischen Amortisationsgesetze des 18. Jahrhunderts.

Sezione 2: Suppliken

Fuldaer Bischofskonferenz 1858.

Brief Kopps zur preußischen Politik, zum Fall Schell u. a.

Sezione 3: Seligsprechungsprozeß Kreszentia von Kaufbeuren. Kath. Fakultät Freiburg.

*Posizioni XII – XIII: vgl. Scatola 189**Posizione XIV: Riunioni cattoliche*

Sezione 1: Fuldaer Bischofskonferenz 1897; Hirtenbriefe; Freisinger Bischofskonferenz 1899.

Sezione 2: 44. Katholikentag in Landshut 1897; 45. Katholikentag in Krefeld 1898.

Posizione XV: Associazioni cattoliche

Augustinus-Verein Krefeld (Kath. Presse); Jahrhundertfeierlichkeiten 1900 (Komitee); Glückwünsche an den Papst; Komitee für Römische Angelegenheiten; Michaelsverein Augsburg (Rechenschaftsbericht).

Posizione XVI: Miscellanea

Sezione 1: Gratulationsschreiben für Papst und Nuntius; Krankheit und Tod Kneipps; Niederlassung der Salesianer in Regensburg; Canisius-Enzyklika; Erzbischofswahl in Freiburg.

Sezione 2: Erzbischofswahl in Freiburg; Geschenke, Widmungen, Gemälde „Kulturkampf“; Suppliken; Zeitungsausschnitte.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 189*Aufschrift wie Scatola 185**Posizione XII: Provvista delle Diocesi*

Sezione 1: Freiburg. München. Würzburg. Limburg. Rottenburg. Fulda. Kulm.

Sezione 2: Einleitung kanonischer Prozesse (München. Würzburg. Freiburg. Limburg. Rottenburg).

Posizione XIII: Domande e ricorsi

Sezione 1: Ehedispensen.

Sezione 2: Fakultäten für Bischöfe und Äbte.

Sezione 3: Rekurse, Appellationen.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 190

Archivio d'incaricato d'affari Mgr. Sebastiano Nicotra dal 5 giugno al 12 gennaio 1900.

Posizione I: Encicliche ed atti Pontifici

Eröffnung des Hl. Jahres 1900.

Posizione II: Circolare ai Vescovi di Germania dal N. 11 al 38 cioè dall' 11 al 17 di Baviera, dal 18 al 38 a quelli del resto della Germania. Risposte relative.

Posizione III: Ministro degli Esteri e diplomatici

Protokollarische Angelegenheiten; Einladungen; Dementi betr. protestantenfeindlicher Äußerungen des Papstes.

Posizione IV: Amministrazione – Distinzioni Pontificie

Obolo di S. Pietro. Korrespondenz mit der Augsburger Postzeitung (Vorwürfe der Protestanten).

Posizione V: Elezioni al Landtag Bavarese

Zeitungsausschnitte, Berichtskonzepte, Landtagsschließung 1899.

Posizione VI: Elezioni politiche degli Stati Germanici (Baviera esclusa)

Hessen, Baden.

Posizione VII: Rimozione dei Vescovi di Prussia a Fulda

Protokoll 1899.

Posizione VIII: Associazioni e Congressi Cattolici

Appellationen. Seligsprechung der Kreszentia von Kaufbeuren (Kosten). Korrespondenz mit der Augsburger Postzeitung. Pilgerzüge nach Rom. Gespräche mit Crailsheim (angebl. protestantenfeindliche Äußerungen des Papstes).

6. Hessischer Katholikentag.

Adresse der preußischen Bischöfe an den Papst.

46. Katholikentag in Neisse.

Vereinsjubiläen.

Fuldaer Bischofskonferenz 1899.

Posizione IX: Sedi vacanti

Köln, Mainz, Metz.

Posizione X: S. Congregazione di Propaganda e Corrispondenza relativa

Missionskollekten; Unterstützung für die Pfarrei Dessau und die apost. Präfektur Dänemark.

Posizione XI: Cose politico – religiose

Theologische Fakultät Straßburg.
 Bauernbundsversammlung in Tunttenhausen.
 Rede des Kaisers in Straßburg.
 Landtagsschließung in Preußen.
 Rektorernennung an der Universität München.
 Vereinsjubiläen.
 Amortisationsgesetz in Bayern.
 Bischöfliche Schulen im Bistum Osnabrück.

Posizione XII: Argomenti vari

Gründung einer Salesianerniederlassung in Bayern.
 Ankunft des neuen Nuntius.
 Suppliken.
 Vorschlag für die Instruktion des neuen Nuntius.
 Gratulationen.
 Änderung der Diözesangrenze Eichstätt – Regensburg.
 Kongresse der Protestanten in Amberg und Nürnberg.
 Unterstützung Hochwassergeschädigter.
 Appellationen.
 Ehrungen.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 191

1° elenco delle posizioni dell'incaricato d'affari Mons. Nicotra anno 1900–1902

Posizione I: Arrivo – presentazione – congedo del nunzio, uditore e segretario

Protokollarische Angelegenheiten. Abberufung Sambucettis. Ernennung des Geschäftsträgers.

Posizione II: Atti della S. Sede

Enzykliken, Päpstliche Schreiben.

Posizione III: Relazioni con la corte

Gratulationen, Jubiläen etc.

Posizione IV: Rapporti col governo

Zirkulare des Außenministeriums.

*Posizione V: Obolo di S. Pietro**Posizione VI: Decorazioni e distinzioni pontificie**Posizione VII: Rapporti con le Congregazioni Romane**Posizione VIII: S. Congregazione di Propaganda*

Kollekten, Unterstützungen (St. Ottilien, Ludwigs-Missionsverein, Dessau, Dänemark)

Posizione IX: Relazioni con i vescovi

Fuldaer Bischofskonferenz 1902. Hirtenbrief der preuß. Bischöfe. Antrag der Stadt Aachen auf Gründung des Bistums Aachen. Kanonikatsbesetzung in Würzburg. Ablässe. Appellationen. Freisinger Bischofskonferenz 1902. Auxiliarbischofsernennung Bistum Regensburg (Ow-Felldorf). Begleitschreiben.

Posizione X: Morte e nomina dei vescovi

Köln. Augsburg. Auxiliarbischof Regensburg.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 192

2° elenco delle posizioni dell'incaricato d'affari Msgr. Nicotra anno 1900–1902.

Posizione XI: Corrispondenza segreta col card. segretario di stato

Anonyme Anzeige gegen Prof. Schnitzer (Dillingen) wegen seiner Polemik gegen die Jesuiten. Papsttreue Vereinigung „Fedelta“ im Elsaß.

Posizione XII: Giubileo pontificale di Leone XIII

u. a. Geschenke von und an Leo XIII. Rede Nicotras in Altötting „Leo XIII. und die Kultur“. Feier der Arbeitervereine Münchens. Zahlreiche Berichte über Papstfeiern in ganz Bayern.

Posizione XIII: Questioni elettorali

Kommunalwahlen im Elsaß. Wahlrechtsreform in Bayern. Landtagswahlen in Baden.

Posizione XIV: Questione scolare

„Schulbedarfsgesetz“ für Bayern 1902 (Protokolle).

Posizione XV: Questione sociale

Sozialistenkongreß in München.

Posizione XVI: Questione romana

(hier auch Material zur Polenfrage).

Posizione XVII: Questione polacca

Kaiserrede in der Marienburg, Zeitungsberichte u. a.

Posizione XVIII: Questione dei gesuiti ed il progetto di tolleranza

Posizione XIX: Questioni politico-religiose

Ministerkrise in Bayern (Zeitungsberichte).

Posizione XX: Relazioni e corrispondenza con i ministri del corpo diplomatico
(vor allem protokollarische Angelegenheiten).

Posizione XXI: Congressi cattolici

Katholikentag Mannheim 1902.

Posizione XXII: Pellegrinaggi

Aktivitäten des Bayer. Central-Comitees des Rompilgerzuges 1902.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 193

3° elenco delle posizioni dell'incaricato d'affari Mgr. Nicotra 1900–1902.

Posizione XXIII: Università di Germania

Ernennung Spahns in Straßburg (u. a. Gespräch mit Hertling).

Posizione XXIV: Propaganda protestante, ed il „Los von Rom“

Vertrauliches Klerusrundschreiben der bayer. Bischöfe bezüglich der Protestanten. Los-von-Rom-Bewegung. Kath. Preßverein für Bayern. Landtagsprotokolle (Haushaltsberatungen).

Posizione XXV: Il Liberalismo in Germania

Information über Joh. Bumüller; F. X. Kraus' Buch über Cavour; Beurteilung.

Posizione XXVI: Il Centro Cattolico in Germania

Tod Liebers; Gespräch mit Hertling.

Posizione XXVII: La Stampa Cattolica

Kath. Preßverein für Bayern.

*Posizione XXVIII: Invio d'opere offerte al Santo Padre**Posizione XXIX: Corrispondenza privata*

Kirchenbauzuschüsse der Stadt München. Suppliken. Volksbureau-Verein (Arbeiterunterstützung) München. Kath. Arbeiterverein Freising. Pressemeldungen über den Gesundheitszustand des Papstes, Dementis.

*Posizione XXX: Conventi e congregazioni religiose – opere pie
– Istituti cattolici e fondazioni di carità*

Seraphisches Liebeswerk Altötting. Suppliken.

H. DIE NUNTIATUR VON CESARE SAMBUCETTI

(2. Januar 1900 bis 13. Oktober 1901)

Seit März 1899 war die bevorstehende Abberufung Lorenzellis bekannt. Als Kandidaten für die Nachfolge wurden zunächst die Monsignori Granto di Belmonte, Tarnassi und Macchi genannt, ferner Gasparri, Martinelli und Zaleski⁵³. Zaleski war als Pole bei der preußischen Regierung unerwünscht⁵⁴. Auch der Kardinalstaatssekretär war gegen diese Kandidatur eingenommen, die offensichtlich Kardinal Ledochowski ins Spiel gebracht hatte⁵⁵. Im November kamen von seiten der Kurie nur mehr Gasparri, Martinelli und Zaleski in Betracht⁵⁶. Nach offensichtlich heftigen innervatikanischen Auseinandersetzungen einigte man sich auf den bisher noch gar nicht genannten Cesare Sambucetti. Dieser war Römer (geb. 1838) und ist dem Kreis um den Kardinal Bilio zuzurechnen. Zusammen mit Bilio, dem Kardinal Nina und den Prälaten Theodoli, Pallotti und Tei verkehrte er im Haus des früheren Kardinalstaatssekretärs Jacobini⁵⁷. Mit Kardinal Hohenlohe pflegte er freundschaftliche Beziehungen. Nach den Berichten des preußischen Gesandten Rotenhan besaß Sambucetti zwar keine nähere

Kenntnis der deutschen Probleme, war aber freundlich gesinnt und keinesfalls der französischen Partei im Vatikan zuzurechnen⁵⁸. Sambucettis erster diplomatischer Posten war die apostolische Delegation und außerordentliche Gesandtschaft in Peru, Bolivien und Ecuador (1882/83). Dann wurde er Internuntius in Brasilien (1883), bewarb sich 1884 vergeblich um die Münchner Nuntiatur und trat einige Jahre ins Privatleben zurück. 1893 ernannte ihn Leo XIII. zum Sekretär der politisch völlig bedeutungslosen Zeremonialkongregation, 1897 reiste er als Sondergesandter zum Regierungsjubiläum der englischen Königin. Nach seiner Münchner Zeit lebte Sambucetti ohne besondere Funktion wieder in Rom, wo er 1911 gestorben ist⁵⁹.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Protocolli ed Indici

Zur Nuntiatur Sambucettis ist mir kein Protokollbuch oder Archivverzeichnis bekanntgeworden.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 194

Mgr. C. Sambucetti 1900–1901

Posizione I: Arrivi e partenze in nunziatura

Posizione II: Corte bavarese

Protokollarische Angelegenheiten. Einladungen, Feste u. ä.

