

u.B.

# RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

x2

IM AUFTRAGE

des Priesterskollegs am Campo Santo Teutonico in Rom  
und des Römischen Institutes der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

BAND 79 HEFT 1-2

1984

---

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934

ZID ✓

# INHALT

## AUFsätze

|  |    |
|--|----|
| VICTOR SAXER, Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika . . .   | 1  |
| SIEGFRIED SEIFERT, Meißen – Bautzen – Dresden. Drei Stationen der Geschichte des Bistums Dresden-Meißen . . . . .  | 12 |
| ANDREAS HEINZ, Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts . . . . . | 37 |
| MAXIMILIAN LIEBMANN, Der Papst – Fürst von Liechtenstein. Ein Vorschlag zur Lösung der römischen Frage aus dem Jahre 1916 . . . . .                        | 93 |

## REZENSIONEN

|   |     |
|---|-----|
| MARIA BONFIOLI, Tre arcate protobizantine a Lison di Portogruaro (Friedrich Wilhelm Deichmann) . . . . .  | 109 |
| Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Victor Saxer) . . . . .  | 110 |
| La Chiesa di S. Lorenzo in Aosta (Victor Saxer) . . . . .   | 112 |
| GIUSEPPE CUSCITO, La basilica paleocristiana di Iesolo (Victor Saxer) . . . . .   | 113 |
| NOËL DUVAL u. a., Recherches archéologiques à Haïdra (Victor Saxer) . . . . .   | 114 |
| YVETTE DUVAL, Loca sanctorum Africae (Victor Saxer) . . . . .   | 115 |
| JOS JANSSENS, Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII (Victor Saxer) . . . . .  | 118 |
| DANILO MAZZOLENI, I reperti epigrafici (Victor Saxer) . . . . .   | 119 |
| Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores . . . (Victor Saxer) . .  | 120 |
| JAN VAES, Alcune considerazioni archeologiche sulla cristianizzazione di edifici antichi a Romae (Victor Saxer) . . . . .                               | 122 |
| FRANCESCO TOLOTTI, Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano. Questione ancora aperta (Victor Saxer) . . . . .                     | 123 |
| CECIL L. STRIKER, The Myrelaion (Bodrum Camii) in Istanbul (Victor Saxer) . . . . .   | 126 |
| EDWIN M. YAMAUCHI, The Archeology of New Testament cities in Western Asia Minor (Victor Saxer) . . . . .  | 126 |
| F. GUIDOBALDI u. A. GUIGLIA GUIDOBALDI, Pavimenti marmorei di Roma dal IV al IX secolo (Victor Saxer) . . . . .   | 127 |
| Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum (Victor Saxer) . . . . .  | 129 |
| Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Rougga (Victor Saxer) . . . . .  | 130 |
| PIERRE BLET, Histoire de la Représentation Diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX <sup>e</sup> siècle (Heribert Franz Köck) . . . . . | 131 |
| BURKHARD ROBERG, Nuntius Ottavio Mirto Frangipani 1594 Januar–1595 August (Pierre Louis Surchat) . . . . .  | 132 |
| PIERRE LOUIS SURCHAT, Die Nuntiaturs von Ranuccio Scotti in Luzern 1630–1639 (Klaus Jaitner) . . . . .  | 133 |
| KLAUS SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (Erwin Gatz) . . . . .   | 135 |
| KARL HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation (Erwin Gatz) . . . . .  | 137 |
| PETER WALTER, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum (Karl-Heinz Menke) . . . . .                                  | 138 |
| JÜRGEN ARETZ – RUDOLF MORSEY – ANTON RAUSCHER (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern (Erwin Gatz) . . . . .   | 142 |

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 77,- DM, Jahrgang 154,- 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 Institutes der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

79. BAND

1984

---

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

PF - VERPC 18

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 77,- DM, Jahrgang 154,- 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 im Rombach: Druckhaus KG, Freiburg i. Br.

Bestellnummer 00160

gg 2934-79

## INHALT

### AUFSÄTZE

|  |     |
|--|-----|
| VICTOR SAXER, Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika . . .   | 1   |
| SIEGFRIED SEIFERT, Meißen – Bautzen – Dresden. Drei Stationen der Geschichte des Bistums Dresden-Meißen . . . . .  | 12  |
| ANDREAS HEINZ, Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts . . . . . | 37  |
| MAXIMILIAN LIEBMANN, Der Papst – Fürst von Liechtenstein. Ein Vorschlag zur Lösung der römischen Frage aus dem Jahre 1916 . . . . .                        | 93  |
| WOLFGANG WISCHMEYER, Perspektiven frühchristlicher Kunst für die Geschichte der Kirche . . . . .   | 145 |
| GUSTAV KÜHNEL, Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit in der Judäischen Wüste . . . . .   | 163 |
| ERWIN GATZ, Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil im Bistum Breslau . . . . .  | 189 |
| EGON JOHANNES GREIPL, Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und seine Bedeutung für die Forschung . . . . .           | 255 |

### REZENSIONEN

|   |     |
|---|-----|
| MARIA BONFIOLI, Tre arcate protobizantine a Lison di Portogruaro (Friedrich Wilhelm Deichmann) . . . . .                            | 109 |
| Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Victor Saxer) . . . . .  | 110 |
| La Chiesa di S. Lorenzo in Aosta (Victor Saxer) . . . . .   | 112 |
| GIUSEPPE CUSCITO, La basilica paleocristiana di Iesolo (Victor Saxer) . . . . .   | 113 |
| NOËL DUVAL u. a., Recherches archéologiques à Haïdra (Victor Saxer) . . . . .   | 114 |
| YVETTE DUVAL, Loca sanctorum Africae (Victor Saxer) . . . . .   | 115 |
| JOS JANSSENS, Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII (Victor Saxer) . . . . .                      | 118 |
| DANILO MAZZOLENI, I reperti epigrafici (Victor Saxer) . . . . .   | 119 |
| Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores . . . (Victor Saxer) . . . . .                                    | 120 |
| JAN VAES, Alcune considerazioni archeologiche sulla cristianizzazione di edifici antichi a Romae (Victor Saxer) . . . . .           | 122 |
| FRANCESCO TOLOTTI, Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano. Questione ancora aperta (Victor Saxer) . . . . . | 123 |

|   |     |
|---|-----|
| CECIL L. STRIKER, The Myrelaion (Bodrum Camii) in Istanbul<br>(Victor Saxer) . . . . .  | 126 |
| EDWIN M. YAMAUCHI, The Archeology of New Testament cities<br>in Western Asia Minor (Victor Saxer) . . . . .   | 126 |
| F. GUIDOBALDI und A. GUIGLIA GUIDOBALDI, Pavimenti mar-<br>morei di Roma dal IV al IX secolo (Victor Saxer) . . . . .   | 127 |
| Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum (Victor Saxer) . . . .  | 129 |
| Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Rougga<br>(Victor Saxer) . . . . .   | 130 |
| PIERRE BLET, Histoire de la Représentation Diplomatique du Saint<br>Siège des origines à l'aube du XIX <sup>e</sup> siècle (Heribert Franz<br>Köck) . . . . . | 131 |
| BURKHARD ROBERG, Nuntius Ottavio Mirto Frangipani<br>1594 Januar – 1595 August (Pierre Louis Surchat) . . . . .   | 132 |
| PIERRE LOUIS SURCHAT, Die Nuntiatur von Ranuccio Scotti in<br>Luzern 1630–1639 (Klaus Jaitner) . . . . .  | 133 |
| KLAUS SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (Erwin Gatz) . . . .   | 135 |
| KARL HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation<br>(Erwin Gatz) . . . . .   | 137 |
| PETER WALTER, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer<br>Erfahrung auf dem I. Vatikanum (Karl-Heinz Menke) . . . . .                                     | 138 |
| JÜRGEN ARETZ – RUDOLF MORSEY – ANTON RAUSCHER<br>(Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern (Erwin Gatz) . . . . .  | 142 |
| ALFONS M. FAUSONE, Die Taufe in der frühchristlichen Sepul-<br>kralkunst (Wolfgang Wischmeyer) . . . . .  | 263 |
| RENATE PILLINGER, Studien zu römischen Zwischengoldgläsern 1.<br>Geschichte der Technik und Das Problem der Authentizität<br>(Victor H. Elbern) . . . . .     | 267 |
| FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Rom, Ravenna, Kon-<br>stantinopel, Naher Osten (Peter Stockmeier) . . . . .  | 269 |
| AIME GEORGES MARTIMORT, Les diaconesses (Helmut Moll) . . . .   | 272 |
| JEFFREY RICHARDS, Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit<br>(Helmut Moll) . . . . .  | 276 |
| CATHERINE BOSSHART-PFLUGER, Das Basler Domkapitel von<br>seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation<br>(Erwin Gatz) . . . . .                  | 277 |
| CHRISTOPH WEBER, Liberaler Katholizismus (Erwin Gatz) . . . .   | 278 |
| GEORG SCHOELEN, Bibliographisch-historisches Handbuch des<br>Volksvereins für das katholische Deutschland (Erwin Gatz) . . . .                                | 280 |
| ULRICH VON HEHL – HEINZ HÜRTEIN (Hrsg.), Der Katholi-<br>zismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1980 (Erwin<br>Gatz) . . . . .                         | 280 |
| Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945 (Win-<br>fried Becker) . . . . .  | 281 |

# Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika

Von VICTOR SAXER

Über die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika unterrichten uns drei frühchristliche Schriftsteller: Tertullian, Cyprian und Augustinus, an die man gleichaltrige Märtyrertexte aus und nach der Verfolgungszeit reihen kann. Mit Afrika verstehen wir in diesem Zusammenhang die römischen Provinzen Africa Proconsularis, Numidia und Mauretania. Sie erstreckten sich von Tripolis in Libyen bis nach Tanger am atlantischen Ozean und damit auf die heutigen Länder Tunesien, Algerien und Marokko. Unser Untersuchungszeitraum umfaßt die Jahre von ca. 180 bis 430 n. Chr.

Man könnte natürlich auch einen anderen Weg als den über das Studium der literarischen Quellen wählen und sich auf die zahlreichen Denkmäler und Inschriften Nordafrikas stützen<sup>1</sup>. Ich möchte jedoch die Anfänge des Märtyrerkultes aufgrund der literarischen Überlieferung schildern, dabei freilich auch die Monumente und die Inschriften beachten. Da es im Rahmen eines Vortrages unmöglich ist, alle Einzelheiten der Kultgeschichte zu behandeln, verweise ich auf meine einschlägigen Veröffentlichungen<sup>2</sup>. Trotz der gebotenen Kürze ist es dennoch unerlässlich, die Anfänge der Märtyrerverehrung, wie sie uns in den afrikanischen Texten begegnet, um des besseren Verständnisses willen in den historischen Kontext zu stellen.

Zuerst sollen die Stimmen der drei zu Anfang schon genannten afrikanischen Kirchenväter und die zeitgenössischen hagiographischen Texte über den lokalen Märtyrerkult gehört werden. Danach wollen wir die afrikanischen Erscheinungsformen dieses Kultes mit anderen, besonders aus Kleinasien und Rom stammenden, die aber ebenfalls hauptsächlich von literarischer Art sind, in Verbindung bringen. Auf diese Weise werden wir dann besser verstehen, wie der Märtyrerkult aus dem Totenkult herausgewachsen ist, inwiefern er sich von ihm unterschieden hat und welche Beziehungen auch zu dem Kult Gottes und Christi bestanden haben.

## I

Welche Aussagen bieten uns die Texte über den in Afrika üblichen Märtyrerkult? Es ist ein hagiographischer Text, die *Acta mm. Scillitanorum*, der uns die erste Auskunft darüber gibt. Die Akten betreffen nämlich eine Märtyrergemeinschaft, die aus dem bis heute noch nicht identifizierten Ort Scilli stammte und die am 17. 8. 180 in Karthago hingerichtet wurde. Der

erhaltene Bericht über ihren Prozeß und die Hinrichtung muß bald danach abgefaßt worden sein, denn schon Cyprian scheint ihn gekannt zu haben. Auch war er wohl von Anfang an für den liturgischen Gebrauch bestimmt, was einige Verkürzungen am prokonsularischen Protokoll und besonders verschiedene Anpassungen an die Verlesung während des Kultes vermuten lassen. Deswegen muß man diesen Text als das älteste uns erhaltene gebliebene Zeugnis eines Märtyrerkultes in Afrika ansehen<sup>3</sup>.

Als zweiten Zeugen nennen wir Tertullian. Aus seinen Schriften entnehmen wir zum ersten Mal eine Art Theologie des Martyriums; zwar nicht eine systematische Theologie, wohl aber gelegentliche Äußerungen über das Martyrium. Dieses Wort hat nämlich bei Tertullian noch den etymologischen Sinn von ‚Zeugnis‘. Er gebraucht es sowohl bei denjenigen Christen, die schon ihr Zeugnis mit dem vergossenen Blut besiegelt, als auch bei den anderen, die soeben die ersten Schritte ihres Glaubensbekenntnisses getan haben. Deswegen richtet er einen seiner ersten Traktate, *Ad martyras*, an die ihres Glaubens wegen eingekerkerten Christen und betitelt sie mit dem schönen Namen *martyres designati*, d. h. gleich wie die neuerwählten Konsuln dem Konsulat, so sind auch die gefangenen Christen dem Martyrium bestimmt. An anderer Stelle handelt es sich um vollendete, schon der kirchlichen Verehrung würdige Märtyrer, wenn sie „siegreich“, „gekrönt“, „mit dem Palmzweig in der Hand“ dargestellt werden. Es ist anscheinend ein Text aus der Johannesoffenbarung, Kap. 6, Vers 9–11, den Tertullian zur theologischen Überlegung sehr oft herangezogen hat<sup>4</sup>. Mit diesem biblischen Zitat von „den unter dem Altar geborgenen Seelen der um des Wortes Gottes willen Umgebrachten“ begründet er die Behauptung, daß die Seele des Märtyrers den sofortigen Eingang in das Himmelreich verdient und des ewigen Glückes teilhaftig ist, noch bevor seinem Leichnam die körperliche Auferstehung zuteil wird.

Inwieweit diese Gewißheit die Praxis des Märtyrerkultes in der Kirche von Karthago bestimmt hat, ergibt sich zuerst aus der Liste der von Tertullian genannten Märtyrer. Zu ihnen zählte er einige aus dem Neuen Testament, Petrus, Paulus, Jakobus, Johannes, die Apostel und Antipas; dann den römischen Justinus, *philosophus et martyr*, über den er möglicherweise durch den, dem Papst Zephyrinus zugeschriebenen, *Adversus omnes haereses*<sup>5</sup> unterrichtet wurde; und schließlich die Afrikaner Mavilius aus Hadrumetum, Rutilius und Pristinus, die nicht näher bestimmbar sind, und die berühmte Perpetua, über die er uns die erste, um die Jahre 208–211 datierbare und wahrscheinlich von der *Passio Perpetuae* selbst abhängige Nachricht gibt.

Man hat früher Tertullian selbst als den Verfasser dieser *Passio*, oder mindestens eines Teiles davon, angesehen<sup>6</sup>. Diese Ansicht besteht aber nicht mehr, seitdem Prof. Ake Fridh aus stilistischen Gründen bewiesen hat, daß die Visionen der Perpetua und des Saturus tatsächlich aus der Hand der Märtyrer selbst stammen, und auch die Einführung, der Schluß



und der Bericht des Martyriums von einer dritten Hand herrühren, die nicht die Tertullians sein kann. Denn seine Schreibart und besonders seine Handhabung der Satzklauseln ist ganz verschieden von der der Passio<sup>7</sup>. Diese liefert uns schließlich einen wertvollen Hinweis über ihren liturgischen Gebrauch in den Kultversammlungen der karthagischen Gemeinde. Im Einführungs- und im Schlußteil vergleicht nämlich der Kompilator die Märtyrerakten mit dem *instrumentum ecclesiae*, d. h. mit den kanonischen Schriften, und behauptet, daß sie gleich ihnen öffentlich „zur Ehre Gottes und Erbauung der Kirche verlesen“ werden. Aus diesen Tatsachen darf man wahrscheinlich schließen, daß man im christlichen Kult den Märtyrern, im Vergleich zu den anderen Toten, schon einen besseren Platz einzuräumen angefangen hat.