Posizione III: Ministro degli Esteri e corpo diplomatico

Orden für Vassallo Torregrossa; Protokoll; Tod Rampfs, Bischofs von Passau; Diner beim Nuntius; Fall des angeblichen Klerikers Natili; Ermäßigte Eisenbahntarife für Pilgerreisen nach Rom.

Posizione IV: Corrispondenza varia col Segretario di Stato;

Suppliken; Reise des Prinzen Rupprecht nach Rom; Korrespondenz mit dem Verlag Herder; Unterricht von in Mischehe verheirateten Lehrern an bayer. Schulen; Reise des Nuntius nach Kaufbeuren; Schließung des Hl. Jahres – Gedicht Leos XIII.; Pressepolitik der Nuntiatur (Germania – Kölner Volkszeitung); Osservatore – Pressepolitik des Hl. Stuhls (Instruktion); Gutachten Bachems zur Situation der Katholiken (nur der Begleitbrief im Akt).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 195*Aufschrift wie Scatola 194**Posizione V: Amministrazione dell'Obolo di San Pietro*

Abrechnungen, Korrespondenzen 1900. Diebstahl von Wertpapieren in Rom Okt. 1900.

Posizione VI: Distinzioni pontificie

Decorazioni e onorificenze date dalla S. Sede in occasione del pelegrinaggio bavarische nell'Anno Santo 1900. Aufschlußreiches Material zur päpstlichen Ordensverleihungspolitik (u. a.: Supplik der Benediktiner für Baron Cramer-Klett).

Posizione VIII: Sacra Congregazione di Propaganda

Berichte zur Afrikamission der Ottilianer; Kollekten, Quittungen; Unterstützungen (Afrika, Dänemark, Dessau); Ludwigsverein; Verhandlungen mit der bayer. Regierung über St. Ottilien.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 196*Aufschrift wie Scatola 194**Posizione VIII: Corrispondenza colle Congregazioni Romane*

Indexdekrete, Ablaßprivilegien.

Posizione IX: Cose politico-religiose della Germania

Kirchliche Jurisdiktion in Sachsen-Gotha. Allgemeine Berichte zur Situation in Deutschland. Kirchliche Steuer im Bistum Mainz. Einfluß und Mitwirkung des Staates bei den Bischofswahlen (Gutachten, Berichte, Bestrebungen, diesen Einfluß einzudämmen). Protestantische Propaganda – Vorwurf der Intoleranz. Polenproblem; Pastoral Schreiben des Erzbischofs von Gnesen-Posen. Schwierigkeiten der Studenten des Germanikums in Preußen. Gesetz über die Religionsfreiheit in Preußen. Landtagswahlen in Württemberg. Krankenpflegende Orden in Preußen (Landtagsprotokolle).

Posizione X: Movimento cattolico in Germania

Anfrage der Zentrumsabg. Spahn, Pichler, Gröber, Bachem zum Mischchenproblem. Ergebnisheitlegramme kath. Vereinigungen. Katholikentag Osnabrück 1901. Kritischer Bericht über den Verlauf eines bayer. Pilgerzuges nach Rom. Komitee für Römische Angelegenheiten. Internationaler Kongreß katholischer Gelehrter 1900 in München. Bayerische Pilgerzüge. Seligsprechung der Kreszentia von Kaufbeuren. Schriften und Brief von Armin Kausen. 47. Katholikentag in Bonn 1900.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 197*Aufschrift wie Scatola 194**Posizione XI: Cose Diocesane*

Seligsprechung der Kreszentia von Kaufbeuren. Präkonisation des Bischofs Henle von Passau. Ernennung von Dignitären (Würzburg). Glückwünsche, Einladungen. Begleitschreiben. Fronleichnamsprozession München. Hirtenbriefe. Spenden. Geistliche Administration im Herzogtum Anhalt. Nomination des Apostolischen Vikars von Sachsen. Dispensen. Frage der christlichen Gewerkschaften (Angriffe gegen einen Hirtenbrief des Kard. Kopp).

Posizione XII: Provvista delle sedi di Germania e vicariato apostolico di Sassonia

Ernennung eines Auxiliarbischofs für Ermland.
Ernennung des Bischofs von Metz.
Ernennung des Bischofs von Passau.

Ernennung eines Auxiliarbischofs für Breslau.

Ernennung des Bischofs von Mainz.

Ernennung des ap. Vikars von Dresden.

Hier ist immer auch Pos. XI durchzusehen, da das Material nicht konsequent geordnet ist.

Posizione XIII: Domande e ricorsi

Christoph-von-Schmid-Denkmal in Thannhausen/Schwaben. Empfehlungen, Suppliken, Dispensen. Genossenschaft der kath. Edelleute Bayerns (Statuten, Mitglieder).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 198

Aufschrift wie Scatola 194

Posizione XIV: Miscellanea

Übersendung von Publikationen an den Nuntius. Denkschrift zum kirchl. Kunstgewerbe von M. Geiger/Nürnberg. 25jähr. Pontifikat Leos XIII. Programm des römischen Komitees für diese Feierlichkeiten. Begleitschreiben, Einladungen. Affäre des Klerikers und Kurpfuschers Natili in München. Reise des Nuntius zur Passion nach Oberammergau und Besuch im Benediktinerkloster Ettal.

Posizione XV: Innumerati

Einladungen, Büchersendungen; Firmenschreiben; Programme der Fronleichnamsprozession in München.

Posizione XVI: Istruzioni e Facoltà del Nunzio; Sua Corrispondenza personale

Ausführliche Dokumentation der kirchl. Vollmachten des Nuntius

In der Privatkorrespondenz folgende Vorgänge:

1. Plan, Zorn v. Bulach als Uditore an die Nuntiatur zu holen und Nicotra zu befördern.
2. Marokko-Kongreß 1900.
3. Missionare vom Hl.sten Herzen Jesu.
4. Gesellschaft des hl. Petrus Claver. Vorsitzende: Gräfin Ledochowska.
5. Reise des bayer. Kronprinzen Ludwig nach Rom, Audienzprobleme.

6. Reise des Prinzen Ferdinand nach Rom.
7. Besuch bei der Exkönigin von Neapel in Tegernsee.
8. Reise der Prinzessin La Paz nach Rom.
9. Besuch bei Preysing in Schloß Moos.
10. Vorschlag des Nuntius zur Streichung einer Stelle in der Münchner Nuntiatur.
11. Orden vom Hl. Grab.
12. Elektrifizierung des Nuntiaturgebäudes.
13. Urlaub des Nuntius.
14. Vorwürfe gegen das Kölner Domkapitel wegen Einfluß der preußischen Regierung auf die Wahl des Erzbischofs.
15. Theologische Fakultät Straßburg, Dokumente der Reichsregierung, von Hertling übermittelt.
16. *fehlt.*
17. Rede P. Grisars auf dem Kongreß kath. Gelehrter in München.
18. *fehlt.*
19. Vorwürfe gegen P. Rottmanner OSB München wegen seiner Haltung zur Infallibilität.

I. DIE NUNTIATUR VON GIUSEPPE MACCHI

(21. Juli 1902 bis 6. Januar 1904)

Wie Sambucetti, so war auch Giuseppe Macchi nur kurze Zeit in München. Der häufige Wechsel der Nuntien um die Jahrhundertwende zeigt, daß die politische Bedeutung der Nuntiatur ziemlich geschwunden war und der Posten von seinen Inhabern nur als Durchgangsstation zu höheren Stufen der Karriere betrachtet wurde. Mit welcher Unlust ein Prälat nach München ging, wird im Falle Macchis besonders deutlich⁶⁰. Er stammte aus einer Familie, die schon mehrere hohe kirchliche Würdenträger hervorgebracht hatte. 1845 ist er in Palestrina geboren, erhielt 1868 die Priesterweihe, wurde 1887 zum apostolischen Delegaten in Südamerika ernannt und im selben Jahr als Internuntius bei der brasilianischen Regierung akkreditiert. Seine Entsendung nach München war der bayerischen Regierung, unter maßgeblichem Einfluß Berlins, unwillkommen, jedoch wich man letztlich von der hartnäckigen Haltung des Kardinalstaatssekretärs zurück⁶¹. Macchi selbst machte keinen Hehl daraus, daß er eigentlich mit der Versetzung auf einen „kardinalizischen“ Posten gerechnet habe, und hegte die begründete Hoffnung, von München bald wieder wegzukommen. Aus Rio de Janeiro hörte man Ungünstiges über ihn: „... aber in Anbetracht der Bedeutung der nun für ihn in Aussicht genommenen Stellung halte ich mich für verpflichtet, ausdrücklich festzustellen, daß Monsignor Macchi hier ganz allgemein zwar für sehr liebenswürdig im Umgang, aber für ganz ungewöhnlich unbedeutend gehalten wird. ... Allerdings behaupten Leute, welche ihn von der er-

sten Zeit seiner Verwendung in Südamerika her kennen, er habe damals einen viel besseren Eindruck gemacht. – Vielleicht wird europäische Luft regenerierend auf ihn wirken.“⁶² Macchis Wunsch nach einem kardinalizischen Posten ging in Erfüllung; 1904 erhielt er die Ernennung zum Nuntius in Lissabon. Kardinal aber ist er nicht mehr geworden, da er schon am 7. Juni 1906 im Amte verstarb.

Archivio della Nunziatura di Monaco, Protocolli ed Indici

Zur Nuntiatur Macchias ist mir kein Protokollbuch oder Archivverzeichnis bekanntgeworden. Während der Band 36 dieser Reihe zur Nunziatur Lorenzellis gehört, stammt der folgende Band 37 bereits aus der Zeit Carlo Caputos (1904–1907).

Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 199

Mons. Giuseppe Macchi 1902–1903, Posizione I–IV. 10 gennaio – 23 febbraio 1904 incaricato d'affari Mons. Vassallo.

Posizione I:

1°. *Personale*: Auszeichnungen für Mitglieder der Nuntiatur; Ernennung Montagninis zum Uditore; Protokollarische Angelegenheiten; Versetzung Vassallos.

2°. *Corte*: Beglaubigung; Antrittsbesuche; Zirkular an den Episkopat; Gratulationen des Episkopats; Fakultäten für den Nuntius.

Posizione II: Amministrazione Obolo, Missioni

1. Korrespondenz mit der Propaganda: Ludwigsverein (Mission). Kollektiven für die Afrika-Mission. Unterstützung für Pfarrei Dessau und Apost. Präfektur Dänemark.
2. Abrechnungen Peterspfennig: Instruktion bezüglich der Vereinfachung beim Peterspfennig. Ausgaben der Nuntiatur (Büro, Post, Restaurierung der Kapelle).

Posizione III: Congregazioni Romane

1. Index (Dekrete).
2. Bibelstudienkommission (Vorschläge für wiss. Mitarbeiter).
3. Hl. Offizium (Dispensen).

*Ohne Posizione: Ehedispensen.**Posizione IV: a) Indirizzi al S. Padre etc. b) Giubileo Pontificale:*

Suppliken; Bücherwidmungen; Feierlichkeiten; Dankschreiben – Gratulationen; Hirtenschreiben; Reden; Huldigungsadressen.

Ohne Posizione: 10 Gennaio – 23 Febbraio 1904 Incaricato d'Affari interim Msgr. Vassallo di Torreghossa

Sammlung des Kath. Kasino München.
 Begleitschreiben.
 Abrechnungen mit der Propaganda.
 Ernennung von Dignitären (Würzburg).
 Peterspfennig-Abrechnungen.
 Suppliken.
 Rangerhöhung der Nuntiatur.
 Nomination des Bischofs von Mainz.
 Schreiben des Papstes gegen das Veto im Konklave.
 Enzyklika Pius' X. Immacolata Concezione.
 Komitee für Römische Angelegenheiten.

*Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 200**Aufschrift wie Scatola 199**Posizione V: Questione Romana*

Presseberichte, Rede des Prinzen Max v. Sachsen in Stuttgart.

Posizione VI: Nomine Vescovili ed informazioni – processi canonici

Apost. Vikariat Sachsen; Dignitäre; Bischofsernennung Mainz.

Posizione VII: Questioni politiche

Zeitungsberichte; Reichstagswahlen 1903; Englisches Vorgehen gegen den Kongo; Rücktritt Crailsheims.

Posizione VIII: Questioni Religiose

Los-von-Rom-Bewegung; Reformkatholizismus; Universität Straßburg.

*Posizione IX: Corrispondenze coi Vescovi**Posizione X: Distinzioni Pontificie***Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 201**

Aufschrift wie Scatola 199

*Posizione XI: Corrispondenza a) colla Corte b) coi Ministri
c) col Corpo Diplomatico*

Einladungen; Protokollarische Angelegenheiten; Programme; Tod Leos XIII. und Wahl Pius' X.

Posizione XII: Lettere varie di poca importanza

Suppliken, Glückwünsche u. ä. 50. Katholikentag in Köln 1903.

Posizione XIII: Ordini religiosi

Personalangelegenheiten der Zisterzienserinnen in Landshut-Seligenthal. Petrus-Claver-Gesellschaft.

Posizione XIV: Sulla malattia del S. Padre Leone XIII, sulla sua morte e sull'elevazione al Sommo Pontificato di Pio X

Mitteilung der Papstwahl; Telegramme zum Tod Leos XIII.; Gesundheitszustand Leos XIII.; Veranstaltungen anlässlich des Todes des Papstes; Gratulationen für Pius X.; Kondolenzschreiben.

Ohne Posizione: Differenti Carte

Suppliken, Einladungen.

* Die Arbeit ist am Deutschen Historischen Institut in Rom entstanden. Für wertvolle Hinweise möchte ich Herrn Prälaten Dr. Dr. h. c. Hermann Hoberg herzlich danken.

Abkürzungen und abgekürzt zitierte Literatur:

AES Germ	Archiv der Sagra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Abteilung Germania. Die folgende Zahl gibt die Faszikelnummer an.
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco im Vatikanischen Geheimarchiv. Die folgende Zahl gibt die Nummer der jeweiligen Schachtel an.
Baumgarten	<i>P. M. Baumgarten</i> u. a., <i>Die katholische Kirche</i> Bd 1 (Berlin 1899).
BayHStA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv München.
BGP	Fonds Bayerische Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl im BayHStAM.
De Marchi	<i>G. De Marchi</i> , <i>Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956</i> (Rom 1957).
HC 8	<i>R. Ritzler, Pirmin Sefrin</i> , <i>Hierarchia Catholica</i> Bd 8 (Padua 1979).
Körner	<i>M. Körner</i> , <i>Staat und Kirche in Bayern 1886–1918</i> (Mainz 1977).
Weber	<i>Chr. Weber</i> , <i>Quellen und Studien zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.</i> (Tübingen 1973).

¹ *Fr. Meinecke*, *Die Entstehung des Historismus* (München ²1946) 121.

² *Giacomo Martina*, *L'apertura dell'Archivio Vaticano: Il significato di un centenario*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 19 (1981) 239–307. Zur Rolle des ersten Archivpräfecten Kardinal Joseph Hergenröther vgl. *E. J. Greipl*, *Ein deutscher Kurienkardinal im 19. Jahrhundert*, in: *QFIAB* 63 (1983) 169–265.

³ Die Literatur zur Nuntiaturforschung ist umfangreich. Hingewiesen sei vor allem auf *H. Lutz*, *Die Bedeutung der Nuntiaturberichte für die europäische Geschichtsforschung*; *G. Müller*, *Die Bedeutung der Nuntiaturberichte für die Kirchengeschichte*; *H. Jedin*, *Nuntiaturberichte und Durchführung des Konzils von Trient*; *H. Goetz*, *Die Nuntiaturberichte des 16. Jahrhunderts als Komplementärquelle zur Geschichtsschreibung*; *G. Lutz*, *Glaubwürdigkeit und Gehalt von Nuntiaturberichten*; alle Beiträge in: *QFIAB* 53 (1973). Hier auch die weiterführende Literatur. Zum folgenden vgl. vor allem den Beitrag von *H. Lutz*.

^{3a} *H. Lutz* (wie Anm. 3) 153.

⁴ Das Pilotprojekt in dieser Richtung ist *K. Jaitner*, *Instructiones Pontificum Romanorum. Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen (1592–1605)* (Tübingen 1983). Zur Geschichte des Projekts vgl. ausführlich *G. Lutz*, *Le ricerche internazionali sulle nunziature e l'edizione delle istruzioni generali di*

Clemente VIII (1592–1605), in: *P. Vian* (Hrsg.), *L'Archivio Segreto Vaticano e le ricerche storiche* (Roma 1983) 167–180. Hier weitere Lit.

⁵ Zum Editionsproblem vgl. *E. Saurer*, Zum Thema Nuntiaturberichte. Aus Erfahrungen mit Nuntiaturberichten des 19. Jahrhunderts, in: *Römische Historische Mitteilungen* 14 (1972) 111–121. In diesem Beitrag sind auch die einzelnen Unternehmungen genannt. Für die Zeit des Josephinismus vgl. *I. Lindeck-Pozza*, Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und dem Nuntius am Kaiserhof Antonio Eugenio Visconti 1767–1774 (Wien – Köln – Graz 1970); eine problembezogene Edition sollte sein *E. J. Greipl*, Quellen zur Reichspolitik der Römischen Kurie im Jahre 1745, in: *ZBLG* 46/2 (1983) 329–390.

⁶ *Saurer* (wie Anm. 5) 111.

⁷ Ebd. 118 f.

⁸ Eine problembezogene Teiledition ist z. B. *R. Lill*, *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII. Teil I (Teil II in Vorbereitung)* (Tübingen 1970). Als eine neuere mit einem Darstellungsteil kombinierte Edition sei genannt: *L. Lukács*, *The Vatican and Hungary 1846–1878. Reports and correspondence on Hungary of the apostolic nuncios in Vienna* (Budapest 1981).

⁹ Für einen Teil der Nuntiatoren gibt es in der Sala degli Indici des Vatikanischen Archivs maschinenschriftliche Verzeichnisse. Gedruckte Inventare sind veröffentlicht (nicht immer für den gesamten Bestand) für die Nuntiatoren von Brüssel, Madrid, Warschau, Wien, Den Haag. Die bibliographischen Angaben hierzu sowie das Verzeichnis der seit Fink (Anm. 12) neu geschaffenen Verzeichnisse bringt *H. Hoberg*, Das Vatikanische Archiv seit 1950, in: *RQ* 77 (1982) 147–156, hier S. 150 f. Nachzutragen neuerdings: *V. Cárceles Ortí*, *El archivo de los nuncios de Leon XIII en España I, nunciatura de Cattani 1877–1879*, in: *Italica* 16 (1982) 237–264.

¹⁰ Zur Münchner Nuntiatur fehlt immer noch eine eingehende, ihre politische und innerkirchliche Rolle wirklich beschreibende Arbeit. Einen auf der schmalen Basis der bayerischen Quellen ruhenden, weitgehend unkritischen Überblick bietet *B. Zittel*, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785–1934, in: *Der Mönch im Wappen* (München 1960) 419–494. Zur Nuntiatur im zweiten Viertel des 19. Jhs. vgl. *R. Hacker*, Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I. (Tübingen 1967) 20–42. Für die Zeit der Reichsgründung: *P. Herde*, Der Heilige Stuhl und Bayern zwischen Zollparlament und Reichsgründung (1867/68–1871), in: *ZBLG* 45/3 (1982) 589–662. Die Nuntiatur während der Jahre 1886–1918 behandelt knapp (ebenfalls ohne Auswertung der römischen Akten) *H. M. Körner*, Staat und Kirche in Bayern (Mainz 1977) 160–175. Im Rahmen einer ausführlichen Untersuchung der Deutschlandpolitik Leos XIII. (1878–1903) werde ich die Rolle der Münchner Nuntiatur auf der Basis der vatikanischen Akten ausführlich darstellen.

¹¹ *Speciale officio del Segretario, che riunisce anche le parti di Cancelliere, è la custodia e l'ordinamento dell'archivio, la continuazione degli indici per materie, il protocollo dei documenti che saranno spediti o ricevuti . . .*: Regolamento pel servizio diplomatico della Santa Sede, gültig ab 1. 1. 1890. Ein Exemplar dieser Drucksache befindet sich im Archiv der Nuntiatur Wien, vol. 608, fol. 638–641.

¹² Zum Schicksal der Nuntiaturarchive vgl. *K. A. Fink*, Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung (Rom 1951) 92–94 und *L. Pásztor*, Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (= Coll. Arch. Vat. 2) (Città del Vaticano 1970) 242–244.

¹³ Für die Periode bis 1914 vgl. *Pásztor* (Anm. 12) 242. Für die Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg vgl. *T. Natalini*, Libri del registro della spedizione della nunziatura in Portogallo, in *E. Gatz* (Hrsg.), *Römische Kurie, Kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg* Bd. 2 (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 46) 553–595, hier 553.

¹⁴ Indice Nr. 1135 in der Sala degli Indici des Vatikanischen Archivs. Hier sind Vorgänge von 1798–1815 erfaßt (u. a. Emser Kongreß, Nuntiaturstreit etc.).

¹⁵ Brief Paolo Dumonts an den Kardinalstaatssekretär, ohne Datum, wohl Februar 1818: *AES Germ* 93, fol. 55–56. Teile des Archivs können im Fondo *Epoca Napoleonica* identifiziert werden.