Aber wir stehen gerade erst bei den Anfängen dieser Bevorteilung der Märtyrer. Das merkt man auch aus den Aussagen Cyprians über ihren Kult. Er nennt ihn eine *cura propensior* (Ep. 12,1) und gibt mit dem Komparativ dessen gesteigerten Charakter im Vergleich zu dem der gemeinen Toten an. In der Tat empfiehlt er seinem Klerus während der Decischen Verfolgung den Todestag der karthagischen Märtyrer zu vermerken, damit künftighin ihre liturgische Kommemoration am rechten Tag möglich sei und man zu ihrem Andenken das eucharistische Opfer darbringen könne (Ebd. 2). Daß dies seit längerer Zeit schon in Karthago so gehalten wurde, erfahren wir aus einem anderen Brief Cyprians, in dem er seiner Gemeinde die Beförderung des jungen Konfessor Celerinus zum Lektorenamt mitteilte (Ep. 39). Er sagte vom neuen Lektor, er habe in seiner eigenen Familie Aufmunterung zur Konfession des Glaubens gefunden, da seine Großmutter Celerina und seine Onkel Laurentinus und Egnatius vor vielen Jahren das Martyrium erlitten hätten. Dies wird wohl in der Zeit des Septimius Severus (193–211) geschehen sein. Von diesen Märtyrern sagt er, ihr Todestag würde jährlich gefeiert und bei dieser Gelegenheit das hl. Meßopfer dargebracht.

Eine Eigentümlichkeit des zitierten Passus muß hervorgehoben werden. Cyprian behauptet nämlich von den Märtyrern das gleiche, was er auch von den gemeinen Toten sagt. Er berichtet, daß man das eucharistische Opfer für beide Kategorien, *pro eis*, auf gleiche Weise darbringe. Wenn ich den Ausdruck richtig verstehe, so bedeutet er, daß das hl. Meßopfer in beiden Fällen einen propitiatorischen Effekt bezwecke und als Fürbitte angesehen werde: nicht Fürbitte der Märtyrer für die Überlebenden, wie es später sehr deutlich von Augustinus erklärt wird, wohl aber Fürbitte der Kirche für die Märtyrer selbst, wie für die anderen Toten. Wie kann man nun diese sonderbare Aussage in Einklang bringen mit der Gewißheit, die früher Tertullian ausdrückte, als er die Märtyrerseelen schon im Himmel erblickte, wo sie der kirchlichen Fürbitte nicht mehr bedürfen? Ich meine, den Gegensatz folgendermaßen erklären zu können. Daß durch seinen Tod der Märtyrer auch der Auferstehung Christi seelischerweise sofort teilhaftig wird und mit

ihm sozusagen die Osterfreude teilt, klingt auch aus den Akten des Martyriums Cyprians, sowie aus der *Vita Cypriani*, die man seinem Diakon Pontius zuschreibt, sodaß uns diese Texte den Glauben der karthagischen Christen aus dem 3. Jh. kundtun. Mit dem liturgischen Gebrauch, an den Cyprians Briefe anspielen, steht es anders: sie folgen nicht dem Druck der sich entwickelnden neuen Tendenzen, sie bleiben den hergekommenen Gepflogenheiten und traditionellen Ausdrucksformen und -formeln der älteren Zeit treu, sodaß wir es hier, wenn *für* die Märtyrer ebenso wie *für* die anderen Toten gebetet wird, mit archaischem Gebetsgut zu tun haben, das sehr wohl bis in die älteste Zeit des soeben geborenen Christentums zurückreichen kann. Das Fortleben veralteter und überholter liturgischer Formen und Formeln kann man in allen Zeiten der kirchlichen Entwicklung feststellen. Eine solche scheint mir auch das Gebet *pro martyribus* in Karthago im 3. Jh. gewesen zu sein.

Hier muß einiges kurz über Märtyrertexte gesagt werden, die aus Anlaß der Valerianischen Verfolgung verfaßt wurden. In erster Linie stehen hier die Akten des Martyriums des hl. Cyprian († 14. 9. 258). Sie bestehen aus mehreren, später zusammengeführten Teilen, die ursprünglich getrennt vorlagen. Das weiß man bestimmt vom Protokoll des Verhörs, nach dem der Bischof von Karthago vom Prokonsul Aspasius Paternus zur Verbanung in Curubis verurteilt wurde (30. 8. 257). Eine Abschrift davon wurde schon im Winter 257–258 in Afrika verbreitet (Cypr. Ep. 77, ii, l). Dasselbe wird auch mit dem Protokoll des zweiten Verhörs, nach dessen Abschluß er zur Enthauptung verurteilt wurde, geschehen sein. Diese beiden Texte wurden dann mit einem Zwischentext verbunden, und in dieser Form hat Augustinus die Cypriansakten gekannt und kommentiert. Wann der Bericht über die Enthauptung und Bestattung hinzugefügt wurde, läßt sich schwerer bestimmen; es geschah aber sicher schon in frühchristlicher Zeit. Daß auch diese Akten in den liturgischen Versammlungen verlesen wurden, lehrt uns Augustinus selbst<sup>8</sup>.

In derselben Verfolgung starben noch andere Märtyrer, deren Liste ich zusammengestellt habe<sup>9</sup>. Jedoch sind uns nur zwei Passionen erhalten geblieben, die sich einerseits an die literarische Überlieferung der *Passio Perpetuae* anlehnen, andererseits geistig unter dem tiefen Einfluß von Cyprians Beispiel und Wirken stehen. Das sind die *Passio Mariani, Iacobi et sociorum*, und die *Passio Montani, Lucii et sociorum*, die ersten von Lambesis, die zweiten von Karthago.

Ein anderes hagiographisches Dokument muß kurz nach 295 entstanden sein. Es ist die *Passio Maximiliani tironis Thevestensis*. Der Text gibt uns für die Frühzeit des Märtyrerkultes den ersten Hinweis über die Gepflogenheit der Christen, sich selbst in der Nähe eines Märtyrergabes beisetzen zu lassen. Dieser junge Mann, nämlich Maximilian von Tebessa, wurde wegen Weigerung des Militärdienstes zum Tod verurteilt und sofort hingerichtet. Eine fromme Christin namens Pompeiana erhielt vom Pro-

konsul Kassius Dio die Erlaubnis, den Leichnam nach Karthago zu transportieren und ließ ihn „beim Grabe Cyprians, am Hang des Hügels, in der Nähe des Palastes“ beisetzen. Sie selbst starb dreizehn Tage später und wurde am gleichen Ort bestattet. Mit dieser Urkunde besitzen wir das älteste, bis heute datierbare Zeugnis einer Beisetzung *ad sanctos*<sup>10</sup>, von der uns die Nachzeit so viele Beispiele gibt, und über die Augustinus einen eigenen Traktat, *De cura pro mortuis gerenda*, geschrieben hat.

Mit Augustinus, den ich soeben genannt habe, komme ich zum dritten Zeugen über den nordafrikanischen Märtyrerkult. Sein Zeugnis ist ein viel komplexeres als das seiner Vorgänger. In ihm habe ich in meinem Buch über Tote, Märtyrer und Reliquien methodologisch drei Grundaspekte unterschieden, die sich aber in der Wirklichkeit vermengten und von denen ich hier nur einige bezeichnende Merkmale hervorheben will. Sie lassen sich unter folgenden Stichwörtern zusammenfassen: *Memoria*, *Convivia*, *Anniversarium* und *Mensa*.

Augustinus kennt die *Memoria* von ungefähr acht Märtyrern. Unter diesem Wort versteht er ein zum Gedächtnis eines Märtyrers erbautes Denkmal, d. h. sowohl eine Basilika von der Größe der konstantinischen Petrusbasilika in Rom, als auch eine einfache Totenkapelle, wie die zu Ehren jener acht und der zwanzig Märtyrer seiner Bischofsstadt Hippo Regius. Sie unterscheiden sich am Anfang nicht von den anderen Memorien, die irgendein Christ oder Heide über dem Grab seiner eigenen verstorbenen Familienangehörigen errichten lassen konnte. Von den Prunkgräbern aus frühchristlicher Zeit sind uns verschiedene erhalten. Es genügt ein einziges zu nennen, das man in Rom noch heute besucht, nämlich das der Tochter Konstantins, Konstantina genannt, die dann später zur hl. Costanza umgetauft wurde.

In und bei solchen Memorien wurden Totenmähler gehalten, die man *convivia* nannte. Augustinus hat sie, ihrer Ausschweifungen wegen, energisch getadelt und im Tadel nicht nachgelassen, bevor er den Brauch und die mit ihm verbundenen Mißbräuche aus dem Märtyrerkult seiner Stadt und, durch das Eingreifen seines Freundes und Kollegen Aurelius, auch in Karthago ausgerottet hatte. Der Brauch nahm verschiedene Formen an. Augustinus Mutter Monika begnügte sich z. B. damit, einige Weintropfen und etwas Brei beim Grab vorzukosten, *praegustare*, und dann auf das Grab, zur Nahrung des Verstorbenen, auszugießen, *largire* (Aug. Conf. 6,2). Andere hingegen setzten sich zu Tisch und aßen und tranken ein wirkliches Mahl. Paulinus von Nola berichtet uns in einem Brief (Ep. 13,11) von einem Essen, das der Aristokrat Pammachius im Jahr 397 zum Andenken an seine Frau, die wahrscheinlich in nächster Nähe begraben lag, für 1500 Personen in der Vatikanischen Basilika veranstalten ließ. In gewissen Fällen wurde bis in die späte Nacht hinein gepreßt und gezecht. So kann man verstehen, daß der im Grunde harmlose Brauch von allerhand Ausschweifungen überwuchert wurde. Daß diese Sitten allgemein

und tief eingebürgert waren, erfahren wir ja schon von den römischen Dichtern, und daß die Afrikaner sich besonders gern und oft betranken, darüber belehrt uns Apuleius von Madaura. Daß sich aber die Unsitte auch im Märtyrerkult Eingang verschafft hatte, das war der Skandal, gegen den sich Augustinus auflehnte.

Solche Gelage zu Ehren der Märtyrer wurden gewöhnlich anlässlich ihres Jahrestages gehalten. Diesen Tag nennt Augustinus *dies anniversarius* oder *natalis*, aber auch einfach *natalis* und *natale*, sowie *solemnitas*, wenn er seinen festlichen Charakter hervorheben will. Eine schöne Erklärung des Sinnes dieser Wörter hat der Bischof von Hippo Regius in einer Predigt gegeben, die er am Fest des hl. Stephanus an einem 26. Dezember hielt: dem Geburtstag des Herrn, der am Tag zuvor gefeiert worden war, setzte er den des Knechtes entgegen und erklärte so den neuen Inhalt des Ausdruckes, auf das Märtyrerfest angewandt. Man zelebrierte nämlich den Jahrestag der Geburt des Märtyrers zum ewigen Leben (Aug. Serm. 314, 1).

Es bleibt noch übrig, etwas länger über die *Mensa* zu sprechen. Dieses Wort bezeichnet in erster Linie den Tisch, an dem die Totenmäher gehalten wurden. Man ist in letzter Zeit auf eine merkwürdige Einrichtung der antiken Gräber, auch christlicher Gräber, in Nordafrika und anderswo, aufmerksam geworden. Über dem Grab, das tief unten im Boden liegt, kann sich ein massiver Block (Tondo) erheben, dessen Oberfläche flach wie eine Tischplatte ist. Manchmal liegt darüber eine Steinplatte eingemauert. In anderen Fällen ist die Oberfläche nur mit einer stuckierten oder mosaikverzierten Decke überzogen. Diese Platte kann dann wiederum verschiedene Formen aufweisen, viereckig oder abgerundet, meistens aber sigmaförmig sein, d. h. halbrund wie das Majuskel-Sigma oder wie der Majuskel Buchstabe C. Einige dieser Platten tragen einen gemeißelten Schmuck, auf anderen ist er in mosaizierter Form. Auf diesem kann man Teller, Messer, Gabeln, Becher, Fische, Muscheln und andere Meerestiere sehen. So wird unmißverständlich die Benutzung der *Mensa* angedeutet. In Tipasa fand man vor wenigen Jahren im Westfriedhof von Matares eine *Mensa* mit der Inschrift: *In Christo Deo / pax et concordia sit / convivio nostro*, „In Christo Gott sei Friede und Eintracht unserem Mahl“. Um den Tisch herum waren Liegeplätze eingerichtet, auf denen sich die Gäste über Kissen und Decken nach antiker Sitte ausstrecken konnten. Schließlich umgab den Tisch an dessen Rand eine Wasserrinne, deren Abfluß in den Boden sickerte<sup>11</sup>. Ähnliche Einrichtungen gab es auch anderswo in Afrika. Henri-Irénée Marrou lenkte die Aufmerksamkeit der Forscher auf einen Sarkophag in Timgad, in dessen Deckel sich eine kleine Öffnung befand und in der Öffnung ein Metallsieb eingefaßt war. Loch und Sieb öffneten sich gerade über dem Mund des Toten, der noch im Sarkophag lag<sup>12</sup>.

An diesem Punkt der Beschreibung der archäologischen Befunde angelangt, will ich mich wieder den Texten des hl. Augustinus zuwenden: Zunächst mit einem Auszug aus einer Predigt über den reichen Prasser der

Lukasparabel, in der auf treffliche Weise an die eben beschriebene Einrichtung der Gräber angespielt wird. Hören wir Augustinus zu, wenn er vor uns die Verwandten des Verstorbenen wachruft. Er sagt: „Sie bringen Wein und Brot auf sein Grab und rufen seinen Namen an. Denke doch, wievielmals später der Name dieses Reichen angerufen worden ist, als sich die Menschen in seinem Denkmal betrunken haben. Und dennoch ist kein einziger Tropfen ihres Weines bis auf seine brennende Zunge geflossen“ (En. Ps. 48, Sermon 1, 15). Diese Sitte wurde auch an Märtyrergräbern befolgt. Deswegen möchte ich nur kurz erklären, auf welche Weise die Mensa verchristlicht wurde, als die Sitte der Totenmähler von Augustinus abgeschafft worden ist.

In seinen Predigten zu Ehren des hl. Cyprian von Karthago ist häufig die Rede von einer *mensa Cypriani*. Ich zähle zwölf Predigten, die *ad mensam Cypriani* gehalten wurden, und fünf andere, in denen von derselben gesprochen wurde, und alle wurden am Vorabend oder am Festtag selbst bei verschiedenen Gelegenheiten von Augustinus gehalten. Wenn er von dieser Mensa spricht, so handelt es sich zuerst um den Ort, an dem der hl. Märtyrer hingerichtet und später an seinem Jahrestag die hl. Messe gefeiert wurde. Anfangs war es wahrscheinlich dieselbe Einrichtung, an der man, wie auf anderen Gräbern, zu seinen Ehren das Totenmahl hielt. Sie wurde dann später, dank des Eingreifens Augustinus, in einen Altar, an dem das eucharistische Opfer dargebracht wurde, umgewandelt. Hier sieht man, woher der Brauch kam, Reliquien der Märtyrer in den eucharistischen Altar zu legen, und allgemeiner betrachtet, wie man vorging, um heidnische Sitten und deren monumentale Einrichtungen zu verchristlichen.

## II

Im zweiten Teil meines Vortrags will ich die Zusammenhänge des afrikanischen Märtyrerkultes mit dem der anderen Regionen darlegen. Um das jedoch besser tun zu können, ist es gut, wenn ich die bis jetzt gewonnenen Ergebnisse kurz zusammenfasse.

Der Märtyrerkult ist aus dem Totenkult gewachsen und ist ein Beispiel der thematischen, geographischen und genetischen Kontinuität von kulturellen Formen. Der eine Kult hat des anderen Formen, Gebräuche, Denkmäler usw. einfach übernommen und beibehalten. Das heißt aber auch, daß der Kult der Märtyrer sich von dem der Toten nicht wesentlich unterscheidet. Deswegen haben gleichfalls in dem einen Eigentümlichkeiten des anderen überlebt: so nicht nur das Fürbittgebet für die Märtyrer bis zur Zeit Cyprians, sondern auch die Totenmähler zu ihren Ehren bis zu der des Augustinus. Und schließlich hat sich ein spezifisch christlicher Märtyrerkult nur allmählich aus den bestehenden Gepflogenheiten und eine christliche Märtyrertheologie nur mit einer gewissen Abstandszeit aus den vorhergehenden

Vorstellungen herausgeschält. Einen ähnlichen Prozeß kann man ja auch bei der Entwicklung der christlichen Kunst feststellen, weil beide, Kunst und Kult, letzten Endes aus alten Formen und Gedanken erwachsen, einer neuen christlichen Mentalität Ausdruck gaben.

Ich möchte nur auf ein Beispiel dieser Kontinuität hinweisen. In Tipasa, wo der Matares-Friedhof in der westlichen Vorstadt vor einigen Jahren in einer Rettungsausgrabung zum Vorschein kam, und wo näher bei der Stadt, schon längere Zeit die Alexander-Basilika mit ihrer Friedhofszone bekannt war, sowie auch in der östlichen Vorstadt, wo sich das Grab und die Basilika der hl. Märtyrerin Salsa befinden, liegen die christlichen Totenanlagen in cömeterialen Zonen, die nicht erst römisch, sondern vorher schon punisch waren. So darf man behaupten, daß hier über tausend Jahre lang ununterbrochen Tote begraben und verehrt wurden. Ja noch mehr. Am Grab der hl. Salsa kamen noch bis in die jüngste Zeit (das hat mir dort im Jahr 1975 der einheimische Führer gesagt) selbst die muselmanischen Frauen zur Wallfahrt am Tag ihres Festes. Hier handelt es sich um eine mehr als tausendjährige Tradition, die aber christlichen Ursprungs ist. Deshalb glaube ich, daß der afrikanische Märtyrerkult zuerst aus afrikanischen Wurzeln gewachsen ist.

Doch sind die afrikanischen Wurzeln nicht die einzigen. Wenn die Kontinuität im afrikanischen Märtyrerkult mit den afrikanischen Bedingungen in Verbindung zu stehen scheint, woher kommen dann die Neuerungen in diesem Kult? In einem soeben erschienenen Artikel über das Polykarpmartyrium<sup>13</sup> habe ich gewisse Beziehungen hervorgehoben, die – meiner Ansicht nach – zwischen dem asiatischen und dem afrikanischen Märtyrerkult bestanden haben. Tertullian ist der erste westliche Kirchenvater, der vom christlichen Jahrestag der Toten spricht. Er nennt ihn mit einem Hapax seiner eigenen Sprache, *natalicium*, oder anderen Ausdrücken der Gemeinsprache, *dies annuus* oder *dies natalis*. Mit diesen Worten will er immer *den* Tag bezeichnen, der im Polykarpmartyrium ἡ ἡμέρα γενέθλιος (Kap. 18, 3) genannt wird. Mit 30 Jahren Differenz sind das Polykarpmartyrium und Tertullian die ersten, die vom Totenjahrestag im christlichen Sinne sprechen. Zu dieser ersten kommt noch eine zweite Tatsache. Im Prolog und im Epilog der *Passio Perpetuae*, insbesondere durch die Gleichsetzung des Martyriums mit der Prophetie als Charismen des Geistes, werden Gedanken ausgedrückt, die dem Montanismus sehr nahe stehen. So stellt sich die Frage, welche Beziehungen in dieser Hinsicht zwischen dem Polykarpmartyrium und der karthagischen Literatur um die Wende des 2.–3. Jh's bestanden haben. Dazu kommen noch allgemeinere Feststellungen. Zuerst weiß derselbe Tertullian von dem apostolischen Ursprung des Episkopats von Polykarp (Praescr. haer. 32,2). Zudem ist in der gleichen Zeit oder ein wenig später der Montanismus von Kleinasien nach Karthago gekommen. Es ist nicht auszumachen, ob dies über Rom oder direkt geschah, da die Asiaten möglicherweise bei ihren Romreisen in Karthago zwi-

schenlandeten. Schließlich wissen wir, daß nicht nur Tertullian seine ersten Schriften zuerst griechisch verfaßt hatte, sondern daß man auch im Volk von Karthago selbst noch griechisch sprach: nach der *Passio Perpetuae* redet doch Perpetua ihren Bischof in dieser Sprache an; desgleichen wird auch Satorius seine Vision in derselben Sprache niedergeschrieben haben. So darf es nicht verwundern, wenn zwischen Kleinasien und Nordafrika kulturelle und kultische Beziehungen möglich waren und auch tatsächlich existiert haben, die noch in der Zeit Cyprians, mit dem an ihn gerichteten Brief des Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, bezeugt sind. Diese allgemeinen Feststellungen beleuchten auch besser die Hypothese, nach welcher der afrikanische Märtyrerkult in seinen christlichen Ausdrucksformen vom asiatischen abhinge.

Wie steht es jetzt, immer vom selben Standpunkt her gesehen, mit den Beziehungen zwischen Karthago und Rom? Vom römischen Märtyrerkult im 2. Jahrhundert weiß man sehr wenig. Literarische Zeugnisse davon gibt es so gut wie keine. Die einzige Ausnahme scheint die Nachricht über den Streit um die Apostelgräber in Kleinasien und Rom zu sein, die uns dank Eusebius übermittelt worden ist<sup>14</sup>. Hagiographische Zeugnisse davon gibt es freilich nicht. Die ältesten *Acta Petri* sind nicht römischen Ursprungs, ebensowenig die der römischen Märtyrer Justinus und Apollonius in den uns erhaltenen Fassungen. Was andererseits der *Liber pontificalis* von den Märtyrer-Päpsten oder von den *notarii regionarii* der ersten Jahrhunderte zu erzählen weiß, ist mehr oder weniger Sakristanklatsch aus dem 4. bis 6. Jh. oder eine anachronistische Zurückdatierung von christlichen Institutionen aus späteren Jahrhunderten in die christliche Frühzeit. So darf man wahrscheinlich behaupten, daß es in Rom im 2. Jh. keine hagiographische Literatur gegeben hat. Das will jedoch nicht heißen, daß die römischen Christen dieser Zeit keine einheimischen Märtyrer verehrt hätten. Das Gegenteil beweist ja die Tatsache der Apostel-Tropaia, von denen um das Jahr 200 der Priester Gaius sprach und von denen das des hl. Petrus unter der Vatikan-Basilika ans Licht gebracht worden ist<sup>15</sup>. So darf man doch in Rom in beschränktem Maße von den Anfängen des Märtyrerkultes sprechen.

Dies wird sich noch eine zeitlang so verhalten haben. Im 3. Jh. scheint nämlich in dieser Hinsicht Karthago Rom voranzugehen. Man kann es aus dem Briefwechsel ersehen, den es im Jahr 250 zwischen den beiden Kirchen gab. Im Namen des römischen Klerus (seit dem 20. Januar hatte die römische Kirche, mit Fabians Tod, keinen Bischof mehr) wird an Cyprian ein Brief geschrieben, die Ep. 8, in der kein Unterschied in der Betreuung der Verstorbenen, seien es Märtyrer oder nicht, gemacht wird. In der Antwort Cyprians hingegen, Ep. 12, ist die der Märtyrer *cura propensior* genannt und von der der gemeinen Toten hervorgehoben. Ich komme auf diesen Passus nun deshalb zurück, weil ich in ihm festzustellen meine, daß die karthagische Kirche einen Vorsprung gegenüber der römischen hat, was den

Martyrerkult betrifft. Jedoch muß für Rom das Beispiel Karthagos anspornend gewesen sein, denn um die Mitte des 3. Jh's hat man anscheinend angefangen, ein Register der lokalen Märtyrer anzufertigen, wie es in Karthago schon seit längerer Zeit Brauch war. Das römische Register ist uns in einer späteren Form, in der *Depositio martyrum* von 354, erhalten geblieben.

So würde ich die Entwicklungslinie des christlichen Märtyrerkultes folgendermaßen darlegen: Der Märtyrerkult erscheint zum ersten Mal, schon geformt und ausgewachsen, in der kleinasiatischen Stadt Smyrna; von dort wandert er 30 Jahre später nach Karthago, und von da nach einer weiteren fünfzigjährigen Zeitspanne nach Rom. Natürlich darf man diese Linie nicht mit einem groben Strich zeichnen, als drücke sie eine absolute Gewißheit aus. Sie bedeutet vielmehr nur den heute am besten feststellbaren Weg, den dieser Kult allem Anschein nach gegangen ist.

Es sei mir erlaubt, als Schlußwort einen Passus aus dem Polykarpmartirium zu zitieren, der uns Aufschluß über das Wesen des Märtyrerkultes im Vergleich zum Gotteskult gibt. Dort liest man nämlich als Antwort auf die Machenschaften der Juden, die durch die Verbrennung des Leichnams den Kult des Polykarp zu verhindern glaubten, folgendes:

Die Juden wissen nicht, daß wir weder Christus, der für unser aller Heil gelitten hat, aufgeben, noch einen anderen anbeten können. In der Tat, Ihn beten wir an, weil er Gottes Sohn ist. Die Märtyrer aber lieben wir als Schüler und Nachahmer des Herrn. Das ist nur recht wegen der unvergleichbaren Ergebenheit, mit der sie ihrem König und Meister angehangen haben. Auch wir können ihnen Gesellen und Mitschüler werden (Mart. Polyc. 18, 2–3).

Mit diesen Worten wird der Märtyrerkult nicht nur vom Kult Christi unterschieden und ihm untergeordnet, sondern auch begründet. Es ist merkwürdig, daß sein Begriff in derselben Zeit bestimmt wurde, in der der Brauch selbständig ins Leben trat. So haben die Afrikaner von den Asiaten Brauch und Glaube zugleich übernommen, um sie später, durch die Lehre des hl. Augustinus, der Nachwelt zu übertragen.

<sup>1</sup> Dieses Vorhaben hat ein vor einem Jahr erschienenenes Buch verfolgt: *Y. Duval*, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, (= Collection de l'Ecole française de Rome 58) (Rom, 1982).

<sup>2</sup> *Saints anciens d'Afrique du Nord* (Città del Vaticano 1979); und *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (= *Théologie historique* 55) (Paris 1980). Ich verweise ein für allemal auf diese Bücher für alle speziellen Hinweise auf die afrikanischen christlichen Autoren.

<sup>3</sup> Ich zitiere die Märtyrerakten in der klassischen Ausgabe von *R. Knopf* und *G. Krüger*, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 4. Aufl. von *G. Rubbach* (Tübingen 1965).

<sup>4</sup> Über dieses Thema verweise ich auf mein im Verlag Peter Lang erscheinendes Buch *über Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*.



- <sup>5</sup> J. Quasten, *Patrologia I* (Casale Monferrato 1980) 249–250, 515, 636.
- <sup>6</sup> A. Fridh, *Le problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité* (= *Studia graeca et latina Gothoburgensia* 26) (Göteborg 1968) 8–9.
- <sup>7</sup> Ebd. 45.
- <sup>8</sup> G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973) 184–193, 242–247.
- <sup>9</sup> *Saints anciens d'Afrique du Nord* (Anm. 2) 16–17; *Morts martyrs reliques* (Anm. 2) 315–321.
- <sup>10</sup> *Saints anciens d'Afrique du Nord* (Anm. 2) 124.
- <sup>11</sup> M. Bouchenaki, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa* (1968–1972) (= *Publications de la Bibliothèque Nationale, Histoire et Civilisations* 1) (Alger 1975) 40–45, *Abbild.* 129–132.
- <sup>12</sup> H. I. Marrou, „Survivances païennes dans les rites funéraires donatistes“, *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* 2 (= *Latomus*, 1949) 193–203; P. A. Fevrier, „Deux inscriptions funéraires de Tébessa et d'Henchir Touta“, in: *Riv AC* 49 (1968) 177–187.
- <sup>13</sup> „L'authenticité du „Martyre de Polycarpe“: bilan de 25 ans de critique“ (= *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité* 94) (Rom u. a. 1982) 979–1001, bes. 996–999.
- <sup>14</sup> Eusebius, *Kirchengeschichte* II, 25, 6–7, ed. E. Schwartz.
- <sup>15</sup> E. Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten* (Frankfurt 2 1974).

# Meißen – Bautzen – Dresden Drei Stationen der Geschichte des Bistums Dresden-Meißen\*

Von SIEGFRIED SEIFERT

*Reverendissimo Domino Gerardo Schaffran  
Episcopo Dresdensi-Misnensi dedicatum.*

Meißen, Bautzen und Dresden bezeichnen die drei Bistumssitze einer Diözese, die seit über 1000 Jahren besteht. Dabei nennt Meißen den Ort der Gründung und der Verwaltung dieses Bistums in den ersten sechs Jahrhunderten bis in die Zeit der Glaubensspaltung, Bautzen den Ort der Administration eines Restteiles dieser Diözese in nachreformatorischer Zeit und die Stätte der Wiedererrichtung des Bistums Meißen und Dresden die Stadt, in der die Diözese als Bistum Dresden-Meißen nunmehr ihren Sitz hat.

Im Jahre 968 wurde das Bistum mit dem Sitz in Meißen errichtet, nachdem König Heinrich I. (919–936) durch den Winterfeldzug 928/29 die Unterwerfung der Daleminzier und die Errichtung der Burg Meißen den Grund für die Eingliederung der Lande zwischen Mulde und Elbe ins Reich gelegt und Otto I. (936–973) schon kurz nach Regierungsantritt plante, in Meißen, Merseburg und Naumburg Bistümer zu gründen, die einem in Magdeburg zu errichtenden Erzbistum als Suffragane unterstellt sein sollten, wobei die drei Diözesen den größten Teil des von den Sorben bewohnten Gebietes zwischen Saale, Erzgebirge, Queis, Bober und der unteren Elbe umfaßten<sup>1</sup>. Am Weihnachtsfest 968 weihte der Magdeburger Erzbischof Adalbert (968–981), dem Meißen neben den ebenfalls neugegründeten Bistümern Merseburg und Naumburg als Suffraganbistum unterstellt wurde, den Benediktinermönch aus St. Emmeram in Regensburg und Meißner Burgkaplan Burchard (968–970) zum ersten Bischof von Meißen. Er steht am Anfang der Reihe Meißner Oberhirten, die ohne Unterbrechung bis zu Johann IX. von Haugwitz (1555–1579) in die Reformationszeit führt<sup>2</sup>.

Bereits die Lage der Bischofsresidenz neben der Burg der Markgrafen von Meißen dokumentiert Stärke und Schwäche der Kirche des Reiches von den ottonischen Kaisern gegebenen und von der Kirche angenommenen Struktur der Kirche des Mittelalters. Zunächst hatten die ersten Meißner Bischöfe, unter denen Bischof Eido (992–1015), der Gründer der Bautzner Kirche, hervorragt, einen schweren Stand. Erst seit der Wirksamkeit des heiligen Bischofs Benno (1066–1106), des Apostels der Sorben, und dem Einströmen deutscher Siedler kam es zu einer wirklichen Christianisierung des Landes. Es ist zu beachten, daß die sorbischen Wohngäue im 10. bis 12. Jahrhundert wie Inseln in dem weiten, unbewohnten Raume ange-

legt waren und die damals noch mit Wald bedeckten Gebirge erst im Zuge der deutschen Kolonisation des 12. und 13. Jahrhunderts gerodet, besiedelt und dadurch zum Gegenstand kirchlicher Organisation wurden. Im 13. Jahrhundert wurde die kirchliche Organisation des Bistums in Archidia-konate und Archipresbyterate abgeschlossen, wobei sich zeigt, daß man kirchlicherseits klare Vorstellungen vom Land und der Landschaft hatte, und man den Raum sinnvoll und zweckmäßig zu gliedern und zu ordnen verstand<sup>3</sup>. Neben den Pfarreien und Kirchspielen entstanden in dieser Zeit, die auch eine Entwicklung der Städte des Landes erlebte, zahlreiche Klö-ster und Stifte, so unter Bischof Bruno II. (1209–1228) das Bautzner Kolle-giatkapitel St. Petri. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts kann man über 1000 Pfarreien im Bistum zählen. Kirchenpolitische Streitigkeiten und erste An-sätze eines landesherrlichen Kirchenregimentes führten dazu, daß Papst Bonifaz IX. (1389–1404) das Bistum Meißen für exemt erklärte und unmit-telbar dem Hl. Stuhl unterstellte. Die Markgrafen von Meißen, nunmehr aus dem Hause Wettin, versuchten immer mehr, die Bischöfe, von den Kai-sern als Fürsten des Reiches erachtet, in ihre Botmäßigkeit zu bringen, als Landstände zu behandeln und selbst die Rolle eines erblichen Schutzfürsten des Bistums Meißen und der anderen im meißnischen Territorium gelege-nen Diözesen zu beanspruchen. Die Schwächung der kaiserlichen Macht durch die Kämpfe um die deutsche Kaiserkrone seit Ludwig dem Baier (1314–1347) förderte dieses landesherrliche Streben nach absoluter Macht in ihren Ländern auch auf kirchlichem Gebiet. Durch päpstliche Privilegien gelang es den Landesfürsten, bei Besetzung von Bischofsstühlen und Kano-nikaten maßgebend mitzuwirken. So entstand in vorreformatorischer Zeit ein landesherrliches Kirchenregiment<sup>4</sup>.

Papst Sixtus IV. (1471–1484) gewährte im Jahre 1476 den sächsischen Herzögen Ernst (1464–1486) und Albrecht (1464–1500) das Präsentations-recht für die Dignitäre und fünf Domherrenstellen des Meißner Domkapi-tels<sup>5</sup>. Im Jahre 1485 waren sämtliche Kanonikate und die Propsteien der Kollegiatkapitel zu Bautzen, Wurzen und Großenhain in der Hand der Landesherren<sup>6</sup>.