- ^{15a} Für die Mitteilungen danke ich H. H. Prälat Hoberg herzlich.
- ¹⁶ Der Indice ist maschinenschriftlich und befindet sich in der Sala degli Indici des Vatikanischen Archivs unter der Signatur 1096; Zitat aus Hackers Einleitung.
- ¹⁷ Vgl. *Hoberg* (Anm. 9) 150.
- ¹⁸ Die Auseinandersetzungen kulminieren zum ersten Mal im Nuntiaturstreit des 18. Jahrhunderts. Als 1913 der Codex Juris Canonici redigiert wurde, sträubte sich Bischof Faulhaber von Speyer dagegen, daß den Nuntien an e r s t e r Stelle die Überwachung der Bischöfe obliegen sollte. Vgl. *Körner* (Anm. 10) 167.
- ¹⁹ Wichtig die Verhandlungen Aloisi Masellas mit Bismarck über die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen. Diese Dokumente sind z. T. von *Lill* (Anm. 8) publiziert. Für Bayern sind die Verhandlungen Agliardis 1889/90 von Bedeutung, über die ich demnächst einen Beitrag veröffentlichen werde.
- ²⁰ Bericht über Briefe des Uditore Guidi an Presseorgane des Zentrums: ANM 172.
- ^{20a} Es ist immer schwierig, den Zeitraum einer Nuntiaturnuntiation datumsmäßig genau festzulegen. Hier sind durchweg die bei *De Marchi* jeweils angegebenen Ernennungsdaten herangezogen. Zur Problematik vgl. das Vorwort bei *De Marchi*.
- ²¹ Eine Biographie Aloisi Masellas existiert nicht. Zahlreiche Hinweise bei *Weber*, Reg. Fotografien bei *Baumgarten* 148, 475.
- ²² Die Rolle Masellas wird deutlich bei *R. Lill*, Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII. Teil I (Tübingen 1970) und ders., Die Wende im Kulturkampf, in: QFIAB 50 (1971) 227–283.
- ²³ Im Februar und im Juli 1899 erbat Masella insgesamt 11 Dokumente aus dem Staatssekretariat. Sie wurden ihm in Kopie ausgehändigt unter der Bedingung, vor der Publikation die Genehmigung des Kardinalstaatssekretärs einzuholen. AES Germ 790, fol. 1–3.
- ²⁴ Briefe Senestreys an Masella: AES Germ 752, fol. 28–31.
- ²⁵ Die Nachrichten zu Roncetti fließen nur spärlich. Vereinzelt Hinweise bei HC 8, 511, *De Marchi* und *R. Lill* (Anm. 22) 229, Anm. 2.
- ²⁶ Zu Tarnassi vgl. *De Marchi*, 169, 186; *Th. v. Sichel*, Römische Erinnerungen nebst ergänzenden Briefen und Aktenstücken (Wien 1947) 113–116. Aufschlußreich die Briefe Bodmann an Brauer 18. 11. 1896 (*W. P. Fuchs*, Großherzog Friedrich von Baden und die Reichspolitik 1871–1907, 4 Bde [Stuttgart 1968–1982] hier Bd 3 570 f.) und Jagemann an Brauer (ebd. Bd 4, 75).
- ²⁷ Bericht Cettos vom 28. 11. 1901: BayHStA BGP 865. Hier heißt es: „Seine nervöse, offenbar krankhafte Erregung beeindruckte mich peinlich. Er weinte, als er mir von den Enttäuschungen sprach, welche er bezüglich seiner Carrière erlitten haben will.“
- ²⁸ Zu Spolverini vgl. *Weber*, Reg. Zu den Verhandlungen Spolverinis in Karlsruhe: *Fuchs* (Anm. 26) Bd 2, Reg. Zahlreiche, für Spolverinis Übereifer höchst charakteristische Berichte in AES Germ 665.
- ²⁹ Zu Di Pietro: *G. Presuti*, Il Cardinale Angelo Di Pietro (1828–1914) (Città di Castello 1934); *Weber*, 491 und Reg.; *De Marchi*, Reg.; Charakteristik Cettos im Bericht vom 13. 2. 1882: BayHStA BGP 832. Zu Lorenzelli vgl. hier S. 247.
- ³⁰ Bericht des österreichischen Botschafters Revertera vom 10. 12. 1893, ediert bei *Weber*, 490–493.
- ³¹ Vgl. die Briefe des Gesandten Barbolani, ediert bei *F. Fonzi*, Documenti sul conciliatorismo e sulle trattative segrete fra governi italiani e S. Sede dal 1886 al 1897, in: Chiesa e stato nell'ottocento Bd 1 (= Italia sacra 3) (Padua 1962) 214 ff.
- ³² Craillsheim an Cetto 25. 8. 1883 und 21. 7. 1883 (Privatbriefe): BayHStA BGP 832.
- ³³ *Weber*, 346, Anm. 285.
- ³⁴ Zu Ruffo vgl. *Weber*, 345, Anm. 285; *De Marchi*, 57. Mehr hagiographisch ist *C. Sambucetti*, Cenni necrologici del Cardinale Ruffo (Roma 1895). Zu seinem Verhältnis zur bayerischen Regierung vgl. *Körner* und *H. P. Schamari*, Kirche und Staat im bayerischen Landtag zur Zeit des Prinzregenten Luitpold, Diss. (München 1982), jeweils Reg.
- ³⁵ Z. B. schreibt der Münchner Kapitularvikar und Bischof von Passau, Michael Rampf, an den Bischof Leonrod von Eichstätt: „Der Fürst Ruffo Scilla (1887–1889) hatte gar nicht

das Zeug zu einem Nuntius; er verstand weder deutsch noch lateinisch, und die bayerischen Kirchenverhältnisse blieben ihm ein verschlossenes Buch.“ Zitiert nach A. Bauch, Franz Leopold Frh. von Leonrod (= Fränkische Lebensbilder Bd 3) (Würzburg 1969) 273–311, Zitat 283.

³⁶ Zu diesen Kämpfen vgl. die Berichte Cettos: BayHStA, BGP 843.

³⁷ *Fonzi* (Anm. 31).

³⁸ HC 8, 528. Nach seiner Amtszeit in München war Guidi offensichtlich an der Kurie tätig. Einige Notizen bei W. Wühr (Hrsg.) L. v. Pastor, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen (Heidelberg 1950) Reg.

³⁹ Agliardi an Rampolla 19. 6. 1889: ANM 172.

³⁹ Zu Agliardi vgl. F. Vistalli, Il cardinale A. Agliardi, in: La scuola cattolica (Milano 1915) 3–18, 139–154, 272–291, 411–440; Weber, 152–159 und Reg. *De Marchi*, 23,49; HC 8, Reg.

⁴¹ Vgl. Montel an Galimberti 21. 4. 1889 ediert bei C. Crispolti, G. Aureli, La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla (Roma 1912) 545–548.

⁴² Zu diesem bislang unbekanntem Eingreifen des Nuntius in die bayerische Innenpolitik erscheint demnächst eine Studie.

⁴³ Vgl. AES Rapporti delle sessioni, jeweils Verzeichnis der an den Sitzungen teilnehmenden Kardinäle.

⁴⁴ Zu Aiuti gibt es nur spärliche Nachrichten: HC 8, 73,239. Todesdatum in Gerarchia Cattolica 1909, S. 99 f.; Kurzbiographie mit z. T. abweichenden Daten bei Baumgarten, 668. Fotografie Aiutis ebd. 528.

⁴⁵ Vgl. S. 208 f.

⁴⁶ J. Röhl (Hrsg.), Philipp Eulenburgs politische Korrespondenz Bd 1 (Boppard 1976) Nr. 69.

⁴⁷ Crailsheim an Cetto 14. 5. 1893 A: BGP 857.

⁴⁸ Daten in HC 8, 501 und *De Marchi*, Reg.; Baumgarten, 530 (Foto), und 668.

⁴⁹ Vgl. Crailsheim an Cetto 3. 9. 1896: BGP 861.

⁵⁰ Crailsheim an Cetto 14. 11. 1898: BGP 864 und Cetto an Crailsheim 19. 11. 1898 ebd. Ausführlich darüber Sicherer an Franz Xav. Kraus, 3. 10. 1898: Stadtarchiv Trier, Nachlaß Kraus, Mappe Sicherer. Dem Reichskanzler berichtete Kraus schon 1897 Ähnliches: Chlodwig zu Hohenlohe, Denkwürdigkeiten aus der Reichskanzlerzeit, hrsg. von K. A. v. Müller, Bd 2 (Stuttgart 1931) 404, Anm. 1.

⁵¹ K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei (Köln 1927–1932) Bd 9, 299 f.

⁵² Zu Nicotra vgl. *De Marchi*, Reg.; Baumgarten, 534 (Foto), und 668; Zitat: Crailsheim an Cetto 29. 6. 1902: BGP 867.

⁵³ Zur Berufung Sambucettis vgl. Körner 168. Cetto an Crailsheim 17. 3. 1899 und Crailsheim an Cetto 24. 3. 1899; BGP 861.

⁵⁴ Crailsheim an Cetto 2. 12. 1899: BGP 841.

⁵⁵ Cetto an Crailsheim 6. 12. 1899: ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Weber, 293 nach einem Bericht De Cesares.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Lebensdaten bei *De Marchi*, Reg.

⁶⁰ Zu Macchi vgl. HC 8, 92, 550; Baumgarten, 537 (Foto), und 668; *De Marchi* Reg.; Weber, 297 Anm. 191; Körner, 168.

⁶¹ Körner, 168.

⁶² Bericht des deutschen Gesandten in Rio, Treutler, vom 11. 7. 1902, Kopie: BGP 870.

Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1962

Von ERWIN GATZ

Obwohl die deutsche kirchengeschichtliche Forschung eine große Tradition besitzt und sich im internationalen Vergleich nach wie vor behaupten kann, hat sie sich allzulange auf die Geschichte der Institutionen konzentriert, während sozialgeschichtliche Gesichtspunkte in den Hintergrund traten¹. Für die Geschichte der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder, deren Herkunft und Werdegang dieser Aufsatz gewidmet ist, heißt das: Wir sind über das Institut und z. T. auch über die Praxis der Bischofsberufungen besser informiert als über die Bischöfe selbst². Da diese die Führungsschicht der amtlich verfaßten Kirche bilden, bedarf eine Untersuchung über ihre Herkunft und Laufbahn bis zur Bischofserhebung keiner weiteren Begründung, da sich daraus zum guten Teil ihre spätere Tätigkeit erklärt.

Unsere Untersuchung erfaßt die Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder, also des Deutschen Reiches einschließlich jener Diözesen, die nur zeitweise dazu gehörten (Gnesen-Posen und Kulm bis 1918; Breslau, Schneidemühl, Danzig und Ermland bis 1945; Straßburg und Metz 1871–1918), der österreichischen Kirchenprovinzen Wien und Salzburg (Trient und Lavant bis 1918), Luxemburgs und der überwiegend deutschen Bistümer der Schweiz (Basel, St. Gallen, Chur, Sitten). Kapitelsvikare sind also nicht einbezogen, wohl aber Apostolische Administratoren, die mit allen bischöflichen Fakultäten ausgestattet waren. Die Daten sind zur Hauptsache dem Werk „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon“ entnommen³. Für die später berufenen Bischöfe sind sie aus anderen Veröffentlichungen bzw. durch persönliche Auskünfte ermittelt worden. Die Untersuchung erfaßt alle Diözesanbischöfe, die in den innerösterreichischen Bistümern seit der josephinischen Diözesanregulierung (Neuerrichtung der Diözesen St. Pölten, Linz und Leoben) und im Gebiet des Deutschen Reiches seit der Säkularisation (1803) bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) amtierten. Dabei handelt es sich um insgesamt 372 Personen. Berücksichtigt man, daß der Wiener Fürsterzbischof Chr. Migazzi (1757–1803) bereits z. Z. Maria Theresias, der Kölner Erzbischof J. Frings (1942–69) dagegen über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus regierten, so ergibt sich, daß unsere Untersuchung einen Zeitraum von zwei Jahrhunderten umfaßt.

Bei der Untersuchung von Herkunft und Werdegang dieser 372 Bischöfe ist streng zwischen den Reichsbischöfen, also den Inhabern der 24 hier berücksichtigten Reichsbistümer, und den übrigen Bischöfen zu unterscheiden⁴. Die Reichsbischöfe werden hier nur insoweit berücksichtigt, als sie über das Jahr 1803 hinaus im Amt waren. Von den 24 Reichsbistümern waren zum Zeitpunkt der Säkularisation Köln, Münster, Regensburg und Freising vakant, während Osnabrück von einem evangelischen Prinzen aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg regiert wurde. Außerdem waren die linksrheinischen Gebiete von Köln, Trier, Mainz, Worms, Speyer, sowie der größte Teil von Basel nach dem Frieden von Lunéville (1801) an die neu gebildeten französischen Bistümer abgetreten. An der Spitze der 19 (Rest)-Fürstbistümer standen 1803 15 Fürstbischöfe, darunter K. Th. v. Dalberg als Inhaber von Mainz, Worms und Konstanz, Klemens Wenzeslaus als Inhaber von Trier und Augsburg und E. F. Frhr. v. Fürstenberg als Inhaber von Hildesheim und Paderborn.