Die große Zäsur in der Geschichte des alten Bistums Meißen bildete je-doch die Zeit der Glaubensspaltung und Reformation. An dieser Stelle kann der Frage, wie sie möglich wurde, nicht nachgegangen werden. Es sind viele Ursachen genannt worden, mehr oder weniger überzeugend, aber die tiefste, die bewirkende Ursache der Reformation war Martin Lu-ther (1483–1546): der große Einzelne, durch den unbeschadet aller vorbe-reitenden Momente die Wirklichkeit der kirchlichen Revolution erst Mög-lichkeit wurde. Hinzu kam freilich noch etwas Äußeres: die Gunst der Stunde. Seit langem hatte die Zersetzung der alten Ordnungen des Geistes und des Lebens in der Zeit der Renaissance und des Humanismus die Er-wartung eines Neuen geweckt. Im gesellschaftlich politischen Leben garte es. Die Entwicklung des Fürstenstaates erreichte ein Stadium, in dem zur

größtmöglichen Steigerung der Herrschergewalt auch die Verfügung über die Kirche – und ihr Vermögen – erstrebt wurde.

In dieser Zeit führte der kirchentreue, katholische Herzog Georg der Bärtige (1500–1539) ein strenges Kirchenregiment. Mit Hilfe seiner Ratgeber Hieronymus Emser, Johann Cochläus und Georg Witzel trat er für die Beseitigung der Mißstände und eine Reform der Kirche ein, die er von einem allgemeinen Konzil erhoffte. Er ließ Kloster- und Kirchenvisitationen durchführen, um dadurch den Ordens- und Weltklerus von unwürdigen Geistlichen zu säubern. Seine Bemühungen waren aber nur von geringen Erfolgen begleitet. Am Ende seines Lebens bekannte sich kaum noch ein Drittel der Bevölkerung mit 500 Geistlichen zum katholischen Glauben.

Herzog Georg starb am 17. April 1539 als der letzte katholische Fürst im albertinischen Sachsen. Da er keine männlichen Nachkommen hinterließ, folgte ihm sein jüngerer Bruder Heinrich, der in Freiberg residierte und daselbst im Jahre 1536 öffentlich zur Lehre Luthers übergetreten war.

Nach seinem Regierungsantritt verbot er sogleich im Dom zu Meißen den katholischen Gottesdienst und das Chorgebet und setzte einen protestantischen Prediger ein. Am Pfingstfeste 1539 wurde in Leipzig und einige Wochen später in Dresden die neue Lehre eingeführt. Bald darauf erfolgte ein allgemeines Verbot des katholischen Gottesdienstes, des Beichthörens und der Kommunion unter einer Gestalt. Bischof Johann VIII. von Maltitz (1537–1549) verließ die Bischofsstadt Meißen und übersiedelte auf die bischöfliche Burg Stolpen.

Herzog Heinrich ließ im August 1539 im ganzen Bistum, mit Ausnahme des bischöflichen Gebietes von Stolpen und der unter böhmischer Hoheit stehenden Lausitz, Kirchen- und Klostervisitationen durchführen, die aber von geringem Erfolg begleitet waren. Nach gründlicher Vorbereitung der Visitationskommissionen, die sich aus Theologen und weltlichen Mitgliedern zusammensetzten, wurde von Dezember 1539 bis August 1540 eine zweite Visitation durchgeführt, die zum fast vollständigen Untergang der katholischen Kirche im Herzogtum Sachsen führte.

Ein besonderes Ergebnis der Kirchenvisitationen bildete die von den Visitationskommissionen ausgearbeitete erste „Kirchenordnung oder Agenda für die Diener der Kirchen im Herzogtum Sachsen“ von 1539.

### *Der Beginn einer neuen Kirchenverfassung*

Unter Herzog Moritz (1541–1553) wurden im Jahre 1543 die kirchlichen Angelegenheiten in die neue Landesordnung aufgenommen. Die kirchlichen Hoheitsrechte fielen dem Landesherrn zu. Die Jurisdiktion des Bischofs wurde durch die neue staatskirchliche Verfassung ausgeschaltet. Die Ausführung der Jurisdiktion übertrug der Herzog dem Konsistorium zu Meißen, das 1580 als Oberkonsistorium nach Dresden verlegt wurde.

Das neue kirchliche Recht entstand durch staatliche Gesetzgebung (Staatskirchenrecht), während das kanonische Recht völlig unberücksichtigt blieb. Die Angestellten der kirchlichen Behörden waren landesherrliche Kirchenbeamte.

Das Konsistorium (Kirchenrat) führte die Aufsicht über Kirchen und Pfarrer, über die einheitliche Lehre, überwachte die Zeremonien und die Verwaltung der Sakramente. An die Stelle der Erzpriester traten in der protestantischen Kirchenverfassung die Superintendenten, die mit der Überwachung des sittlich-religiösen Zustandes beauftragt waren, die Ordination der Geistlichen vornahmen und für die Ehegerichtsbarkeit zuständig waren. Der Superintendent von Meißen führte den Titel „Generalsuperintendent“.

Seit der Einführung der protestantischen Kirchenverfassung und Kirchenordnung war dem Bischof eine geordnete Diözesanregierung unmöglich. So konnten die Meißner Bischöfe Johann VIII. von Maltitz (1537–1549) und Nikolaus II. von Carlowitz (1550–1555) das bischöfliche Amt nur noch im Gebiet von Stolpen-Bischofswerda und in den Lausitzen ausüben.

Nach dem Tode des Bischofs Carlowitz am 18. April 1555 setzte der Dekan des Meißner Domkapitels und Bischof von Naumburg-Zeitz Julius von Pflug den Domherrn Johann von Haugwitz zum Bistumsverweser ein, der seinen Sitz in der bischöflichen Burg zu Stolpen nahm. Am 25. April beorderte Kurfürst August von Sachsen (1553–1586) diesen nach Dresden, um mit ihm in Gegenwart seiner Hofräte über die bevorstehende Bischofswahl zu verhandeln. Am Ende stand eine Wahlkapitulation, in der Haugwitz versprach, „das er unsere wahrhaftige christliche religion [die Augsburgische Konfession], wie die itzo in disen landen gehalten wirt, im gantzen stift Meissen und so fern sich des stifts iurisdiction erstreckt, wo solche religion noch nicht dermassen wie itzermelt gehalten wird, eigener person so vil ihme immer möglich, pflanzen, anrichten und dabei bleiben wil“<sup>7</sup>.

Der Kurfürst verlangte also, daß von Haugwitz nach der Wahl zum Bischof für die Einführung und Ausbreitung der Augsburgischen Konfession in jenen Teilen seines Jurisdiktionsgebietes Sorge trage, in denen noch nicht die lutherische Lehre eingeführt war, nämlich im Amt Stolpen und in den beiden Markgrafentümern der Ober- und Niederlausitz. Haugwitz beschreibt in einem Briefe vom 15. Juni 1587 an König Ferdinand die näheren Umstände, die zur Wahlkapitulation geführt hatten. Danach wollte der Kurfürst keine Bischofswahl mehr gestatten, wenn der Kandidat nicht die von ihm gestellten Bedingungen annehme. So habe er die „hochbeschwerliche aufgedrungene condition“ akzeptiert, um das Bistum Meißen vor dem Untergang zu retten. Der Kurfürst habe ihn, als den jüngsten und unerfahrensten Domherrn, überlistet.

Weitere Bestimmungen der Wahlkapitulation betrafen den Besuch der Reichstage, an denen der Bischof nur mit Bewilligung des Kurfürsten teil-

nehmen und bei Abstimmung sich seiner Stimme anschließen soll, ferner die Teilnahme an den Landtagen und die Durchführung ihrer Beschlüsse.

Dekan und Bischof Pflug setzte die Bischofswahl auf den 29. Mai 1555 fest und lud die Domkapitulare der Meißner Kirche nach Würzen ein. Auch der Kurfürst sandte seine Hofräte dorthin mit der Weisung, daß die Wähler Haugwitz zum Bischof wählen sollten.

Von den fünfzehn Domherren waren nur vier wahlberechtigt: Dekan Julius von Pflug, Bernhard von Draschwitz, Johann von Haugwitz und Nikolaus von Ebeleben. Der letztere blieb „*justis causis*“ der Wahl fern. Von den übrigen Domherren berichtet das Wahlprotokoll: „*Quatenus autem inter nos excommunicati, suspecti, interdicti, aut alias inhabiles essent, qui de iure huiusmodi electionis negotio non deberent interesse.*“ Die meisten Domherren waren also mit Kirchenstrafen belegt, einige davon verheiratet, andere waren protestantische Laien<sup>8</sup>.

Nach Anrufung des Heiligen Geistes einigten sich die Wähler „*per compromissum unanimiter*“ auf die Wahl des Johann von Haugwitz zum Bischof von Meißen. So wahrte man zwar die vorgeschriebene Form, das Ergebnis aber war vom Kurfürsten erzwungen. Nach der Wahl wurde der neugewählte Bischof zum Hochaltare der Kollegiatkirche geleitet, um Gott für die vollzogene Wahl zu danken. Darauf folgte die Verkündigung des Wahlergebnisses an Klerus und Volk.

Am Wahltag verpflichtete sich Haugwitz in einem feierlichen Eide, das übernommene Bischofsamt getreu zu verwalten: „*Primo, ut clerum et populum nostrum pro mensura gratiae Divinae nobis concessae regere atque pascere salubriter et, quantum in nobis est, in Catholica religione conservare possimus.*“ Das stand in offenem Widerspruch zu dem in der Wahlkapitulation gegebenen Versprechen, die Augsburgerische Konfession im ganzen Bistum einzuführen und auch für seine Person dabei zu bleiben.

Haugwitz sandte Hieronymus von Komerstadt, Domherr zu Meißen und Propst zu Bautzen, nach Rom, um beim Apostolischen Stuhl die Approbation und Konfirmation der Wahl zu erbitten. Er legte im Auftrage des Domkapitels das Notariatsinstrument über die nach den kanonischen Vorschriften vollzogene Wahl vor. Der Abgesandte sollte ferner im Namen des Bischofs vor dem Papste den Untertaneneid ablegen. Das Wahlprotokoll verschwieg aber, daß die Wahl aufgrund einer Wahlkapitulation und unter Zwang zustande gekommen war. Papst Paul IV. (1555–1559) bestätigte die Wahl des Bischofs Johann von Haugwitz<sup>9</sup>.

In einer weiteren Urkunde vom gleichen Tag gab Papst Paul IV. Haugwitz den Auftrag (*mandatum Apostolicum*), die Priesteweihe zu empfangen, da er nur Diakon war, und sich dann von einem beliebigen katholischen Bischof, der mit dem Apostolischen Stuhl in Frieden und Gemeinschaft lebe, unter Assistenz von zwei oder drei katholischen Bischöfen, zum Bischof weihen zu lassen. Zuvor sollte er vor dem konsekrierenden Bischof den Treueid nach der beiliegenden Eidesformel Wort für Wort ablegen, eigen-

händig unterschreiben und durch einen Gesandten sobald als möglich nach Rom senden. Wenn er sich unterstände, die Bischofsweihe zu empfangen, ohne vorher den Treueid geleistet zu haben, würden der konsekrierende Bischof von der Ausübung des Bischofsamtes und er selbst von der Administration des Bischofsamtes in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten eo ipso suspendiert<sup>10</sup>.

Im Oboedienzeide sollte Haugwitz versprechen: dem hl. Petrus, der römischen Kirche, dem Papste Paul IV. und seinen Nachfolgern treu ergeben zu sein; die Rechte, Privilegien und Autorität der Kirche zu verteidigen; die Kirche gegen Häretiker, Schismatiker und andere Glaubensgegner in Schutz zu nehmen; die zum bischöflichen Tafelgut gehörenden Besitzungen (*mensa episcopalis*) nicht zu verkaufen, zu verschenken, zu verpfänden oder in irgendeiner Weise zu veräußern<sup>11</sup>.

Diese Verpflichtungen stellten den Bischof vor eine schwere Gewissensentscheidung. Einerseits hatte er dem Kurfürsten in der Wahlkapitulation zugesichert, die Augsburgische Konfession im ganzen Gebiete des Bistums einzuführen, andererseits hatte er am Tage der Wahl den Bischofsid geleistet, die katholische Religion in seinem Bistum zu schützen und zu erhalten. In seinem Namen hatte Komerstadt dem Papste den Untertaneneid abgelegt.

Nach dem Wortlaut des Apostolischen Mandats wurde der Empfang der Bischofsweihe und damit die Übertragung des Bischofsamtes unter Androhung der Suspension von der vorausgegangenen Ablegung des Oboedienzeides als einer wesentlichen Bedingung abhängig gemacht. Es ist bisher nicht nachgewiesen, daß Haugwitz die Bedingungen des Apostolischen Mandats erfüllt hätte. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß er weder die Priester- und Bischofsweihe empfangen noch den Oboedienzeid geleistet hat.

Die Bischofsweihe auf sächsischem Boden zu empfangen, wäre unmöglich gewesen, da Herzog Heinrich bereits 1539 im Dom zu Meißen jegliche Feier katholischen Gottesdienstes verboten hatte. Auch im Dom zu Wurzen, der Residenz der Meißner Bischöfe seit Anfang des 16. Jahrhunderts, konnte eine Bischofsweihe nicht stattfinden, da Kurfürst Johann Friedrich (1532–1554) bereits 1542 die Augsburgische Konfession daselbst eingeführt hatte. Man darf auch annehmen, daß Kurfürst August als ausgesprochener Gegner des katholischen Glaubens dem erwählten Bischof den Empfang der Priester- und Bischofsweihe verboten hätte.

Durch die unter Herzog Heinrich und Kurfürst Moritz durchgeführten Visitationen war alles katholische Glaubensleben zum Erlöschen gekommen. Um 1550 gab es im albertinischen Sachsen keinen katholischen Klerus und keine katholischen Gläubigen mehr. Im ganzen Lande war die neue staatskirchliche Verfassung mit einer protestantischen Kirchenordnung durchgeführt. Daher sah sich Bischof Carlowitz bereits 1550 gezwungen, die Bischofsweihe außerhalb seines Bistums zu empfangen. Er wurde von

Bischof Pflug im Dom zu Zeitz geweiht. Von Haugwitz ist nicht bekannt, daß er außerhalb Sachsens die Priester- und Bischofsweihe empfangen habe.

Mit dem Empfang der liturgischen Weihen ist zugleich auch die Pflicht verbunden, das Priester- und Bischofsamt gemäß den kanonischen Bestimmungen auszuüben. Es gibt jedoch keinen Hinweis, daß Haugwitz jemals die Aufgaben eines Bischofs als oberster Hirt, Priester, Lehrer und Gesetzgeber erfüllt habe. Als sicheren Zeugen, daß Haugwitz die Bischofsweihe nicht empfangen hat, darf man den Dekan Johann Leisentrit (1559–1586) selbst anführen. In den von ihm ausgestellten Dimissorien heißt es, daß er durch die damaligen kirchlichen Verhältnisse gezwungen war, die Weikandidaten seines Jurisdiktionsbezirkes einem auswärtigen Bischof zur Weihe zu überweisen<sup>12</sup>. Diese Erklärung läßt erkennen, daß Haugwitz nicht die bischöfliche Gewalt (*potestas iurisdictionis*) besessen hat, denn sonst wäre er nach den kanonischen Bestimmungen als der zuständige Bischof verpflichtet gewesen, die Weihen zu spenden. Er hat auch die bischöfliche Weihewalt nie für sich in Anspruch genommen. Haugwitz ist in keiner Weise seinem Bischofseide gerecht geworden und für die Erhaltung der katholischen Religion im Bistum nicht eingetreten.

Demgegenüber gibt es sichere Beweise, daß er bald nach der Bischofswahl zum Augsburgerischen Bekenntnis hinneigte und auch vom Kurfürsten dazu gedrängt wurde. Leisentrit machte 1558 den Wiener Nuntius darauf aufmerksam, daß der Bischof der Apostasie und Häresie verdächtig sei und man mit seinem Abfall vom katholischen Glauben rechnen müsse. Diese Vermutung wird durch folgenden Vertrag, der am 18. Januar 1559 zwischen dem Kurfürsten und dem Bischof in Dresden abgeschlossen wurde, bestätigt:

1. Der Bischof soll die weitere Verbreitung der christlichen Religion gemäß der Augsburgerischen Konfession in keiner Weise hindern, vielmehr befördern, und in rechtschaffenem bischöflichen Wesen, Wandel und Leben das bischöfliche Amt gottselig und nach obererklärter Religion verrichten und führen.

2. Was die Auswechslung des Amtes und der Stadt Stolpen mit Bischofswerda gegen Amt, Schloß und Stadt Mühlberg betrifft, so soll die Übergabe Stolpens sogleich erfolgen.

Die ihm als Patron unterstehenden Pfarreien und andere Lehen sollen ihm verbleiben. Er soll diese jedoch nur an Augsburgerische Konfessionsverwandte vergeben.