Zwischen dem von den Reformnuntien urgierten Bischofsideal des Konzils von Trient und der Berufsauffassung der Reichsbischöfe, die sich in erster Linie als Fürsten und damit als Inhaber politischer Ämter verstanden, bestand ein unaufhebbarer Widerspruch⁵. Dieser wurde auch durch den Umstand, daß manche Reichsbischöfe ein deutliches Seelsorgeinteresse zeigten und vorbildliche Regenten waren, nicht gelöst. Die eigentlich geistlichen Aufgaben nahmen in den größeren Bistümern die meist bürgerlichen Weihbischöfe wahr⁶.

Die Bischofsstühle wie auch die Domkapitel, aus denen nach dem Herkommen die Diözesanbischöfe rekrutiert wurden, waren bis zum Untergang der Reichskirche Domänen des Adels. Auch die Reformbestimmungen des Konzils von Trient hatten an diesem unkanonischen, von Papst Alexander VI. 1500 bestätigten System nichts ändern können. In manchen Kapiteln wurden zwar auch graduierte Bürgerliche oder Mitglieder des Patriziates zu einzelnen Pfründen zugelassen, doch war ihnen nur in Brixen der Aufstieg zum Bischofsamt möglich. Während der Hochadel Zugang zu allen Kapiteln der Reichskirche besaß, saßen Mitglieder des landsässigen Adels, für den die Versorgungsfunktion im Vordergrund stand, vornehmlich in den Domkapiteln ihrer näheren Heimat. Die Kumulierung von Domherrenstellen war gang und gäbe. Sie darf jedoch nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Einkommenssteigerung gesehen werden, sondern sie bedeutete auch eine Erhöhung der Chancen für den Aufstieg zum Bischofsamt.

Die 15 Fürstbischöfe, die 1803 und z. T. noch lange darüber hinaus – K. v. Buol-Schauenstein/Chur starb erst 1833 – regierten, fügten sich vollständig in dieses Bild. Von ihnen hatte auf dem Weg zum Bischofsamt nur ein einziger, nämlich F. X. v. Neveu (1794–1828 Basel), eine primär seelsorgliche Aufgabe wahrgenommen. Andere waren vor ihrer Bischofsweihe pro forma für einige Zeit Pfarrer. Außer A. v. Harstall (1789–1814 Fulda)

und K. F. v. Lodron (1792–1828 Brixen) waren alle 15 Fürstbischöfe vor ihrer Wahl Mitglied mehrerer Domkapitel.

Unter den 15 Fürstbischöfen nahm der kursächsische Prinz Klemens Wenzeslaus den höchsten gesellschaftlichen Rang ein. Ursprünglich für die militärische Laufbahn bestimmt, hatte er sich nach schwerer Krankheit 22jährig für den geistlichen Stand entschieden. Das sächsische Kurhaus hat ihn seitdem mit allen ihm zur Verfügung stehenden diplomatischen Mitteln zu fördern und mit seiner Hilfe eine wettinische geistliche Sekundogenitur aufzubauen versucht. Während aber der Versuch zur Nachfolge nach 200jähriger Herrschaft der Wittelsbacher am Rhein mißlang, wurde Klemens Wenzeslaus 1763 23jährig Fürstbischof von Regensburg und Freising, ein Jahr später Koadjutor in Augsburg sowie 1768 Fürsterzbischof von Trier. Von einer theologischen Ausbildung ist bei ihm nichts bekannt. Klemens Wenzeslaus ist dennoch ein würdevoller und nobler Vertreter des Reichsepiskopates geworden, kein Seelsorgebischof zwar, aber an geistlichen Fragen aufrichtig interessiert.

Während Klemens Wenzeslaus einem regierenden Fürstenhaus entstammte, waren noch weitere fünf Bischöfe von Hochadel, nämlich K. Th. Reichsfreiherr v. Dalberg (seit 1802 Mainz, 1800–17 Konstanz, 1802–17 Worms, 1805–17 Regensburg), H. Graf v. Colloredo (1772–1812 Salzburg), L. Reichsgraf v. Thun (1797–1826 Passau), G. K. Freiherr v. Fechenbach (1795–1808 Würzburg, 1805–1808 Bamberg) und K. F. v. Lodron (1792–1828 Brixen).

Im Gegensatz zu Klemens Wenzeslaus, der als Prinz diese Stufe zu überspringen vermochte, waren sie vor ihrer Bischofswahl Mitglieder verschiedener Domkapitel und in der kirchlichen Verwaltung erfahren. Der Schwerpunkt ihrer Ausbildung lag außer bei Thun, der bei den Augustinern, und Lodron, der als Alumne des Collegium Germanicum an der Gregoriana studiert hatte, beim Studium der Rechte. Dalberg (43), Colloredo (28) und Fechenbach (30) hatten die Priesterweihe erst empfangen, als ihre weitere Laufbahn dies unerläßlich machte. Thun und Lodron waren dagegen mit 23 Jahren Priester geworden.

Neun von 15 Reichsbischöfen entstammten landsässigem Adel. Von diesen waren außer F. Frhr. v. Lüninck (1789–1821 Korvey) und Neveu alle bereits in jungen Jahren für die geistliche Laufbahn bestimmt worden. Mindestens vier hatten geistliche Verwandte, die ihre Laufbahn förderten. Wie wenig dabei die Seelsorge und wie sehr eine Laufbahn in der kirchlichen Verwaltung im Vordergrund stand, wird u. a. am Weihealter deutlich. Die extremsten Fälle bilden in dieser Hinsicht Chr. F. Frhr. v. Buseck (1795–1805 Bamberg) und Lüninck, die sich erst nach ihrer Wahl zum Bischof im Alter von 70 bzw. 40 Jahren zum Priester weihen ließen. Auch Fürstenberg (43) und Ph. F. W. Graf Waldersdorf (1797–1810 Speyer) empfangen die Weihe erst, als ihre Wahl zum Domdekan dies unaufschiebbar machte. In jungen Jahren waren dagegen jene späteren Bischöfe zum

Priester geweiht worden, die ihre Studien in Rom, z. T. als Alumnen des Collegium Germanicum, absolviert hatten.

Die Säkularisation des Jahres 1803 hat sich zwar nicht in allen deutschen Territorien in gleicher Weise ausgewirkt, doch bildete sie aufs Ganze gesehen eine Zäsur, die für die neuere deutsche Kirchengeschichte den Ereignissen der Reformation kaum nachsteht. Sie hat u. a. die Entstehung eines neuen, stärker an den Idealen des Konzils von Trient orientierten Episkopates ermöglicht. Außer der Mediatisierung fast aller geistlichen Staaten, Reichsstädte, kleineren Fürstentümer und Grafschaften sah der Reichsdeputationshauptschluß eine Gütersäkularisation vor, nach der u. a. „alle Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien zugleich mit den bischöflichen Domänen“ den neuen Landesherren überlassen wurden. Dadurch wurde zwar die traditionelle Bistumsstruktur nicht zerstört, doch war ihr die wirtschaftliche Grundlage entzogen. Bis auf die habsburgischen Länder, wo die Diözesanregulierung bereits unter Joseph II. erfolgt war, und bis auf Regensburg, dessen bischöfliche Dotation Dalberg zu retten vermochte, waren damit die bischöflichen Stühle und die Domkapitel enteignet. Für ihre Ausstattung hatte künftig der Landesherr zu sorgen. Kapitel und Bischofsstühle verloren auch auf diese Weise ihren Charakter als Adeldomäne. Die zum Zeitpunkt der Säkularisation noch regierenden Fürstbischöfe wurden in ihrer eigentlich bischöflichen Tätigkeit nicht behindert. Da die vorgesehene Neuordnung der Kirche auf Reichsebene ausblieb, wurden jedoch immer mehr Bistümer vakant (1817: 13 von 24) und die staatliche Kirchenhoheit drang weit vor. Die Neuordnung der Diözesen erfolgte erst nach dem Wiener Kongreß in Vereinbarungen des Hl. Stuhles mit den neuen Staaten (1817 Bayern; 1821 Preußen, Baden, Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau; 1824 Hannover). Von 1803 bis zu dieser Neuordnung erfolgte in den genannten Staaten keine Neubesetzung der vakanten oder neu errichteten Bistümer.

Die Säkularisation von 1803 hatte sich in den österreichischen Erblanden, wo das bischöfliche Vermögen unangetastet blieb, nicht ausgewirkt. Das galt wohl für Salzburg, Brixen und Trient, die nach verschiedenen Übergangslösungen 1815 Österreich zugesprochen und 1818 neu umschrieben wurden. In den österreichischen Erblanden sind daher wie auch in den altpreußischen Diözesen Breslau, Ermland, Gnesen, Posen und Kulm, die keine Reichsbistümer waren, die Bischofsstühle kontinuierlich weiterbesetzt worden. Die schweizerischen Bistümer Chur und Basel, die beide zur Reichskirche gehörten, wurden während der Übergangsjahre, die für sie tief einschneidende Änderungen mit sich brachten, nicht vakant.

Wenn auch die Reichskirche als exklusive Domäne des deutschen Adels unterging, so blieben Adelige doch noch lange Zeit überproportional unter den Bischöfen unseres Untersuchungsbereiches vertreten. Insgesamt läßt sich allerdings eine kontinuierliche Abnahme Adelliger unter dem hohen Klerus beobachten. Von 357 Diözesanbischöfen außerhalb der reichs-

kirchlichen Ordnung stammten 50 aus adeligen Familien. Davon amtierten 17 in Österreich, fünf in Bayern, zwei in der Schweiz und 26 in den übrigen deutschen Bundesstaaten.

Über die Verteilung nach Ländern hinaus lassen sich noch weitere Beobachtungen zur Berufung Adelliger auf Bischofsstühle machen. Adelige Bischöfe waren insbesondere im frühen 19. Jahrhundert relativ zahlreich und viele unter ihnen hatten sich noch unter den Voraussetzungen der reichskirchlichen Zeit für den geistlichen Stand entschieden. Die hervorragendsten Beispiele dafür sind der erste Erzbischof von München und Freising, L. A. Frhr. v. Gebstättel (1821–46) und der erste Oberhirt des wiederhergestellten Erzbistums Köln, F. A. Graf Spiegel (1825–35). Beide waren bereits vor der Säkularisation Domdekan in Würzburg bzw. Münster und in der geistlichen Verwaltung erfahren. Ein besonders auffälliges Beispiel für eine aus der reichskirchlichen Ordnung hervorgegangene Bischofspersönlichkeit des 19. Jahrhunderts bildet Fr. K. Frhr. v. Ledebur (1826–41 Paderborn), der bei seiner Wahl, ein nach der Säkularisation sonst beispielloser Fall, noch keine höhere Weihe besaß. Den größten Anteil an adeligen Bischöfen hatten die vereinigten Erzbistümer Gnesen und Posen (sieben von zehn). Darin spiegelt sich die Sozialstruktur des Großherzogtums bzw. der späteren preußischen Provinz Posen. Da sich dort erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich ein Mittelstand herausbildete, blieb der Adel gesellschaftlich bedeutender als in anderen Landschaften. Mindestens zwei adelige Bischöfe hatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Diözesen Augsburg, Breslau, Ermland, Kulm, Köln und in Österreich Wien, St. Pölten, Linz, Lavant und Seckau. Von den 45 Diözesen unseres Untersuchungsraumes haben andererseits 13 seit der Säkularisation keinen adeligen Bischof mehr gehabt.