Aus den langwierigen Vorverhandlungen, die dem Vertragsabschluß vorausgingen, ist zu erkennen, daß Haugwitz durch rücksichtslose Ausnutzung jener bedrängten Lage, in die er durch den Bruder seines Vorgängers Hans von Carlowitz infolge Erbschaftauseinandersetzungen gekommen war, zum Abschlusse des Vertrages gezwungen wurde.

Der Vertrag besteht aus einem Hauptteil, der im Codex diplomaticus



Saxoniae regiae nur in Regestenform wiedergegeben ist<sup>13</sup>, und aus einem Erläuterungsteil, der damals geheimgehalten wurde und in das genannte Urkundenbuch keine Aufnahme gefunden hat.

Der Vertrag besiegelte nach 600jährigem Bestehen das Ende des Bistums Meißen im albertinischen Sachsen, denn der Bischof versprach erneut, wie am Tage der Wahlkapitulation, die Augsburgische Konfession in jeder Weise zu fördern und das Bischofsamt in dieser Religion zu verwalten und selbst danach zu leben. Er übereignete das bischöfliche Territorium von Stolpen-Bischofswerda dem Kurfürsten und gab damit das letzte katholische Gebiet des Bistums preis. Der Kurfürst ließ sogleich durch seine Visitatoren die Augsburgische Konfession einführen, setzte den letzten Generalkommissar (Generalvikar) Jakob Heinrich ab und bestimmte den Pfarrer von Stolpen zum ersten Superintendenten daselbst.

Das im Vertrage zugesagte Besetzungsrecht von Pfarreien und anderen Kirchenlehen wurde durch einen neuen Vertrag zwischen Bischof und Kurfürst vom 20. Februar 1565 in der Weise außer Kraft gesetzt, daß der Kurfürst sich die Verleihung sämtlicher Domherrenstellen vorbehielt<sup>14</sup>.

Am 2. September 1559 empfing Haugwitz im Dom zu Wurzen die Kommunion unter beiderlei Gestalt. 1580 unterschrieb er die Konkordienformel, die Zusammenfassung der protestantischen Bekenntnisschriften, und im darauffolgenden Jahre wurde er vom Kurfürsten zur Resignation auf das Bistum Meißen bewegt. Der Kurfürst verhandelte am 10. Oktober 1581 mit dem Domkapitel ohne Beisein des Bischofs über seine Abdankung. Die in 27 Kapiteln abgefaßte Kapitulation sah vor, daß der Bischof zu Händen des Domkapitels resignierte. Der Kurfürst forderte für sich und seinen Sohn Christian die Administration des Bistums „*in commendam in certos annos*“<sup>15</sup>. Unter Kurfürst Christian (1586–1591) ging dann der bischöfliche Besitz vollständig an den Staat über<sup>16</sup>.

Die Freiheit des Christenmenschen hatte der wortgewaltige Reformator am Anfang seines Weges beschworen, die Verfügungsgewalt der weltlichen Obrigkeit über die Gewissen der Untertanen war oft, noch vor Ablauf eines Menschenalters, das iuridische Ergebnis der kirchlichen Revolution. Der Kaiser war politisch hilflos, der Sieg Karls V. (1519–1556) über die Schmal-kaldener blieb infolge der Fürstenrevolte von 1552, bei der Moritz von Sachsen die führende Rolle hatte, ergebnislos, und die lutherische Lehre konnte sich nach und trotz des Augsburger Religionsfriedens von 1555, der die konfessionelle Spaltung Deutschlands besiegelte, ungehindert ausbreiten.

Zum Bistum Meißen gehörten auch die Lausitzen, die als kaiserliches Lehen der böhmischen Krone unterstanden und dem politischen Einfluß der Wettiner entzogen waren. Hier, in Bautzen, hatte das zu Beginn des 13. Jahrhunderts gegründete Meißner Kollegiatkapitel St. Petri seinen Sitz, das bereits seit langer Zeit zahlreiche diözesane Aufgaben in diesem Landesteil wahrnahm. Das Kapitel bestand aus Propst, Dekan und acht Ka-

nonikern, wobei der Propst des Bautzner Kapitels wie auch der anderen Kollegiatkapitel des Bistums ein Meißner Kanoniker war, seinen Sitz in Meißen hatte und das Verhältnis der Abhängigkeit des Kollegiatkapitels vom Kathedralkapitel unterstrich. Am Anfang der lutherischen Bewegung hatten Dekan und Kapitel in Bautzen durchaus mit dieser sympathisiert. Erst unter dem Bautzner Domdekan Johann Cochläus wurden sie zu Verfechtern der katholischen Lehre. 1559 wurde der 32jährige, aus Olmütz stammende Deutschmähre Johannes Leisentrit Domdekan in Bautzen. Er gehört zu den Reformtheologen seiner Zeit, die in der Auseinandersetzung mit der Reformation nicht defensiv und lehrhaft trocken blieben, sondern im Bewußtsein unmittelbarer Verantwortlichkeit eine Lebendigkeit der Ansprache in Wort und Schrift zeigten, die das Alte so ewig jung darstellt, wie es ist. Das zeigen sein Gesangbuch und seine zahlreichen pastoralliturgischen Schriften. Durch die Wahl zum Domdekan in Bautzen fühlte sich Leisentrit für die Erhaltung des katholischen Glaubens im Gebiet der beiden Lausitzen verantwortlich. Bereits in dem vorausgegangenen Jahre hatte er am kaiserlichen Hof in Wien darauf aufmerksam gemacht, daß Haugwitz unter dem starken Einfluß des Kurfürsten August von Sachsen zum lutherischen Bekenntnis hinneige und mit der baldigen Apostasie zu rechnen sei. Er erkannte, daß durch den Vertrag von Stolpen (1559) eine neue Rechtslage entstanden war. Seitdem nahm der Kurfürst als Summepiscopus die kirchlichen Hoheitsrechte des Bistums in Anspruch. Das Bistum Meißen hörte damit auf, ein katholisches Bistum zu sein. Bischof Haugwitz hatte sich durch seine Handlungsweise die kirchlichen Zensuren der Exkommunikation und Suspension ipso facto zugezogen und war dadurch der Ausübung der bischöflichen Jurisdiktion verlustig gegangen.

Am 24. April 1559 trat der Bautzner Propst Hieronymus von Komerstadt, der als Meißner Domherr daselbst residierte, zum Protestantismus über. Er war als Propst zugleich auch Archidiakon der Oberlausitz (*Archidiaconatus Budissinensis*) und besaß als solcher weitgehende bischöfliche Jurisdiktion, die er durch die vollzogene Apostasie verlor. Die beiden Lausitzen waren nun ohne rechtmäßigen Träger der bischöflichen Regierungsgewalt. Daraufhin bemühte Leisentrit sich beim Wiener Nuntius Zaccaria Delfino und bei Kaiser Ferdinand um eine Neuordnung der Kirchenverfassung für die beiden Lausitzen, die unabhängig waren vom sächsischen Kurfürsten.

Das Erzbistum Prag war seit dem Abfall des Erzbischofs Konrad von Vechta, der zu den Utraquisten übergegangen war, von 1421 bis 1561 von Prager Domherren als Apostolischen Administratoren, oft von weiter Ferne aus, verwaltet worden. Kaiser und Nuntius einigten sich nun darauf, auch für die beiden Lausitzen diese kirchliche Verfassungsform zu schaffen und für das Bistum Meißen in den beiden Lausitzen eine Apostolische Administration zu errichten. Die Errichtungsurkunde ist nicht mehr vorhanden. Als erste oberhirtliche Funktion Leisentrits, die mit einem genauen Datum be-

legt ist, gilt die am 15. Februar 1560 festgesetzte kirchliche Visitation der Ober- und Niederlausitz<sup>17</sup>. Auf inständige Bitten hin versicherte ihm der Kaiser dafür Schutz und Hilfe. Leisentrit wollte sich dadurch einen genaueren Einblick in die kirchlichen Verhältnisse verschaffen. Bemerkenswert sind die Fragen, die die Visitatoren an die Pfarrer richten sollten: 1. Welcher Religion die Pfarrei angehöre, ob der katholischen oder der neuen Glaubenslehre? 2. Welche katholischen Bücher vorhanden seien? 3. Welche Postille im Gebrauch sei? Welche Agende zur Sakramentenspendung benutzt werde?

Für das Bistum Meißen waren damals zwei Ritualien in Gebrauch: das *Benedictionale Misnense* (1512) und *Cursus varii secundum Rubricam insignis et ingenuae ecclesiae Misnensis* (1518), beide von Bischof Johann VI. von Salhausen (1487–1518) herausgegeben.

Für das Bestehen der Administratur für die beiden Lausitzen legt Bischof Haugwitz unfreiwillig selbst Zeugnis ab. Er beklagte sich nämlich auf dem Meißner Generalkapitel am 15. Mai 1560 mit folgenden Worten: „Sie [vom Bautzener Kapitel] wollten solche Jurisdiction [der Ober- und Niederlausitz] ohne alle *condiciones simplicita* zu sich ziehen und also an sich bringen – und den ordinarium straks hintan setzen.“<sup>18</sup> Dieser Anklage ist zu entnehmen, daß zu dem genannten Zeitpunkt (15. Mai 1560) bereits eine neue kirchliche Behörde in Bautzen bestand, deren Inhaber mit dem Rechte eines *ordinarius loci* ausgestattet war. Haugwitz wollte aber seine Bischofsrechte auf die Lausitzen nicht aufgeben. Wiederholt sandte er Abordnungen an Leisentrit, die ihn für die Annahme des Amtes eines Generalkommissars für die Lausitzen gewinnen sollten. Leisentrit lehnte zunächst ab, weil er den Bischof *propter haeresim et apostasiam* nicht für zuständig hielt, ein kirchliches Amt zu verleihen. Zur selben Zeit ließ der Kurfürst außerhalb seines Territoriums in Stolpen und Bischofswerda mit großer Härte Visitationen durchführen. Durch diese Bedrängnis veranlaßt, erklärte sich Leisentrit schließlich bereit, das Generalkommissariat anzunehmen in der Hoffnung, dadurch die weitere Durchführung der Visitationen verhindern zu können.

Haugwitz übertrug Leisentrit daraufhin mit der Ernennungsurkunde vom 28. Juni 1560 das Amt eines *Commissarius generalis* für das Meißner Bistumsgebiet in den beiden Lausitzen<sup>19</sup>. Dieses Amt war gleichbedeutend mit dem eines Generalvikars. Aus dem Inhalt der Urkunde sei hervorgehoben: Der Bischof ernennt den Dekan zum Generalkommissar mit denselben Rechten und Vollmachten, wie sie ehemals der Generalkommissar von Stolpen besaß, jedoch unter der Bedingung, daß er den Bischof als *ordinarius loci* anerkennt und in „*causis gravioribus*“ von ihm Rat und Hilfe erbittet. In besonderen Notfällen will er ihn mit noch größeren Vollmachten (*pleniori potestate*) ausstatten. Diese Amtsübertragung soll aber in dem Sinne aufgefaßt werden, daß dadurch die alterworbenen Rechte des Meißner Bistums nicht geschmälert werden oder daß ein anderer an einem Teil dieser Rechte

teilhaben soll. Die alterworbenen Rechte behält sich der Bischof für das Meißner Bistum vor und legt gegen jegliche Verletzung feierlichen Protest ein. – Diese letzten Erklärungen richteten sich gegen den Nuntius, der durch die Errichtung einer Administratur als ein „anderer“ an bischöflichen Rechten teilnehmen wollte.

Haugwitz hatte dem Dekan das Amt eines Generalvikars ohne Wissen und Zustimmung des Kurfürsten übertragen. Dieser war darüber sehr unwillig und verlangte die Zurücknahme der Amtsübertragung. Bald war auch der Bischof mit Leisentrit unzufrieden. In einem Schreiben Leisentrits an den Prager Administrator Heinrich Scribonius heißt es, daß der Bischof ihn absetzen wolle<sup>20</sup>. Dies findet seine Bestätigung in einem Mandat des Apostolischen Nuntius und Legatus a latere Zaccaria Delfino an Leisentrit vom 23. Januar 1562<sup>21</sup>. Die Anrede lautet: „*Dilecto nobis in Christo Joanni Leinsetritio Decano Budissinensi, Misnensis dioecesis Administratori et Commissario generali iurisdictionis ecclesiasticae Episcopatus Lusatiæ salutem in Domino!*“ Das Schreiben gibt Kenntnis, wie die Arbeit Leisentrits vom Nuntius eingeschätzt wurde: Dieser war durch Briefe und Unterredungen unterrichtet, wie tapfer Leisentrit gegen die Verwüster (*devastatores*) des Weinbergs des Herrn sich gewehrt hat. Er hatte Kenntnis erhalten, daß der Meißner Bischof den Dekan Leisentrit als Administrator des Bistums Meißner und vom Amte des Generalvikars absetzen wollte. An seine Stelle sollte ein anderer treten, der sich gegenüber den Verwüstern nachsichtiger zeige. Deshalb befahl der Nuntius *auctoritate apostolica* unter Androhung kirchlicher Strafen, die Administratur und das Amt eines Generalvikars unter keinen Umständen aufzugeben.

Auch in den folgenden Jahren mußte Leisentrit sein Amt wiederholt gegen die Angriffe des Kurfürsten und des Bischofs verteidigen; denn beide wußten, daß ihm als Administrator die bischöfliche Jurisdiktion zustand. Bemerkenswert ist eine Äußerung des Kurfürsten, die W. Gerblich anführt: „Weil aber die Geistliche Jurisdiktion beider Markgrafenthumb itzo durch Pfarr Leisentrit bestellt, der sich auch Administrator schreibet, were nötiger, das der Bischof dieselbe erhielt.“ Er beabsichtigte überdies in Bautzen ein protestantisches Konsistorium zu errichten. Der Bischof wollte ihm im Falle seiner Resignation eine jährliche Geldentschädigung leisten.

In dieser Notlage hielt es Leisentrit für geboten, sich durch den Wiener Nuntius Melchior Biglia von neuem seinen apostolischen Auftrag als Administrator bestätigen zu lassen. In einem Schreiben vom 2. Juni 1567 anerkannte der Nuntius Leisentrits Verdienste um die Erhaltung der katholischen Religion, ermahnte ihn zum Durchhalten und befahl *auctoritate apostolica*, die „*Spiritualia dicti Episcopatus Misnensis*“ weiterhin getreu zu verwalten.

In diesem Zusammenhang dürfte es angebracht sein, einige Sätze über die verfassungsrechtliche Bedeutung einer Apostolischen Administratur anzuführen. Der Apostolische Stuhl pflegt in außerordentlichen Fällen, auch

bei besetztem Bischofsstuhl (*sede plena*), die Leitung einer Diözese einem sogenannten Apostolischen Administrator zu übertragen. Die Ernennung solcher Apostolischer Administratoren ist sicher seit dem 13. Jahrhundert üblich. Als solche schwerwiegende Fälle kennt das kanonische Recht z. B. Krankheit, Gefangenschaft oder Suspension vom Amt und Benefizium des Diözesanbischofs. Eine Sonderregelung kann auch eintreten bei territorialer Verschiedenheit eines Bistums, wenn sich für einen Bistumsteil eine Neuordnung der kirchlichen Verfassung notwendig macht, wie es zur Zeit Leisentrits für das Bistum Meißen zutraf. Ein Teil des Bistums Meißen gehörte zum Kurfürstentum Sachsen, ein Teil zum Markgrafentum Ober- und Niederlausitz, das Nebenland der Krone Böhmens war. Die Bestellung eines Administrators bei besetztem Bischofsstuhl hat die Wirkung, daß die Jurisdiktion des betreffenden Bischofs und dessen Generalvikars aufgehoben wird. Der auf unbegrenzte Zeit bestellte Administrator besitzt alle Rechte eines Ortsbischofs (*ordinarius loci*), also die bischöfliche Jurisdiktion (*potestas ordinaria episcopalis*), auch wenn er nur einfacher Priester ist. Die bischöfliche Weihengewalt (*potestas ordinis*) würde ihm durch die Weihe zum Bischof *in partibus infidelium* zuteil.

Leisentrit wurde von Zaccaria Delfino, *Nuntius Apostolicus cum potestate Legati a Latere*, im Jahre 1560 zum Administrator des Bistums Meißen in den beiden Lausitzen ernannt. Das Ernennungsdekret ist, wie bereits erwähnt, nicht mehr vorhanden. Das Jahr 1560 als Beginn der Administratur läßt sich jedoch erschließen aus einer Urkunde des Nuntius Melchior Biglia vom 24. Mai 1570, in der es heißt: „. . . *Tibi Decano rite gubernanda (administratio) . . . legitimo modo commissa sit, in qua a decem annorum spatia . . . gesseris.*“<sup>22</sup>

Daß Leisentrit Inhaber der Administratur und des Generalkommissariates war, zeigt auch eine Abschrift im Liber synodaliurn S. 522 zum 16. September 1560, die eine Vorladung des Pfarrers von Spremberg (Niederlausitz) betrifft und zum ersten Male seine Amtsbezeichnung nennt: *Johannes Leisentritius, Episcopatus Misnensis per superiorem et inferiorem Lusatiam Administrator et Commissarius generalis necnon Ecclesiae Budissinensis Decanus*<sup>23</sup>.