Die mindere Bedeutung des Adels zeigte sich nicht nur in der sinkenden Zahl, sondern auch in der sinkenden Qualität der Adelligen. In unserem Untersuchungszeitraum sind nämlich nur drei Mitglieder des Hochadels, dagegen 47 Mitglieder des niederen bzw. des Neuadels zum Diözesanbischof berufen worden. Die nach der Bischofserhebung erfolgten Nobilitierungen sind dabei nicht berücksichtigt. Bei den drei hochadeligen Bischöfen handelte es sich um F. X. Altgraf v. Salm-Reifferscheidt-Krautheim (1783–1822 Gurk), der sein Bistum allerdings noch vor der josephinischen Diözesenregulierung erhalten hatte, ferner um den aus einer der ersten österreichischen Familien stammenden F. Fürst Schwarzenberg, der 1835, erst 26jährig, zum Fürsterzbischof von Salzburg postuliert und 1850 nach Prag transferiert wurde und schließlich um den ebenfalls aus einflußreicher österreichischer Familie stammenden L. Graf Sedlnitzky, den das Breslauer Kapitel 1836 auf Weisung der preußischen Regierung nach langem Widerstand der römischen Kurie zum Fürstbischof wählte. Er hat im Verlauf des preußischen Mischehenstreites auf Weisung der Kurie schon 1840 auf sein Bistum verzichtet und ist, für unseren Untersuchungsbereich

der einzige Fall, später zur evangelischen Kirche übergetreten. In Österreich wurden 1853 mit O. M. Graf Attems (1853–67 Seckau) und J. O. v. Rauscher (1853–75 Wien) die letzten Adelligen zu Diözesanbischöfen ernannt⁷. In den übrigen deutschen Bistümern sind dagegen Adelige vereinzelt bis in unser Jahrhundert zu Diözesanbischöfen berufen worden.

Die 307 nichtadeligen Bischöfe sind mit Ausnahme der untersten Unterschicht („Lumpenproletariat“, Nichtseßhafte etc.) aus allen sozialen Schichten hervorgegangen. Ich möchte diese in folgende Gruppen einteilen:

1. Großbürger (Patrizier, Akademiker, selbst. Unternehmer, höhere Beamte und Angestellte),
2. Kleinbürger (selbst. Handwerker, mittlere und kleinere Beamte und Angestellte, kleine Kaufleute),
3. Bauern aller Größenordnung,
4. Volksschullehrer,
5. Unterschicht (wenig ausgebildete Kräfte aller Berufsgruppen),
6. Beruf des Vaters unbekannt.

Diese Einteilung ist zwar grob, doch scheidet jede weitere Differenzierung an der Unzulänglichkeit der vorliegenden Daten. Aus der Gruppe der Großbürger stammten 43, aus der Gruppe der Kleinbürger 67, aus Bauernfamilien 89, aus Lehrerfamilien 20 und aus der sozialen Unterschicht immerhin 78 Bischöfe. Bei 16 Bischöfen ist der Beruf des Vaters nicht ermittelt.

So unzulänglich dieses Raster bleibt, es zeigt doch eindrucksvoll, daß seit dem Untergang der Reichskirche prinzipiell Angehörige aller Sozialschichten in kirchliche Führungspositionen aufsteigen konnten. Aus der sozialen Unterschicht kamen in Österreich 11 von 91, in Bayern 18 von 71, in der Schweiz 4 von 37 und im übrigen Deutschland 45 von 174 Diözesanbischöfen. Relativ klein erscheint die Zahl von nur 20 Lehrersöhnen. Die oft geäußerte Ansicht, daß die katholische Lehrerfamilie für die Rekrutierung des geistlichen Nachwuchses eine dem evangelischen Pfarrhaus vergleichbare Bedeutung gehabt habe, ist zumindest fragwürdig.

Auch über die Studiengänge der Bischöfe sind wir nicht in allen Fällen mit der wünschenswerten Klarheit informiert, obwohl unser Wissensstand hier im allgemeinen höher ist als bei der sozialen Herkunft. Nicht nur bei den Fürstbischöfen der Reichskirche, sondern auch noch bei manchen nach der Säkularisation zum Bischof aufgestiegenen Adelligen war die theologische Vorbildung zunächst noch rudimentär. Selbst so ausgezeichnete Bischöfe wie J. v. Hohenzollern (1817–36 Ermland), M. Frhr. v. Diepenbrock (1845–53 Breslau) und H. v. Vicari (1843–68 Freiburg) hatten wie auch andere Geistliche ihrer Zeit kein reguläres Hochschulstudium der Theologie aufzuweisen. Sie hatten sich durch private Studien auf das Priestertum vorbereitet. Nach der Wiederherstellung der ordentlichen Kirchenorganisation und der Klerusbildungsanstalten hat sich jedoch seit dem frühen 19. Jahrhundert rasch eine Normierung der Studiengänge durchgesetzt. Sie war

auch insofern von größter Bedeutung, als sie zur Bildung eines einheitlich ausgebildeten Diözesanpresbyteriums führte. Von den 357 außerhalb der reichskirchlichen Ordnung ernannten Bischöfen unseres Untersuchungsraumes haben 158 ihre philosophisch-theologische Ausbildung ausschließlich (Bayern: 49,30 %; übriges Deutschland: 40,23 %; Österreich: 47,25 %; Schweiz: 27 %) und 96 teilweise (Bayern: 8,45 %; übriges Deutschland: 33,33 %; Österreich: 16,48 %; Schweiz: 45,95 %) an der Ausbildungsstätte ihrer Heimatdiözese erhalten. Der auffällig niedrige Anteil schweizerischer Bischöfe mit einer Ausbildung an der heimatlichen Ausbildungsanstalt erklärt sich dadurch, daß das Land erst spät qualifizierte Ausbildungsstätten erhielt (1878 Baseler Priesterseminar in Luzern, 1889 Theologische Fakultät Freiburg i. Ue.). Daher studierten vor allem im frühen 19. Jahrhundert viele Schweizer Theologen außerhalb des Landes. Für Basel und St. Gallen spielten französische und süddeutsche Studienplätze, für Chur Mailand und österreichische Studienplätze eine Rolle.

30 von 357 Diözesanbischöfen waren ehemalige Ordensleute (Bayern: 6; übriges Deutschland: 9; Österreich: 12; Schweiz: 3). Den relativ und absolut höchsten Anteil (13,19 %) hatte das an Klöstern reiche Österreich.

Daneben spielten auch einige überregionale Ausbildungsstätten eine Rolle. Hier ist an erster Stelle für die Alumnen des Collegium Germanicum in Rom die Gregoriana zu nennen, an der 51 spätere Bischöfe ausschließlich oder wenigstens zum größten Teil ihre Ausbildung erhalten hatten (Bayern: 13 = 18,31 %; übriges Deutschland: 21 = 12,07 %; Österreich: 15 = 16,45 %; Schweiz: 2 = 5,41 %). In Bayern wurden Altgermaniker in folgenden Jahren zum Bischof berufen: 1821, 1827, 1836, 1840, 1848, 1867, 1924, 1930, 1943, 1948 (2), 1952 (2), 1955 und 1961. Germaniker sind also bevorzugt unter König Ludwig I. (1825–48), in einer Ära betont Einvernehmens zwischen Kirche und Staat, und dann wieder nach dem Fortfall des landesfürstlichen Nominationsrechtes berufen worden. Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und in der Zeit der liberalen Vorherrschaft und des Jesuitenverbots wurden dagegen keine Germaniker berufen. Im übrigen läßt sich beobachten, daß Germaniker vor dem Ende der Monarchie nur in sehr vereinzelt Fällen zu Bischöfen berufen wurden (1823: J. V. v. Matthy, Kulm; 1824: E. v. Schimonsky-Schimoni, Breslau; 1837: S. v. Hatten, Ermland; 1894 und 1898: G. I. Komp, Fulda bzw. Freiburg; 1906: J. D. Schmitt, Fulda). Das hing mit der Aversion gegen den Jesuitenorden zusammen, dessen Schüler von leitenden Stellen ferngehalten werden sollten⁸. Nach dem Ersten Weltkrieg setzte dann eine starke Förderung von Germanikern durch die römische Kurie ein. Von den 52 nach dem Fortfall des landesfürstlichen Nominationsrechtes und dem Beginn einer stärkeren Einflußnahme der römischen Kurie auf die Bischofsberufungen bis zum Ende unseres Untersuchungsraumes erfolgten Bischofsberufungen fiel die Wahl in 18 Fällen (= 34,62 %) auf Altergermaniker.

In Österreich waren 15 von insgesamt 91 (= 16,48 %), in der Schweiz

dagegen nur 2 von 37 (= 5,41 %) der Diözesanbischöfe aus dem Germanikum hervorgegangen. Von den 15 österreichischen Germaniker-Bischöfen hatten noch sechs im alten Germanikum studiert, das bis zu seiner Aufhebung im Jahre 1798 ein Adelskonvikt war und mit der 1815 neu gegründeten Anstalt wenig gemein hatte⁹. Neun österreichische Bischöfe sind aus dem „neuen“ Germanikum hervorgegangen. Während der josephinischen und liberalen Ära erfolgte keine Nomination von Germanikern. Unter der Monarchie wurden 1904 J. Altenweisel (Brixen) und C. Endrici (Trient), 1912 Fr. Egger (Brixen) und 1915 J. Gföllner (Linz) berufen. Von den zwischen 1919 und 1962 neu berufenen Bischöfen waren fünf (= 31,25 %) Germaniker. In der Schweiz sind nur die Bischöfe P. J. de Preux (1844 Sitten) und J. F. Battaglia (1889 Chur) aus dem Germanikum hervorgegangen. Der geringe Anteil von Germanikern dürfte sich durch die schweizerische Situation nach dem Sonderbundskrieg erklären.

Neben dem Germanikum gab es noch weitere überregionale Priesterausbildungsstätten. Für die bayerischen Diözesen war dies das Herzogliche Georgianum in München, aus dem während unseres Untersuchungsberichts sechs Diözesanbischöfe hervorgingen. Für Deutschland, vor allem aber für die Schweiz, besaß daneben die Universität Innsbruck mit dem Collegium Canisianum eine gewisse Bedeutung. Aus ihm gingen vier deutsche, sechs schweizerische und ein österreichischer Bischof hervor. Aus dem Seminar von St-Sulpice in Paris sind ebenfalls drei Bischöfe hervorgegangen (Ch. Mannay, 1802 Trier; P. G. M. Dupont des Loges, 1843 Metz; K. J. Greith, 1863 St. Gallen).

Neben diesen Anstalten für die Grundausbildung spielten auch einige Kollegien für weiterführende Studien eine Rolle. Hier ist an erster Stelle das „Höhere Weltpriester-Bildungsinstitut zum hl. Augustin“ (nach seinem Gründer auch „Frintaneum“ genannt) in Wien zu nennen. Als dessen Alumnen haben nach ihrer Priesterweihe elf von 91 späteren Bischöfen (= 12 %) studiert. Als Mitglieder des Kollegs der Anima studierten 13, als Mitglieder des Priesterkollegs am Campo Santo zwei spätere Bischöfe.

Die 357 Bischöfe erwarben insgesamt 128 Doktorgrade, und zwar 77 der Theologie, 24 der Philosophie und 27 der Rechte. In diesen Zahlen sind die bis zur Studienreform Pius' XI. bei regulärem Studienabschluß den Germanikern an der Gregoriana verliehenen Grade des Dr. theol. et phil. sowie die Ehrenpromotionen nicht enthalten. Für die Ehrenpromotionen gab es keine festen Regeln. Doch verliehen Theologische Fakultäten ihren Ortsbischöfen, falls diese nicht promoviert waren, anlässlich der Bischofserhebung oft den Dr. theol. h. c. Am konsequentesten sind Ehrenpromotionen auf Weisung der preußischen Regierung bis zum Ende der Monarchie vorgenommen worden, und zwar durch die Theologischen Fakultäten der Universität Breslau oder der Akademie in Münster¹². Die Theologische Fakultät in Bonn besaß dagegen bis 1905 kein Promotionsrecht. In Bayern und Württemberg erfolgte statt der Ehrenpromotion regelmäßig die Nobil-

litierung. Die österreichischen Bischöfe hatten insgesamt 45, die bayerischen 31, die übrigen deutschen 63 und die schweizerischen neun Doktorgrade erworben. Über den Bildungsstand als solchen sagen diese Zahlen freilich noch wenig aus, denn eine Reihe hochgebildeter Bischöfe hat zwar zahlreiche, auch gelehrte Veröffentlichungen vorgelegt, aber keinen Doktorgrad erworben. In diesen Zahlen spiegelt sich wohl der Bestand an Ausbildungstätten. In dieser Hinsicht erscheint die Schweiz aus dem bereits erwähnten Grund am Schluß (24,32 % Doktorgrade), Österreich dagegen an der Spitze (49,45 % Doktorgrade) der Statistik.

Abschließend sei noch bemerkt, daß von den 357 Bischöfen vor ihrer Priesterweihe bzw. vor ihrem Studium 13 einen Militärdienst geleistet haben (deutsche Staaten außer Bayern: 11; Österreich: 2). Mindestens zwölf hatten vor ihrem Theologiestudium einen anderen Beruf (4 Staatsbeamte; 2 Landwirte; 2 anderweitige Studienabschlüsse; 1 Lehrer; 1 Telegraphist; 1 kaufm. Angestellter; 1 Handwerker). Die Zahl der „Spätberufenen“ war also, wie beim Weltklerus insgesamt, recht bescheiden. Eine Reihe von Bischöfen hat neben den regulären philosophisch-theologischen auch noch andere Studien auf verschiedenen Fachgebieten betrieben, doch lassen diese sich nicht quantifizieren.

Im Gegensatz zu den Fürstbischöfen der Reichskirche haben alle Bischöfe unseres Untersuchungsraumes bis auf die bereits erwähnten Adligen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die noch vor der Säkularisation in den geistlichen Stand eingetreten waren, die Priesterweihe unmittelbar nach Abschluß des regulären Studiums empfangen. Die weitaus größte Zahl war zum Zeitpunkt der Weihe unter 25 Jahren.

Die hier berücksichtigten Bischöfe haben in der Regel vor ihrer Bischofserhebung auf verschiedenen Gebieten Erfahrung sammeln können. Von 357 haben allerdings immerhin 44 nie eine hauptamtliche Tätigkeit in der Pfarrseelsorge ausgeübt. Dabei handelte es sich einerseits um die bereits mehrfach erwähnten Adligen aus reichskirchlicher Zeit, andererseits um immer wieder auftretende Einzelfälle, in denen Geistliche unmittelbar nach Empfang der Priesterweihe die wissenschaftliche oder die kirchliche Verwaltungslaufbahn einschlugen. Auch der höhere Schuldienst hat dabei eine große Rolle gespielt. Unter diesen weniger seelsorgserfahrenen Bischöfen waren immerhin so bedeutende Persönlichkeiten wie M. Frhr. v. Diepenbrock (1845–53 Breslau), Th. H. Simar (1899–1902 Köln) und A. Bertram (1914–45 Breslau). Die meisten Bischöfe unserer Epoche haben neben der Pfarrseelsorge auch in der Priesterausbildung, ferner in der Diözesanverwaltung mitgewirkt. Je kleiner das Bistum war, um so vielfältigere Aufgaben mußte der einzelne übernehmen.

Eine besonders wichtige Rolle spielte auf dem Weg zum Bischofsamt die Mitgliedschaft im Domkapitel. Wenn auch die Diözesanbischöfe nach der Säkularisation nicht mehr im gleichen Maß wie zuvor aus diesen Gremien gewählt wurden, so waren doch immerhin von 357 Bischöfen vor ih-

rer Bischofserhebung 159 Domkapitular. Den höchsten Anteil ehemaliger Domkapitulare unter den Diözesanbischöfen hatte die Schweiz (27 von 37 = 73 %). In den außerbayerischen deutschen Staaten waren 92 von 174 = 52,87 % der Bischöfe aus einem Domkapitel hervorgegangen. Dabei spielte natürlich das Bischofswahlrecht eine Rolle, denn die Domkapitel wählten vorzugsweise einen Kandidaten aus ihrer Mitte. In Preußen wurde z. B. zwischen 1821 und 1945 bei 88 Bistumsbesetzungen 51mal ein Domkapitular gewählt (= 57,95 %), während die Wahl weitere siebenmal auf einen anderen Diözesanbischof fiel. Geringere Bedeutung hatte die Mitgliedschaft im Kapitel bis auf Salzburg in Österreich, wo die Kapitel kein Wahlrecht besaßen. In Salzburg fiel dagegen bei sieben freien Wahlen, die in unserem Zeitraum stattfanden, die Mehrheit der Stimmen fünfmal auf einen Kandidaten aus dem Metropolitankapitel.

Die Mitglieder der Domkapitel waren in der Regel an Aufgaben der Diözesanverwaltung beteiligt. Dies galt freilich noch mehr für die Weihbischöfe und Generalvikare. Vor ihrer Erhebung waren 36 spätere Diözesanbischöfe Weihbischof, 48 waren Generalvikar und 24 zugleich Weihbischof und Generalvikar. 51 waren zumindest zeitweise Regens des Priesterseminars oder Direktor eines Theologenkonviktes gewesen, darunter F. S. Doppelbauer (1889–1908 Linz) und F. X. Nagl (1911–13 Wien) als Rektoren der Anima. 22 spätere Diözesanbischöfe waren schon als bischöfliche Sekretäre (auch „Hofkapläne“ oder „Geheimsekretäre“) mit Problemen der Bistumsleitung bekannt geworden. Universitäts- oder Hochschulprofessoren waren vor ihrer Bischofserhebung 49, während die Professoren an Priesterseminaren, die häufig nicht einmal promoviert waren, hier außer Betracht bleiben können. Auch unter den Universitätsprofessoren gab es außerordentliche Qualitätsunterschiede. Gelehrte von größerer Bedeutung sind nur vereinzelt Bischof geworden. Vor allem im Österreich des Josephinismus, wo die Vorlesungen sich streng an approbierte Lehrbücher halten mußten, gab es Universitätsprofessoren, die den in Deutschland und später auch in Österreich üblichen Anforderungen nicht entsprachen. Gerade in der Epoche des Josephinismus sind jedoch andererseits mehrere bedeutende, auch literarisch hervorgetretene Katecheten zum Bischof berufen worden. Hier sind J. A. Gall (1788–1809 Linz), A. Gruber (1823–35 Salzburg), J. Frint (1827–34 St. Pölten), V. E. Milde (1832–53 Wien) und J. M. Leonhard (1835 St. Pölten) zu nennen.

Bis zum Ende der Monarchie und vor allem zur Zeit der staatlichen Kirchenhoheit spielte auch die Nähe der Kandidaten zum Hof bzw. zur Staatsverwaltung ein wichtiges Kriterium. In unserer Epoche waren je drei bayerische und österreichische Bischöfe ehemalige Prinzenkammerherren. Hier ist an erster Stelle Rauscher zu nennen, der den späteren Kaiser Franz Joseph bis unmittelbar vor dessen Thronerhebung in Philosophie unterrichtete und seitdem ein überaus enges Verhältnis zum Monarchen behielt. Noch stärker spiegelt sich die Verzahnung von Kirche und Staat im Anteil ehemali-

ger Staatsbeamter, die – meist aus der Kultus- oder Schulverwaltung – zum Bischof aufstiegen. In Österreich waren immerhin 20 spätere Bischöfe zuvor in höheren staatlichen Beamtenpositionen gewesen, darunter der spätere Kardinal Th. Innitzer als Minister einer österreichischen Bundesregierung. Den unüberbietbaren Gipfel kirchlich-staatlicher Verflechtung bildete die Tätigkeit des späteren Wiener Fürsterzbischofs J. B. R. Kutschker (1876–81), der wie kein anderer vor und nach ihm zur Symbolfigur der Kooperation zwischen dem Habsburger Staat und der katholischen Kirche wurde. Seit 1852 Hof- und Burgpfarrer in Wien, war Kutschker lange Zeit in einer Epoche höchster Spannung zwischen Kirche und Staat zugleich leitender staatlicher Kultusbeamter sowie Weihbischof und Generalvikar. Keinen ehemaligen Staatsbeamten gab es unter den schweizerischen Bischöfen, während Bayern zwei und die übrigen deutschen Staaten elf ehemalige höhere Staatsbeamte unter den Bischöfen zählten.

Ausschließlich in der Pfarrseelsorge hatten 29 von 357 Bischöfen gearbeitet.

Einen interessanten Gesichtspunkt bildet auch die regionale Herkunft der Bischöfe. Hier ist streng zwischen jenen Diözesen, deren Domkapitel das Bischofswahlrecht besaßen und jenen, wo eine landesfürstliche Nomination oder eine freie Verleihung durch den Heiligen Stuhl erfolgte, zu unterscheiden. Die Domkapitel tendierten nämlich in der Regel zur Wahl eines Kandidaten aus ihren eigenen Reihen und doch aus dem eigenen Diözesanklerus. Am deutlichsten ist dies in der Schweiz. Dort waren von 37 Diözesanbischöfen 36 aus dem eigenen Diözesanklerus hervorgegangen. Zwei unter ihnen waren zwar ursprünglich Ordensleute, hatten aber bereits längere Zeit im Dienst des betreffenden Bistums gearbeitet. Lediglich der 1952 vom Heiligen Stuhl frei ernannte F. N. Adam war nicht aus dem Diözesanklerus hervorgegangen. In den deutschen Bundesstaaten außer Bayern stammten 120 von 174 Diözesanbischöfen (= 69 %) aus dem eigenen Diözesanklerus, in Preußen von 1821 bis 1945: 54 von 88 (= 61,36 %). Der Unterschied erklärt sich leicht. Solange die deutschen Mittelstaaten ihre Eigenstaatlichkeit besaßen und als solche auf die höhere kirchliche Personalpolitik Einfluß nahmen, waren sie darum bemüht, die Bischöfe aus dem eigenen Diözesanklerus und damit aus den eigenen Staatsangehörigen zu erhalten. So haben Fulda (Kurhessen), Limburg (Nassau) und Hildesheim (Hannover) z. B. bis zu ihrer Annektierung durch Preußen (1866) stets, seitdem aber nicht mehr prinzipiell Bischöfe aus dem eigenen Klerus erhalten. Seit der Annektierung durch Preußen erfolgten auch Berufungen aus anderen preußischen Diözesen. Rottenburg (Württemberg) hat nie einen Bischof von auswärts erhalten, Freiburg (Baden) nur zweimal von zwölfmal, und zwar jeweils durch Translation eines Suffraganbischofs. Als dagegen nach dem Ersten Weltkrieg das Kapitelswahlrecht eingeschränkt wurde und zeitweise ganz in Fortfall kam (Mainz, Meissen), häuften sich infolge der freien Verleihung durch den Heiligen Stuhl Berufungen von auswärtigen Kandidaten.

Ein ganz anderes Bild bieten die bayerischen Diözesen, wo bis 1918 der Landesfürst nominierte und seitdem der Heilige Stuhl frei ernennt. Dort erfolgte nur in 28 von 84 (= 33,33 %) Besetzungsfällen eine Berufung aus dem Diözesanklerus. In den österreichischen Diözesen unseres Untersuchungsbereichs wurden in 99 Besetzungsfällen 44 Diözesanangehörige, davon allerdings nur 28 unmittelbar (= 27,72 %) aus dem Diözesandienst berufen, während 16 vor ihrer Bischofserhebung z. T. lange außerhalb ihrer Heimat gearbeitet hatten. Insgesamt bleibt festzuhalten, daß die Kapitelswahl die stärkere Berücksichtigung des Diözesanklerus zur Folge hatte, während sowohl bei der landesfürstlichen Nomination wie auch bei der freien päpstlichen Verleihung übergeordnete Gesichtspunkte im Vordergrund standen.