Mit der Errichtung der Administratur im Jahre 1560 wurde somit eine neue kirchliche Verfassungsordnung für die beiden Lausitzen geschaffen, ganz und gar selbständig und unabhängig von Bischof Haugwitz und dem Bistum Meißen. Die Rechtslage war dadurch eindeutig geklärt. Der Inhaber einer Administratur hat nach dem kanonischen Recht dieselben Rechte und Pflichten wie ein Diözesanbischof (*ordinarius loci*) mit Ausnahme der *potestas ordinis*, falls er nicht die Bischofsweihe empfangen hat. Gerblich hat im einzelnen nachgewiesen, wie Administrator Leisentrit die *potestas jurisdictionis episcopalis* auf den Gebieten der Gesetzgebung, der Verwaltung, der Gerichtsbarkeit und des Oberhirtenamtes ausgeübt hat.

Welche rechtliche Bedeutung kam dem Generalkommissariat zu, das

Haugwitz dem Administrator Leisentrit übertragen hatte? Der Generalvikar (Generalkommissar) ist der Vertreter des Bischofs in Ausübung der bischöflichen Jurisdiktion in dem Umfange, wie es vom Bischof festgesetzt wird. In dem Ernennungsdekret vom 28. Juni 1560<sup>24</sup> ist nur im allgemeinen auf die Vollmachten hingewiesen, die einst der Generalkommissar von Stolpen hatte, die aber im einzelnen nicht bekannt sind. Wie oben erwähnt, wollte der Bischof mit der Ernennung Leisentrits zum Generalvikar die bischöflichen Rechte in den beiden Lausitzen aufrechterhalten und zugleich die Errichtung einer Apostolischen Administratur verhindern. Es waren nicht religiöse, sondern rein kirchenpolitische Beweggründe, die ihn zu dieser Maßnahme veranlaßten. Es ging ihm nicht um die Förderung und Erhaltung des katholischen Glaubens in den Lausitzer Gebieten, denn Haugwitz hatte sich zu diesem Zeitpunkt schon vom katholischen Glauben abgewendet. Eine Nachricht Leisentrits bezeugt, wie er sich am protestantischen Kult beteiligte: „*Joannes Haugwitz, Episcopus Misnensis, communicat sub utraque specie clam in Ecclesia Wurcensi, januis clausis die 2. Septembris Anno 1559, adhibito eiusdem oppidi Parocho et Joanne Reusch, Magistro Vicecancellario.*“ Haugwitz empfing die Kommunion unter beiden Gestalten bei geschlossenen Türen in der Wurzener Pfarrkirche in Gegenwart des Stadtpfarrers und des Vizekanzlers Reusch<sup>25</sup>.

Da er die kirchlichen Gesetze, die für den Rechtsbereich wie für den Gewissensbereich Geltung haben, nicht mehr achtete, stand ihm nicht das Recht zu, einen Generalvikar zu ernennen, der in seinem Namen die bischöflichen Rechte ausüben sollte. Leisentrit nahm das Amt des Generalvikars an, um zu verhüten, daß ein anderer dazu ernannt würde, der nach Meinung und Weisung des Bischofs und des Kurfürsten die katholische Religion völlig vernichten und die protestantische Kirchenverfassung nach dem Muster im albertinischen Sachsen durchführen würde. Die Jurisdiktion des Generalvikars war aber stillgelegt und ruhte. Er bedurfte ihrer auch nicht, da ihm als Administrator die volle bischöfliche Jurisdiktion zu stand.

Leisentrit mußte sich in den folgenden Jahren erneut gegen die Angriffe des Kurfürsten und des Bischofs zur Wehr setzen. Wiederholt trug er sich mit der Absicht, zu resignieren. Darum lag ihm der Gedanke nahe, für einen Nachfolger besorgt zu sein. Im Januar 1569 lud er zur Abhaltung eines Generalkapitels ein, das im Magdalenerinnenkloster zu Lauban abgehalten wurde, weil zu dieser Zeit in Bautzen die Pest herrschte. Einen wichtigen Beratungspunkt bildete die Erörterung, in welcher Weise die Apostolische Administratur, die Leisentrit *ad personam* übertragen worden war, für die Zukunft erhalten bleiben könnte. Das Kapitel kam zu dem Entschluß, den Dekan zu bitten, er möchte bemüht sein, daß die Administratur von Kaiser und Papst dem gesamten Kapitel übertragen würde: *quo praelibita Administratio integro Capitulo Budissinensi tam a Cesare quam Pontifice committeretur gubernanda*. Die Verhandlungen des Administrators am kaiserlichen

Hofe und mit Nuntius Melchior Biglia in Wien führten zu einem erfolgreichen Abschluß. Der genannte Nuntius erklärte mit einer Urkunde vom 24. Mai 1570<sup>26</sup>: Die Administratur des Bistums Meißen in den beiden Lausitzen wird dem gesamten Kapitel an der Kollegiat- und Pfarrkirche zu Bautzen inkorporiert. Durch diese dem Domstift St. Petri inkorporierte Administratur wurde eine feste verfassungsrechtliche Grundlage für die katholische Kirche in den beiden Lausitzen geschaffen, die sich über drei Jahrhunderte auch in schweren kirchlichen Notzeiten bewährt hat und die Möglichkeit zur Wiedererrichtung des Bistums Meißen geschaffen hat. Im Hinblick auf die große Bedeutung dieser Urkunde seien daraus die Hauptsätze, die zugleich einen klaren Einblick in die damaligen kirchlichen Verhältnisse gewähren, in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Die Urkunde ist an den Dekan und Administrator Leisentrit und an das Kollegiatkapitel St. Petri in Bautzen gerichtet: „Es ist bekannt, daß der gegenwärtige Meißner Bischof von der römisch-katholischen und universalen Kirche abgefallen ist. Er hat die gesamte kirchliche Jurisdiktion dem sächsischen Kurfürsten ausgeliefert, der sie durch Visitatoren und Superintendenten der Augsbургischen Konfession ausüben läßt.

Dir, Dekan, ist die kirchliche Administration beider Lausitzen, die einst zum Meißner Bistum gehörten (*administratio ecclesiastica utriusque Lusatiae, quae ad Misnensum Episcopatum alioquia pertinuit*) von beiden Obrigkeiten (Papst und Kaiser) in gesetzlicher Form vor zehn Jahren übergeben worden.

Mit Gottes Hilfe ist es Dir gelungen, die verschiedenartigen Angriffe der Visitatoren erfolgreich abzuwehren, so daß noch viele Gott und der Kirche treu geblieben sind.

Es ist aber zu befürchten, daß nach Deinem Tode die Administratur ganz und gar aufgehoben werden könnte, bestimmte Anzeichen sprechen dafür. Die Visitatoren oder ihre Stellvertreter würden sie dann an sich reißen und die Reste der katholischen Religion vernichten und ausrotten und alles katholische Glaubensleben der Häresie preisgeben.

Wir wissen, daß in beiden Lausitzen nicht wenige Menschen, Geistliche und Laien, noch nicht vor Baal ihre Knie beugen, sondern zu Christus beten, es möchte die kirchliche Verwaltung unter einem katholischen Administrator erhalten bleiben, denn es besteht wenig Hoffnung, daß das Bistum Meißen der katholischen Kirche wiedergewonnen werden könnte.

Überdies sehen wir, wie fast in ganz Deutschland große Umwälzungen aller Art im Gange sind, die zu einer Zersplitterung der Kirche führen. Die Gefahr besteht, daß wir die geistliche Administration einbüßen könnten und der wahre göttliche Kult aufhören würde. Deshalb wollen wir rechtzeitig folgende Vorkehrungen treffen:

Wir bestimmen kraft apostolischer Autorität (*auctoritate apostolica qua in hac parte fungimur*), daß wir nach Deinem Tode dem Dekan und, wann

und so oft es notwendig ist, der Bautzner Kirche und dem gesamten Kapitel das Amt der Administration überlassen, inkorporieren und verleihen.

Wir befehlen Euch, unter Strafe der Exkommunikation, daß Ihr jeweils unverzüglich Besitz ergreift von der genannten Administration und sogleich aus der Mitte der Prälaten oder Kanoniker einen oder zwei, die tauglich, geeignet und in der katholischen Religion zuverlässig sind, wählet und mit apostolischer Autorität einsetzt und keineswegs zulaßt, daß Fremde sich einschleichen.“

Die für die Geschichte des Domstiftes so wichtige Urkunde ist nicht mehr erhalten. Eine Anmerkung des Dekans Cardona (1772–1773) im Copiale Vitzki S. 20<sup>27</sup> besagt, daß die Originalurkunde zu seiner Zeit noch vorhanden war. Dem Urkundentext über die Inkorporation der Administration ist sogleich die Übertragung des Visitationsrechts an den Dekan, *ratione officii administrationis*, über das Magdalenerinnenkloster zu Lauban angeschlossen.

Durch die Urkunde des Nuntius Melchior Biglia wurde die Administration der Bautzner Domkirche und dem katholischen Kapitel *pleno jure* inkorporiert und damit eine neue Diözesanregierung geschaffen. Das Kollegiatkapitel wurde Träger der Administration (*administrator habitualis*). Die Kanoniker wählten *auctoritate apostolica* aus ihrer Mitte einen (oder zwei) Vertreter zum Administrator (*administrator actualis*) und übertrugen ihm die Ausübung der Jurisdiktion. Diese kirchenrechtliche Verfassungsform ist zu vergleichen mit den früheren Rechten eines Kathedralkapitels bei erledigtem oder behindertem Bischofsstuhl (*sede vacante seu impedita*): Die bischöfliche Jurisdiktion ging auf das Kathedralkapitel über, das einen Kapitelsvikar zu seinem Stellvertreter wählte. Wie der Kapitelsvikar keiner Bestätigung bedarf und unabhängig vom Willen des Kapitels in seiner Amtsführung war, so brauchte auch der Administrator keine päpstliche Bestätigung bzw. ein kaiserliches Placet seiner Wahl. Domstift und Administration unterstanden seit dem Jahre 1570 keinem Bischof und waren keinem Metropolitanverband eingegliedert; sie erfreuten sich des Privilegiums der Exemption. Die Domkirche führte von dieser Zeit an die Bezeichnung: *Ingenua et exemta Ecclesia Budissinensis*.

In der Folgezeit wurde der jeweilige Dekan mit der Apostolischen Administration betraut und führte als solcher den Titel: „*Administrator Ecclesiasticus per Lusatiam superiorem et inferiorem*“. Wie ein Kathedralkapitel an der Verwaltung und Gerichtsbarkeit des Bistums teilnimmt, so beteiligten sich die Kanoniker des Domstiftes nach dem Vorbild der bischöflichen Diözesankurien an der Verwaltung der Administration. Das Kollegiatkapitel zu Bautzen nahm bis 1921 im kirchlichen Recht eine Sonderstellung ein, indem es die Rechte eines Kathedralkapitels besaß und ausübte. Es war Inhaber der bischöflichen Jurisdiktion und übertrug diese einem von ihm erwählten Administrator und beteiligte sich nach Art der bischöflichen Kurie an der Verwaltung.



Es sei ausdrücklich betont, daß die Administratur nicht dem Inhaber der Dekansdignität inkorporiert war, wie bisweilen behauptet wurde. Diese irrige Ansicht liegt auch dem folgenden Satze in der päpstlichen Wiedererrichtungsurkunde vom 24. Juni 1921 zugrunde: „... *atque adempta in posterum Decano eiusdem Capituli qualibet in fideles ecclesiastica iurisdictione.*“ Juristisch genau müßte es heißen: ... *atque adempta in posterum Capitulo qualibet ... iurisdictione*<sup>28</sup>.

Haugwitz machte nach 1570 keinerlei bischöflichen Rechte mehr auf das Bistumsgebiet in den beiden Lausitzen geltend. Anders verhielt sich der sächsische Kurfürst August, der die neue Rechtslage nicht anerkennen wollte. Seine Visitatoren suchten die Pfarreien Gaussig und Cunewalde, die zum Besitz des Bautzner Domstiftes gehörten, in ihre Gewalt zu bekommen. Im Hause der Bautzner Propstei wollte der Kurfürst ein protestantisches Konsistorium einrichten. Nach der Resignation Haugwitz' auf das Bistum am 20. Oktober 1581 beabsichtigte Christian, der Sohn des Kurfürsten, die Administratur über die beiden Lausitzen dem Meißner Domkapitel zu übertragen. Leisentrit suchte Schutz bei Kaiser Rudolf II., der ihn als Administrator der Ober- und Niederlausitz bestätigte und befahl, nur ihm in geistlichen Dingen Gehorsam zu leisten.

In den letzten Lebensjahren unternahm Leisentrit angestrengte Versuche, beim Apostolischen Stuhl zu erreichen, daß die Administratur in ein selbständiges Bistum für die beiden Lausitzen mit dem Bischofssitz in Bautzen umgewandelt werde. Das Bistum sollte als Suffraganbistum dem Prager Metropolitanverband eingegliedert werden. Er hoffte, daß durch vollständige Trennung vom Bistum Meißen die Angriffe des Kurfürsten aufhören würden. Vor allem aber waren es pastorale Gründe, die ihn zu diesen Bemühungen veranlaßten. Er wollte in den Besitz der bischöflichen Weiherechte (*potestas ordinis*) kommen, um seinen Priesteramtskandidaten die Priesterweihe zu erteilen und das Firmungssakrament zu spenden, das seit langer Zeit nicht mehr gespendet worden war. Durch Fürsprache hoher geistlicher und weltlicher Personen suchte er sein Ziel zu erreichen. Der päpstliche Stuhl lehnte jedoch ab, weil man eine Rückkehr des sächsischen Kurfürsten zur katholischen Kirche nicht für unmöglich hielt und die damaligen noch ungeklärten kirchlichen Verhältnisse eine Änderung nicht für ratsam erscheinen ließen. Der Kaiser war nicht für die Errichtung eines Lausitzer Bistums zu gewinnen, um die Beziehungen zum Hause Wettin in staatspolitischer Hinsicht nicht zu verschlechtern. So blieb der Wunsch Leisentrits, die Bischofsweihe zu empfangen und seinem Gebiet als Bischof vorzustehen, unerfüllt. So blieben aber auch die geschaffenen kirchlichen Verfassungsstrukturen, an die dann bei den verschiedenen Versuchen der Wiedererrichtung des Bistums Meißen und deren endgültiger Verwirklichung im Jahre 1921 angeknüpft wurde, erhalten.

Die Bautzner Administratur hat sich immer als Restbistum Meißen verstanden. Unabhängig von der Nachbarschaft zu den katholischen Bis-

tüchern Böhmen-Österreichs hat das Bautzner Domstift die Traditionen der Meißner Domkirche auf dem Gebiete der Liturgie aufgenommen und bewahrt. Das Missale, Breviarium und Benedictionale der alten Meißner Diözese blieben weit über die Missale- und Brevierreform des Konzils von Trient im Bereich der Administratur in Gebrauch und fanden ihre Fortführung in den damals entstandenen Diözesanproprien. Die Patrone der alten Diözese Meißen waren die Schutzheiligen der Administratur: St. Johannes Evangelist, St. Donatus, St. Brictius und der hl. Benno. Erst die Proprien des 19. Jahrhunderts weichen von der Meißner Tradition ab und vernachlässigen diese.