Eine letzte Überlegung sei der Bindung des jeweiligen Bischofs an sein Bistum gewidmet. In reichskirchlicher Zeit war die an sich unkanonische Kumulation verschiedener Bistümer in einer Hand nicht ungewöhnlich. Bis weit über die Säkularisation hinaus regierten als typische Vertreter dieses Systems Klemens Wenzeslaus, Dalberg und Fürstenberg. In Österreich hatte dagegen schon Joseph II. alle Bistumskumulationen unterdrückt und Fürsterzbischof Chr. Migazzi z. B. 1786 zum Verzicht auf das ungarische Bistum Waitzen veranlaßt, das dieser neben Wien wenn auch formell nur als Administrator besaß. Die Verwaltung von gleichzeitig zwei Bistümern durch einen Bischof ist seitdem, abgesehen von kurzen Übergangsperioden bei der Translation von Bischöfen, nur noch ausnahmsweise und nie im Interesse der Einkommensverbesserung erfolgt. 1920–24 hat z. B. der Bamberger Erzbischof J. v. Hauck für den greisen F. Schlör (1898–1924) das Bistum Würzburg in apostolischem Auftrag mitverwaltet. Die Wiener Erzbischöfe G. Piffl (1913–32) und Th. Innitzer (1932–55) haben 1922–49 zugleich die noch als provisorisch betrachtete Apostolische Administratur Burgenland verwaltet, und S. Waitz hat nach seiner Wahl zum Erzbischof von Salzburg (1934–41) die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch noch vier Jahre lang weitergeleitet.

Während die Bistumskumulation in unserem Untersuchungsraum fast ganz verschwand, gab es jedoch manche Translationen. Von 357 Bischöfen sind 33 einmal, J. Döpfner dagegen zweimal (1948 Würzburg, 1957 Berlin, 1961 München) transferiert worden. Von diesen Translationen fanden 15 in Österreich und 17 in den deutschen Diözesen statt. In der Schweiz hat dagegen nur ein einziges Mal eine Translation stattgefunden. 1884 wurde nämlich Bischof E. Lachat aus kirchenpolitischen Gründen von Basel nach Lugano transferiert. Insgesamt bestätigt sich also wieder, daß die Bischöfe jener Länder, in denen die Domkapitel das Wahlrecht haben, stärker an ihr Bistum gebunden sind.

Als Ergebnis unserer Untersuchung ist folgendes festzustellen: 1. Durch die größere Nähe zum Diözesanpresbyterium und durch die persönliche Teilnahme an der Seelsorge oder an anderen Aufgaben des Bistums sind

seit dem Beginn unseres Untersuchungszeitraumes wichtige Voraussetzungen für die Verwirklichung des tridentinischen Bischofsideals geschaffen worden.

2. Das Bischofsamt ist seitdem im Kontext der kirchlichen Entwicklung über die Forderungen des Tridentinum hinaus weiterentwickelt worden. Die Bischöfe entsprachen nämlich nicht mehr nur für ihre Person den Idealen des Konzils von Trient, sondern sie haben darüber hinaus versucht, auch ihre Bistümer allmählich von administrativen zu pastoral handelnden Einheiten umzuwandeln. In den deutschsprachigen Ländern ist darüber hinaus seit der Einführung der Bischofskonferenzen das vom Zweiten Vatikanischen Konzil dekretierte Kollegialitätsprinzip bereits entwickelt und vorwegpraktiziert worden. Dies näher aufzuweisen, soll Aufgabe einer künftigen Studie sein.

¹ Ganz anders dagegen die französische kirchengeschichtliche Forschung, die sich weit hin außerhalb theologischer Fakultäten vollzieht. Über die neuen sozialgeschichtlichen Forschungsrichtungen zuletzt: *E. Weis*, in: HJb 102 (1982) 390–417 mit weiterführender Literatur.

² *E. Gatz*, Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen von 1821 bis 1945, in: RQ 78 (1983) 101–126.

³ *E. Gatz* (Hrsg.), Die Bischöfe . . . (Berlin 1983).

⁴ Dazu grundlegend: *K. O. Frbr. v. Aretin*, Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität, Teil 1 (= VEG 38) (Wiesbaden 1967).

⁵ Dazu: *E. Gatz*, Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts, in: RQ 77 (1982) 204–228.

⁶ Gut informiert sind wir über die, allerdings meist adeligen, Kölner Weihbischöfe durch *J. Torsy*, Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661–1840 (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 10) (Düsseldorf 1969) und *E. Hegel*, Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung. Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit (1688–1814) (= Geschichte des Erzbistums Köln 4) (Köln 1979) 80–85.

⁷ In Österreich spielte der Adel auch in anderen Bereichen des öffentlichen Lebens eine schwindende Rolle. Vgl. *N. v. Preradovich*, Die Führungsschichten in Österreich und Preußen (1804–1918). Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1945 (= VEG 11) (Wiesbaden 1955) 3–7.

⁸ Vgl. *E. Gatz*, in: RQ 71 (1976) 79–88.

⁹ Darüber ist von einer Arbeit von *P. Schmidt*, die sich im Druck befindet, nähere Auskunft zu erwarten.

¹⁰ Darüber immer noch: *A. Schmid*, Geschichte des Georgianums in München. Festschrift zum 400jährigen Jubiläum (Regensburg 1894). Eine neue Untersuchung wäre ein dringendes Desiderat.

¹¹ Dazu: *H. Zschokke*, Die theologischen Studien und Anstalten der Katholischen Kirche in Österreich (Wien-Leipzig 1894) 571–585. Auch diese Anstalt und ihre Alumnen bedürften einer neuen Bearbeitung.

¹² Einen guten Überblick über die münsterschen Ehrenpromotionen bietet *E. Hegel*, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, 2 (= Münsterische Beiträge zur Theologie 30,2) (Münster) 201–213. Danach sind in Münster 1833–1918 21 preußische Diözesanbischöfe, meist nach ihrer Wahl, vereinzelt aber auch im Verlauf ihrer Amtszeit ehrenhalber promoviert worden. 1919–1962 promovierte die Fakultät dagegen nur drei preußische Bischöfe ehrenhalber.

Rezension

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, Bd. 6, hrsg. v. Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. Schriftleitung AUGUSTIN KARL HUBER. Königstein 1982. 383 S.

A. K. Huber schrieb 1967 zur Gründung des Archivs: „Bei den Sudetendeutschen hat das Auseinanderreißen von Mensch und Herkunftsraum . . . in ganz besonderer Weise Fragen an ihre Geschichte, deren Gestaltungskräfte und Wege aufgeworfen. Klärung und Rechenschaft sind gefordert.“ Diesem Programm ist der verdiente Schriftleiter in den bisher von ihm betreuten sechs Bänden treu geblieben. Er hat sogar, wie schon die früheren, so auch den 6. Band zum großen Teil mit Beiträgen aus seiner eigenen Feder gefüllt. Wie in den vorausgehenden Bänden, so liegt auch diesmal wieder der Hauptakzent auf der neueren Kirchen- und auf der Ordensgeschichte. Den Auftakt macht A. K. Huber mit einem von ihm nur als vorläufig bezeichneten, tatsächlich aber doch tief eindringenden Lebensbild des sudetendeutschen Kirchenhistorikers Eduard Winter (1896 bis 1982), in dem sich grundlegende Probleme des jüngeren Katholizismus der böhmischen Länder spiegeln. Winter, der nach dem Ersten Weltkrieg die Anliegen der Jugendbewegung aufgriff und sich als akademischer Seelsorger einen Namen machte, wandte sich als Kirchenhistoriker der Erforschung der Beziehungen zwischen Slawen und Deutschen sowie der katholischen Aufklärung in den böhmischen Ländern zu. Schicksalhaft wurde für ihn die Beschäftigung mit Bernard Bolzano, dem er 1932 eine erste Veröffentlichung widmete. Im Laufe der Jahre glaubte er in dem Prager Religionsphilosophen immer mehr seine eigenen Fragen wiederzufinden, um sich dann seit 1940, nach seinem Ausscheiden aus der Prager Theologischen Fakultät, zunehmend mit seinem verfolgten Helden zu identifizieren. Huber schildert mit Respekt, aber auch mit der gebotenen Kritik den vielfach verschlungenen Lebensweg des Expriesters Winter, der sich zwar nach 1940 dem NS-Regime empfahl, aber nie der Partei beitrug. Auch hat er sich nie förmlich von der Kirche getrennt. Nach dem Zweiten Weltkrieg fand er in der DDR, zu deren Ideologie und Staatswirklichkeit er sich wenn auch mit Abstrichen bekannte, eine neue Aufgabe und die Möglichkeit zu einer eindrucksvollen, anregenden literarischen Tätigkeit. Die Impulse zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der katholischen Aufklärung dürfen als bleibendes Verdienst Winters gelten.

Neben den übrigen Aufsätzen und kleineren Beiträgen, die sich auf bemerkenswert hohem Niveau bewegen und größtenteils neue Forschungen darbieten, verdient die Bibliographie 1978–1982 Beachtung.

Es bleibt zu wünschen, daß das Archiv seine bemerkenswerte Qualität und seine Erscheinungsweise auch über die Generation der Heimatvertriebenen hinaus weiter halten und ausbauen kann.

Erwin Gatz

Eingegangene Bücher

E. Dassmann, Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge, G 256) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1982) 50 S.

J. Eck, De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. von *E. Iserloh*, *V. Pfüür*, *P. Fabisch* (= Corpus Catholicorum 36) (Münster: Aschendorff 1982) XXXIV, 206 S. 8 Taf.

K. A. Fink, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter (München: C. H. Beck 1981) 212 S.

Chr. Grebner, Kaspar Gropper (1514 bis 1594) und Nikolaus Elgard (ca. 1538 bis 1587). Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 121) (Münster: Aschendorff 1982) XLI, 855 S.

D. Gutierrez, Die Augustiner im Spätmittelalter 1357–1517 (Geschichte des Augustinerordens, von *D. Gutierrez*, I. Bd., Teil 2) (Würzburg: Augustinus-Verlag 1981) X, 284 S.

U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe 12) (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982) XXXIV, 262 S.

H. Immenkötter, Hieronymus Vehus. Jurist und Humanist der Reformationszeit (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 42) (Münster: Aschendorff 1982) 70 S.

E. Iserloh, Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 41) (Münster: Aschendorff 1981) 84 S. incl. 1 Taf. (Portr.)

W. Klaiber, Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 120) (Münster: Aschendorff 1982) XX, 146 S.

M. Lienhard – J. Willer, Straßburg und die Reformation (Kehl: Mohrstadt-Verlag 1981) VIII, 372 S. Abb., Taf.

E. Meffert, Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang, seine Lehre vom Geist. (Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1982) 330 S. zahlr. Ill. (mit Farbtaf., Faks.)

P. Meinhold, Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch (Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1982) 292 S.

B. Mütter, Die Geschichtswissenschaft in Münster zwischen Aufklärung und Historismus. Unter besonderer Berücksichtigung der historischen Disziplin an der Münsterschen Hochschule (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII B. Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung, Geistesgeschichtliche Gruppe, Bd. 1) (Münster: Aschendorff 1980) 521, (3) S.

Die Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei 1920–1925. Bearb. von *R. Morsey* und *K. Ruppert* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 32) (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1981) XLI, 714 S.

H.-A. Raem, Katholischer Gesellenverein und deutsche Kolpingsfamilie in der Ära des Nationalsozialismus (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 35) (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982) XXVIII, 264 S.

H. Schwöbel, Synode und König im Westgotenreich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung (= Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte 1) (Köln-Wien: Böhlau-Verlag 1982) IX, 175 S.

Oruy