Der Umfang des Jurisdiktionsgebietes des Administrators hat sich im Laufe der Zeit verändert. Rein formell umfaßte das Gebiet anfangs den Archidiakonat der Oberlausitz. Katholisch geblieben oder wieder im Laufe der Rekatholisierung katholisch geworden waren die Pfarrei Bautzen und die sorbischen Pfarreien Crostwitz, Nebelschütz, Radibor, Wittichenau; die Pfarreien Günthersdorf, Hennersdorf, Jauernick, Pfaffendorf und die böhmischen Pfarreien Georgswalde, Friedland, Hainspach, Lobendau, Nixdorf, Schirgiswalde, Schluckenau und Schönau. Der Administrator und Dekan Gregor Khattmann von Maurugk (1620–1644) war es auch, der sich besonders um die kirchliche Reorganisation dieser Pfarreien im böhmischen Niederlande verdient gemacht hat. Die Durchführung der Gegenreformation in Böhmen brachte auch den Plan der Gründung des Bistums Leitmeritz, der im Jahre 1655 verwirklicht wurde. Die genannten Pfarreien der Administratur, die in Böhmen lagen, wurden damals von der Jurisdiktion Bautzens gelöst und dem neuerrichteten Bistum Leitmeritz überwiesen. Die Gründe für dieses Vorgehen waren einmal das Bestreben, diese böhmischen Grenzgebiete in eine straffe kirchliche Ordnung zu fassen, zum anderen die Diözesan- den Staatsgrenzen anzugleichen. Beschleunigt wurde diese Entwicklung durch die Übergabe der Lausitzen an den sächsischen Kurfürsten aufgrund des Traditionsrezesses vom Jahre 1635. Wenn sich auch der österreichische Kaiser das oberste *jus protectionis* in Religions-sachen vorbehalten hatte, so fürchtete man kirchlicherseits doch die nunmehrige politische Hoheit des protestantischen sächsischen Kurfürsten. Nach diesen Verlusten erfuhr die Administratur eine Erweiterung durch die Angliederung der Pfarreien Grunau, Königshain, Ostritz und Seitendorf. Diese vier Pfarreien waren Patronatspfarreien des Klosters St. Marienthal und gehörten zur Erzdiözese Prag. Im Jahre 1783 wurden diese vier Pfarreien „*per delegationem*“ dem Bautzner Administrator unterstellt. Grund für diese Unterstellung war die sächsische Reaktion auf einen Erlaß Kaiser Josefs II., der keine auswärtigen Ordinarien für seine Gebiete mehr zuließ. Hier zeigten sich Tendenzen des Staatskirchentums, die in der damaligen Zeit immer mehr zum Allgemeingut der verschiedenen Regierungen wurden. Die endgültige Eingliederung dieser Pfarreien in das Gebiet der Lausitzer Administratur erfolgte erst unter Bischof Ludwig Wahl (1890–1905)

im Jahre 1893. Durch die Festsetzung der sächsischen Staatsgrenzen auf dem Wiener Kongreß im Jahre 1815 kamen die Pfarreien Wittichenau, Hennersdorf, Günthersdorf, Jauernick und Pfaffendorf an Preußen. Kirchlich wurden sie durch die Zirkumskriptionsbulle „*De salute animarum*“ von 1821 dem preußischen Bistum Breslau eingegliedert. Durch die Eingliederung des Städtchens Schirgiswalde in den sächsischen Staatsverband im Jahre 1848 wurde diese Pfarrei dann 1850 aus dem Leitmeritzer Diözesanverband entlassen und ebenfalls der Administratur überwiesen, nachdem das Domstift St. Petri zu Bautzen bereits seit dem 17. Jahrhundert Patronatsherrschaft des Ortes gewesen war. Im Bereich der Administratur lagen ferner die Stifte St. Marienstern, St. Marienthal, beide zum Zisterzienserinnenorden gehörig, das Magdalenerinnenkloster in Lauban, das 1815 ebenfalls an Preußen kam und 1821 dem Bistum Breslau unterstellt wurde; das Zisterzienserkloster Neuzelle, das durch den Wiener Kongreß ebenfalls unter preußische Herrschaft kam und im Jahre 1817 säkularisiert wurde, und das Domstift St. Petri zu Bautzen.

Die Zugehörigkeit der Lausitz zur böhmischen Krone und die damit gegebene Öffnung zu Prag, Wien und den Ländern des Mittelmeerraumes verschafften der kleinen katholischen Insel, die die Administratur des Bistums Meißen in der Lausitz darstellte, das Bewußtsein, zur Weltkirche zu gehören und bewahrte sie vor einem Provinzialismus, dem sie sonst in dieser Restsituation ausgeliefert gewesen wäre. Sie ließen die Administratur teilnehmen an der aus der südlich romanischen Welt einströmenden Erneuerungsbewegung der katholischen Kirche, die allerdings teilweise im Unterschied zur reformatorischen Zeit eine gewisse Überfremdung in Frömmigkeit und Religiosität darstellte und den konfessionellen Riß vertiefte.

29 Dekane, sorbischer und deutscher Herkunft, haben 361 Jahre lang bis 1921 diese Apostolische Administratur des Bistums Meißen in der Lausitz verwaltet. Die Hoffnung, das Bistum Meißen wiedererstanden zu sehen, erlosch nie. Am Beginn des 18. Jahrhunderts glaubte das Bautzner Kapitel mit Hilfe des katholisch gewordenen sächsischen Herrscherhauses der Wettiner albertinischer Linie das Bistum aus der Administratur wiedererstehen zu lassen. Aber alle diesbezüglichen Pläne schlugen fehl<sup>29</sup>.

In den sächsischen Erblanden, wie diese der sächsischen Krone „angestammten“ Gebiete genannt wurden, begegneten Katholiken in nachreformatorischer Zeit erstmals in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Vorliebe der Zeit für die Kultur der südlichen Länder ließ Italiener, Franzosen, Spanier nach Sachsen kommen. Sie lebten hier als Diasporakatholiken ohne jede katholisch-kirchliche Versorgung. Die beiden katholischen Gesandtschaftskapellen, die damals in Dresden bestanden, die kaiserlich österreichische und die königlich französische, waren keine öffentlichen Kapellen. Eifersüchtig wachten die sächsischen Behörden darüber, daß nur Botschaftsangehörige dort am Gottesdienst teilnahmen. Eine neue Epoche ka-

tholischen Lebens in Dresden und Sachsen begann mit der Regierung des sächsischen Kurfürsten und späteren Königs von Polen, Friedrich August I. (1694–1733)<sup>30</sup>. Als Zweitgeborener war er ursprünglich nicht für die Thronfolge bestimmt. Erst durch den frühen Tod seines älteren Bruders, des Kurfürsten Johann Georg IV. (1668–1694), dessen Ehe kinderlos geblieben war, wurde er Thronerbe. Das Streben der deutschen Landesfürsten der damaligen Zeit ging in drei Richtungen. Sie wollten einmal eine Vormachtstellung in ihrem Lande erringen, zum anderen damit verbunden die absolutistische Regierungsform einführen, und sie hatten einen außerordentlichen Drang nach Standeserhöhung durch den Erwerb außerdeutscher Kronen und Länder. Diesen ehrgeizigen Bestrebungen standen die ständische Opposition des eigenen Landes, die Rivalität der anderen Landesfürsten und das politische Gleichgewicht im Reich hindernd entgegen. Friedrich August wollte König von Polen werden, um zu dem sächsischen Kurhut den Glanz einer Königskrone hinzufügen zu können. Wenn er aber den polnischen Thron einnehmen wollte, mußte er das katholische Glaubensbekenntnis annehmen. Die damalige polnische Verfassung verschloß einem Nichtkatholiken den polnischen Königsthron. Das veranlaßte Friedrich August 1697 zum Übertritt zur katholischen Kirche. Im gleichen Jahre wurde er zum König von Polen gekrönt. Ende des Jahres 1699 kehrte der König aus Polen nach Sachsen zurück. Als Beichtvater und Großalmosenier hatte er den Jesuitenpater Moritz Vota (1629–1715) berufen. Die Gesellschaft Jesu als der Orden der Gegenreformation wurde wie in anderen Ländern auch der Träger des wiedererstandenen katholischen Lebens in Sachsen. Die Jesuiten prägten durch ihr tätiges Wirken in Zukunft weit über den Hof hinaus das Bild der katholischen Kirche in der sächsischen Diaspora. Aber die Pläne Friedrich Augusts I. gingen noch weiter. Als Kaiser Joseph I. 1711 kinderlos starb und sein Bruder als Kaiser Karl VI. die Regierung übernahm, dessen Ehe bis dahin kinderlos geblieben war, reifte in Friedrich August der Wunsch, seinem Hause die Kaiserkrone zu verschaffen durch eine Vermählung seines Sohnes mit der ältesten der beiden Töchter Josephs I., der Erzherzogin Maria Josepha. Auch hier war die Konversion seines Sohnes, Friedrich Augusts II., die unabdingbare Voraussetzung. So veranlaßte Friedrich August I. aus politischen Überlegungen heraus die Konversion seines Sohnes, die dieser 1712 aber aus wahrer Überzeugung für den katholischen Glauben vollzog<sup>31</sup>. Erst 1717 erlaubte Friedrich August I. eine Bekanntgabe der Konversion des Sohnes, und 1719 kam dann das geplante Eheprojekt tatsächlich zustande. Dadurch wurde das gesamte Haus Wettin albertinischer Linie wieder katholisch. Was bedeutete diese Tatsache für die katholische Kirche in Sachsen? Zunächst wirkte der königliche Beichtvater Vota als Apostolischer Präfekt für die Katholiken in Sachsen. 1708 konnte in Dresden die erste katholische Hof- und Pfarrkirche eröffnet werden. Nunmehr hatten die in Dresden und Umgebung lebenden Katholiken ein Gotteshaus zu ihrer Verfügung. Abgese-

hen von einem kleinen Zwischenspiel in den Jahren 1715, nach dem Tode Votas, bis 1743, als die Apostolischen Vikare des Nordens die Jurisdiktion über Dresden und Sachsen für sich beanspruchten<sup>32</sup>, wurde seit 1743 der jeweilige königliche Beichtvater von Rom zum Apostolischen Vikar von Sachsen ernannt. Seit 1816 waren die Apostolischen Vikare regelmäßig Titularbischöfe. Auf diese Weise entstand neben Bautzen in Dresden ein zweites Zentrum der katholischen Kirche, das sich ebenfalls der Tradition des alten Bistums Meißen verbunden wußte, was aus den liturgischen *Propria* hervorgeht und was das Vorhandensein der Bennokapelle innerhalb der Dresdner Hofkirche und die 1752 von dem in Dresden wirkenden Jesuitenpater Sigismund Calles geschriebene Geschichte der Bischöfe von Meißen „*Series Misnensium Episcoporum*“ beweisen.

Nur mühsam konnte sich in Dresden und Sachsen katholisches Leben entfalten. 1711 entstand eine zweite katholische Kirche in Leipzig, die wiederum in der dem Landesherrn gehörigen Pleißenburg bei der Stadt angelegt wurde. Weitere Gemeinden sammelten sich um die Schloß- und Pfarrkirchen in Moritzburg und Hubertusburg<sup>33</sup>. Dennoch entbehrte die Stellung der Katholiken in Sachsen bis in das 19. Jahrhundert hinein der rechtlichen Grundlage. Durch den Akzessionsvertrag von Posen 1806 trat Sachsen dem Rheinbund bei. Artikel V dieses Vertrages befaßte sich mit der rechtlichen Lage der Katholiken in Sachsen. Ausgeführt wurde dieser Artikel durch „Königliches Mandat, die Ausübung des römisch-katholischen Gottesdienstes betreffend“, vom 16. Februar 1807<sup>34</sup>. Es stellte die Ausübung des katholischen Gottesdienstes der Ausübung des Gottesdienstes der augsburgischen Konfessionsverwandten gänzlich gleich und sicherte den Untertanen beider Religionen gleiche bürgerliche und politische Rechte ohne Einschränkung. Als eine dem Apostolischen Vikar unterstellte Behörde wurde 1827 für die Erblande das „Geistliche katholische Konsistorium“ in Dresden errichtet. Der Titel des Apostolischen Vikars lautete seit 1827 „Apostolischer Vikar im Königreich Sachsen“<sup>35</sup>.

Diese 1806 eingeleitete Gesetzgebung hatte nur Bedeutung für die Katholiken der Erblande. Die Rechtsverhältnisse der Katholiken in der Lausitz, wie sie durch den Traditionsrezeß von 1635 und den Traditionsabschied von 1636 garantiert waren, erfuhren dadurch keine Veränderung, wie ein königliches Reskript von 1827 ausdrücklich bestätigt<sup>36</sup>.

Bereits 1810 entwickelte der Bautzner Domdekan und Apostolische Administrator der Lausitz, Franz Georg Lock (1796–1831), aufgrund einer Anfrage der sächsischen Regierung den Plan für die Errichtung eines einheitlichen Landesbistums. Ob für dessen Sitz Bautzen oder Dresden gewählt werde, ließ er offen. Aber weder staatlicher- noch kirchlicherseits wurde dieses Vorhaben weiterverfolgt<sup>37</sup>. Unter dem Apostolischen Vikar von Sachsen, Ignaz Bernhard Mauermann (1818–1841), wurde der Plan der Errichtung eines einheitlichen Landesbistums wieder aufgegriffen, kam aber ebenfalls nicht zur Ausführung<sup>38</sup>. Dafür war Mauermann der erste,

der seit 1845 das Amt des Apostolischen Vikars im Königreich Sachsen mit dem des Apostolischen Administrators der Lausitz in Personalunion verband. Seitdem befand sich mit wenigen Ausnahmen die Jurisdiktion über sämtliche Katholiken des Königreiches in einer Hand, wiewohl die Verwaltung in der Lausitz und in den Erblanden eine getrennte blieb. In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erhielt das Gebiet des Apostolischen Vikars von Sachsen auch eine Vergrößerung, in dem ihm die Katholiken in den Fürstentümern Sachsen-Altenburg (1877) und den beiden Reuß, ältere Linie (1874) und jüngere Linie (1899) unterstellt wurden<sup>39</sup>.

Noch einmal zu Beginn unseres Jahrhunderts unter Bischof Dr. Aloys Schäfer (1906–1914) liefen über Nuntius Frühwirth in München Gespräche über die evtl. Verschmelzung beider Jurisdiktionsgebiete zu einem Bistum. Aber in der verspäteten Kulturkampfstimmung, die seit dem Oberaufsichtsgesetz von 1876 in Sachsen gegen die katholische Kirche herrschte, hielt man es sowohl im kirchlichen Interesse, wie im Interesse der Dynastie, nicht für opportun, einen solchen Plan weiterzuverfolgen<sup>40</sup>.

Erst der Ausgang des Ersten Weltkrieges und die sich anschließende Staatsumwälzung ließen den Plan der Wiedererrichtung des alten Bistums Meißen reifen. Es war Bischof Franz Löbmann (1914–1920), der ihn aufgriff und die erforderlichen Vorarbeiten veranlaßte<sup>41</sup>.

Im Dezember 1920 starb Bischof Löbmann. Für die Dauer der Sedisvakanz wurde vom Apostolischen Stuhl der damalige Senior des Bautzner Kapitels, Prälat Skala, zum Administrator sowohl für die Lausitz, als auch für das Apostolische Vikariat Sachsen ernannt. Damit war auch während der Zwischenzeit bis zur Neuernennung die Jurisdiktion der beiden kirchlichen Verwaltungsgebiete in einer Hand vereinigt. Für die Fortführung der Pläne zur Wiedererrichtung des Bistums Meißen war dieser Umstand von nicht geringer Bedeutung.

Das Vorhaben der Wiedererrichtung des Bistums Meißen fand in Nuntius Eugenio Pacelli einen eifrigen Förderer, auch darf die wohlwollende Förderung nicht unerwähnt bleiben, die Kardinal Adolf Bertram von Breslau dem Plane der Wiedererrichtung des Bistums angedeihen ließ<sup>42</sup>.

Zur Klärung einer Reihe von Fragen, deren Beantwortung für den Apostolischen Stuhl von ausschlaggebender Bedeutung war, reichte das Domkapitel St. Petri in Bautzen auf Ersuchen Pacellis im März 1921 eine Denkschrift in Rom ein: „*Promemoria de redintegratione antiqui Episcopatus Misnensis in Saxonia a Capitulo Sti Petri Budissae humillime oblatum.*“ Diese Denkschrift enthielt neben der erneuten Bitte um die Wiedererrichtung des Bistums Meißen eingehende Vorschläge über dessen Gestaltung. Das Domkapitel erklärte die Teilung der Jurisdiktionsgewalt in ein Vikariat und in eine Präfektur als nicht länger tragbar. Als Benennung schlug es vor: „*Episcopatus Misnensis*“ – „Bistum Meißen“, da der größte Teil Sachsens einst zur altherwürdigen Diözese Meißen gehört habe. Als Gebiet sollten der neuen Diözese die Apostolische Präfektur der Lausitz und das Apostolische

Vikariat Sachsen zugewiesen werden. Bezüglich der Stellungnahme der sächsischen Regierung zu der geplanten Bistumswiedererrichtung konnte die Denkschrift darauf hinweisen, daß das Verhältnis zwischen Staat und Kirche durch die Wiedererrichtung zunächst nicht berührt würde, da die Landesgrenzen nicht überschritten würden und der *modus agendi* zwischen Staat und Kirche der gleiche bleibe wie zuvor. Da keinerlei Abmachung durch Konkordat oder konkordatsähnlichen Vertrag zwischen Staat und katholischer Kirche in Sachsen bestand und die deutschen Zirkumskriptionsbullens des 19. Jahrhunderts die sächsischen Verhältnisse in keiner Weise berührten, sei die Kirche an keine staatlichen Vorverhandlungen bezüglich der kirchlichen Neuordnung gebunden. Als Sitz des neuen Bistums wurde Bautzen vorgeschlagen, als Kathedrale die Domkirche St. Petri zu Bautzen. Das Schreiben berichtete eingehend über die simultanen Verhältnisse in dieser Kirche und über die schweren religiösen Kämpfe, die das Kapitel in den früheren Jahrhunderten um die Wahrung seiner Rechte durchzufechten hatte. Zwar besäße auch Dresden die große, als Kathedrale geeignete ehemalige Hofkirche, doch sei diese Eigentum des Staates, auch die Residenz des Apostolischen Vikars in Dresden und die rechtlichen Verhältnisse mit der sächsischen Regierung waren nach Wegfall der Monarchie noch nicht ausreichend geklärt<sup>43</sup>. Dresdner Kreise plädierten bereits damals für Dresden als Sitz des wiedererrichteten Bistums Meißen<sup>44</sup>.

Am 24. Juni 1921 vollzog Nuntius Pacelli anlässlich der 700-Jahr-Feier des Bautzner Domkapitels St. Petri die Wiedererrichtung des Bistums Meißen, die Papst Benedikt XV. in der Apostolischen Konstitution „*Sollicitudine omnium ecclesiarum*“ ausgesprochen hatte<sup>45</sup>. Das Bistum Meißen wurde mit dem Sitz in Bautzen wiedererrichtet, das dortige Kollegiatkapitel zum Kathedralekapitel und die Kollegiatkirche St. Petri zur Kathedrale der Diözese erhoben.

Erster Bischof des wiedererrichteten Bistums Meißen wurde Christian Schreiber. Aber auch das wiedererrichtete Bistum Meißen behielt zwei Zentren: Bautzen als Sitz des Bistums und Dresden als Sitz verschiedener diözesaner Einrichtungen. Als Bischof Schreiber 1922 die Einrichtung der bischöflichen Behörden bekanntgab, da gab es ein „Ordinariat des Bistums Meißen“ in Bautzen und ein „Bischöfliches Ordinariat, Verwaltungsstelle Dresden“ in Dresden<sup>46</sup>. In Dresden besaß der Bischof eine Dienstwohnung in den Wohnräumen der ehemaligen Apostolischen Vikare, und in der ehemaligen Hofkirche, seit der ersten Diözesansynode der wiedererrichteten Diözese 1923 Propsteikirche, hielt er seine Pontifikaltage. Bautzen und Dresden waren die beiden Schwerpunkte des Bistums.

Es ist bemerkenswert, daß bereits Bischof Petrus Legge, der das Bistum 1932–1951 leitete, mehrfach den Gedanken erwog, den Sitz des Bistums von Bautzen nach Dresden verlegen zu lassen. Zunächst machte es die Naziregierung, die Legge in einen Devisenprozeß verwickelte, unmöglich und 1945 die furchtbare Zerstörung Dresdens, der die ehemalige Hof- und

Propsteikirche, wie die meisten kirchlichen Einrichtungen der Stadt, zum Opfer fielen. Dennoch wurde die nach 1945 geschaffene Diözesancaritas in Dresden angesiedelt. Die verschiedenen Seelsorgesparten erhielten hier ihren Sitz. Den Plan, den Bistumssitz nach Dresden zu verlegen, griff dann Bischof Otto Spülbeck (1957–1970) wieder auf. Er führte mehrfach Verhandlungen mit kirchlichen und staatlichen Stellen und hatte Pläne für den Bau eines Ordinariates in Dresden. 1964 erklärte der Hl. Stuhl die ehemalige Hofkirche und spätere Propsteikirche zur Konkathedrale<sup>44</sup>. Hier wurde auch die zweite Diözesansynode 1968 durchgeführt.

Das war gleichsam das Erbe, das Bischof Gerhard Schaffran bei seiner Amtsübernahme am 12. September 1970 mitübernahm und weiterverfolgte. Er nahm seinen Wohnsitz in Dresden und baute die niemals aufgelöste bischöfliche Verwaltungsstelle weiter aus. Immer wieder verhandelte er mit den zuständigen Stellen über die Verlegung des Bistumssitzes.

1978 trug Bischof Schaffran im Einverständnis mit dem Domkapitel das Anliegen dem Hl. Stuhl vor. Nachdem die staatlichen Stellen in den in ihre Zuständigkeit fallenden Fragen ihr Einverständnis erklärt hatten, hat der Hl. Stuhl durch das Dekret der Bischofskongregation „*Ad satius animarum bonum*“ vom 15. November 1979 die Verlegung des Sitzes von Bistum und Bischof von Bautzen nach Dresden erklärt, die bisherige Dresdner Konkathedrale zur Kathedrale des Bistums erhoben, der bisherigen Kathedrale St. Petri in Bautzen den Rang einer Konkathedrale gegeben und den Sitz des Domkapitels von Bautzen nach Dresden an die Kathedrale unter Beibehaltung des Namens St. Petri verfügt. Gleichzeitig wurde der Name des Bistums in Dresden-Meißen geändert<sup>48</sup>. Mit der Durchführung dieses Dekretes wurde der Apostolische Administrator von Erfurt-Meiningen, Bischof Hugo Aufderbeck, beauftragt, die dieser am 25. März 1980 in der Dresdner Kathedrale vollzog. Im gleichen Jahr konnte das Bischöfliche Ordinariat in Dresden eingeweiht und bezogen werden.

#### Anmerkungen

\* Der Beitrag entstand aus einem Referat anlässlich einer Festakademie zum 70. Geburtstag von Bischof Gerhard Schaffran von Dresden-Meißen am 3. Juli 1982 in Dresden.

<sup>1</sup> Walter Schlesinger, Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter, 2 Bände (Köln/Graz 1962).

<sup>2</sup> Willi Rittenbach, Siegfried Seifert, Geschichte der Bischöfe von Meißen 968–1581 (Leipzig 1965).

<sup>3</sup> Karlheinz Blaschke, Walther Haupt, Heinz Wiessner, Die Kirchenorganisation in den Bistümern Meißen, Merseburg und Naumburg um 1500 (Weimar 1969).

<sup>4</sup> Paul Dittrich, Die Meißner Diözese unter der Kirchenpolitik der Landesherren des 16. und 17. Jahrhunderts (Leipzig 1960); Rudolf Zieschang, Die Anfänge eines landesherrlichen Kirchenregiments in Sachsen (= Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte 23) (Leipzig 1909).



<sup>5</sup> *Zieschang* (Anm. 4) 42.

<sup>6</sup> *Zieschang* (Anm. 4) 142 f.

<sup>7</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae*, Zweiter Hauptteil, III. Band: Urkundenbuch des Hochstifts Meißen (Leipzig 1867), 1461: Vertrag zwischen dem Kurfürsten August und dem Domherrn Johann von Haugwitz über dessen Verhalten, wenn er zum Bischof erwählt werden sollte.

<sup>8</sup> *Eduard Machatschek*, Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Meißen in chronologischer Reihenfolge (Dresden 1884) 763 f.

<sup>9</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae* (Anm. 7) 1466.

<sup>10</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae* (Anm. 7) 1467, der Text des vorgeschriebenen Eides: 922.

<sup>11</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae* (Anm. 10).

<sup>12</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc.: 4231. *Literae dimissoriales ad suscipiendos ordines* 1562–1823. 2.

<sup>13</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae* (Anm. 7) 1476.

<sup>14</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae* (Anm. 7) 1483.

<sup>15</sup> *Codex Diplomaticus Saxoniae* (Anm. 7) 1487.

<sup>16</sup> *Alfred Schultze*, Die Rechtslage der evangelischen Stifter Meißen und Wurzen (Leipzig 1922).

<sup>17</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc. 169: *Liber Synodali*um. 62; *Walter Gerblich*, Johann Leisentrit und die Administratur des Bistums Meißen in den Lausitzen (Leipzig 1959) 40 f.

<sup>18</sup> *Gerblich* (Anm. 17) 41.

<sup>19</sup> Zahlreiche Abschriften im Bautzner Domstiftsarchiv, gedruckt in: *Neues Lausitzisches Magazin* 33 (1857), 174 f. und *Machatschek* (Anm. 8) 787 f.

<sup>20</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc.: 3706. Briefwechsel zwischen Johannis und Gregorius Leisentrit und zwischen diesen und anderen Personen, 1549–1594. 21.

<sup>21</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc. 169 (Anm. 17) 66.

<sup>22</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, kein Original vorhanden, jedoch zahlreiche Abschriften, so Loc. 169 (Anm. 17), gedruckt: *Dittrich* (Anm. 4) 79 f.

<sup>23</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc. 169 (Anm. 17) 76.

<sup>24</sup> Anm. 19.

<sup>25</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc. 3706 (Anm. 20) 190 f.

<sup>26</sup> Anm. 22.

<sup>27</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc.: 174. Copiale des Bautzner Domdekans Matthäus Vitzki (1700–1713).

<sup>28</sup> AAS XIII (1921) 409 f.

<sup>29</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc.: 6325: *Acta Joannis Josephi Ignatii Freyschlag a Schmiedenthal, Decani* 1705–1742; *Siegfried Seifert*, Das Pontifikalienrecht des Bautzner Domdekans, in: *Gedächtnisschrift für Bischof Dr. Otto Spülbeck* (Leipzig 1971) 86/107.

<sup>30</sup> *Paul Franz Saft*, Der Neuaufbau der Katholischen Kirche in Sachsen im 18. Jahrhundert (Leipzig 1961) 18 f.; *Siegfried Seifert*, Niedergang und Wiederaufstieg der katholischen Kirche in Sachsen 1517–1773 (Leipzig 1964) 122 f.

<sup>31</sup> *Saft* (Anm. 30) 148 f.

<sup>32</sup> *Seifert* (Anm. 30) 178; *Johannes Metzler*, Die Apostolischen Vikariate des Nordens (Paderborn 1919) 99/101; *Heinrich Meier*, Das Apostolische Vikariat in den Sächsischen Erblanden (Leipzig 1981) 9 f.

<sup>33</sup> *Seifert* (Anm. 30) 163 f. und 166 f.

- <sup>34</sup> *Joseph Freisen*, Verfassungsgeschichte der Katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit (Leipzig/Berlin 1916) 152.
- <sup>35</sup> *Freisen* (Anm. 34) 152.
- <sup>36</sup> *Freisen* (Anm. 34) 153.
- <sup>37</sup> Bautzner Domstiftsarchiv, Loc. 281: Acta, die Frage der Einsetzung eines landesherrlichen Bistums betr. 1831–1841.
- <sup>38</sup> *Meier* (Anm. 32) 37.
- <sup>39</sup> *Freisen* (Anm. 34) 293 f. 384 f. und 380 f.
- <sup>40</sup> *Meier* (Anm. 32) 198.
- <sup>41</sup> Ordinariatsarchiv des Bistums Dresden-Meißen, Akte 100.00/01: Wiedererrichtung des Bistums Meißen.
- <sup>42</sup> Anm. 41, 21.
- <sup>43</sup> Anm. 41, 22 f.
- <sup>44</sup> Anm. 41, 34 f.
- <sup>45</sup> AAS XIII (1921) 409 f.
- <sup>46</sup> Bekanntmachung über die Einrichtung der römisch-katholischen Kirche und ihrer Behörden im Bistum Meißen vom 29. November 1922, in: Kirchliches Amtsblatt des Bistums Meißen, 1 (1923) und in: Sächsische Staatszeitung, Nr. 228 vom 19. Dezember 1922. 1927 wurde die Bezeichnung der Dresdner Bistumsbehörde geändert in: Bischöfliche Verwaltungsstelle Dresden, Kirchliches Amtsblatt des Bistums Meißen, 56 (1927).
- <sup>47</sup> AAS LXI (1964) 84.
- <sup>48</sup> AAS LXXII (1979) 93.

# Im Banne der römischen Einheitsliturgie

## Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Von ANDREAS HEINZ

Die Geschichte des Gottesdienstes im 19. Jahrhundert, besonders seit der Jahrhundertmitte, ist gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis, das im Gefolge der jüngsten Liturgiereform wieder erhöhte Brisanz gewonnen hat: das Spannungsverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen Einheit und Vielfalt. Bekanntlich hatte die nachtridentinische Liturgiereform die Weichen eindeutig in Richtung Einheit gestellt, so sehr, daß etwa Theodor Klauser in seiner verbreiteten „Kleinen abendländischen Liturgiegeschichte“ von der nachtridentinischen Ära als von der Periode der „ehernen Einheitsliturgie“ spricht<sup>1</sup>. Zum ersten Mal in der abendländischen Liturgiegeschichte gab der Apostolische Stuhl nämlich nach 1563 einheitliche Liturgiebücher heraus<sup>2</sup>, päpstlich approbiert und grundsätzlich verpflichtend einzuführen – sieht man einmal von dem hinsichtlich des Verpflichtungscharakters eine Sonderstellung einnehmenden *Rituale Romanum ab*<sup>3</sup>. Erstmals wurde 1588 in Gestalt der Ritenkongregation eine römische Zentrale für Fragen des Gottesdienstes geschaffen, deren vornehmlichste Aufgabe darin bestand, über die strikte Einhaltung der Rubriken zu wachen und die Vorschriften der römischen Liturgiebücher authentisch zu interpretieren.

### 1. Einheit in der Vielfalt

Nun hat aber das Erscheinen der römisch-tridentinischen Liturgiebücher – angefangen vom Brevier (1568) und Missale Pius' V. (1570) bis zum letzten in der Reihe, dem 1614 von Paul V. publizierten *Rituale Romanum* – keineswegs zu einer sofortigen Vereinheitlichung des liturgischen Lebens in allen Teilen der lateinischen Kirche, soweit sie dem römischen Ritus folgt, geführt. Allzu häufig wird verschwiegen, daß die päpstlichen Einführungsbullen für Brevier und Meßbuch, Bistümern und Ordensgemeinschaften, die auf eine zweihundertjährige liturgische Eigentradition zurückschauen konnten, die Freiheit zugestanden, auch in der Folgezeit bei ihrer Eigenliturgie zu bleiben<sup>4</sup>. Die meisten deutschen Bistümer taten zwar bereits gegen Ende des 16. oder im Laufe des 17. Jahrhunderts den Schritt zur römischen Einheitsliturgie<sup>5</sup>. Der Vereinheitlichungsprozeß war aber bis weit ins 19. Jahrhundert hinein noch nicht in allen Teilen des deutschen

Sprachgebietes abgeschlossen; namentlich die traditionsreichen Kirchen von Köln und Trier, sowie das Bistum Münster beanspruchten zu diesem Zeitpunkt noch das Privileg Pius' V., weiterhin das diözesaneigene Meßbuch und Brevier zu gebrauchen. Im Bistum Münster erlebte das Missale Monasteriense noch im Jahre 1835 eine Neuauflage<sup>6</sup>. In Köln ließ Erzbischof Johannes Kardinal von Geissel 1847 einen Neudruck des Kölner Meßbuchs vorbereiten, der aber dann doch nicht mehr realisiert wurde<sup>7</sup>. Erst recht herrschte keine strikte Uniformität im Bereich der Sakramentengottesdienste und des naturgemäß stark landschaftsgebundenen Prozessions- und Segnungsbrauchtums<sup>8</sup>. Dieser Sektor volksnahen liturgischen Lebens stand ganz im Zeichen teilkirchlicher Tradition; erst in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts gelang es dem Heiligen Stuhl, die deutschen Bistümer in ihrer Mehrzahl zur Annahme des *Rituale Romanum* zu bewegen, allerdings nur um den Preis des Zugeständnisses umfangreicher Diözesananhänge.

Das gottesdienstliche Leben in den deutschen Dom- und Pfarrkirchen weist also bis tief ins 19. Jahrhundert hinein eine viel größere Vielfalt auf, als das allzu simplifizierende Schlagwort von der „ehernen Einheitsliturgie“ vermuten läßt. Allerdings erregte diese Vielfalt seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts nicht nur in Rom, sondern auch in immer weiteren Kreisen nördlich der Alpen Anstoß. Niemand wird sich darüber wundern angesichts der im Vergleich zum 18. Jahrhundert völlig veränderten innerkirchlichen Großwetterlage: die Reichskirche war zerbrochen; aufgelöst waren die Stifte und damit die Stätten, wo die ortskirchlichen liturgischen Traditionen auch nach dem Tridentinum noch eine lebendige Größe waren. Auf den die Diözesanliturgien favorisierenden Gallikanismus und Febronianismus war eine bis dahin nie dagewesene Welle von Papstverehrung und Rombegeisterung hochgekommen; allenthalben regte sich der Wunsch nach größtmöglicher Treue zum Apostolischen Stuhl und nach Einheit mit dem Nachfolger Petri, was im Bereich des Gottesdienstes nur bedeuten konnte: engster Anschluß an die römische Mutterkirche durch vorbehaltlose Übernahme der vom Heiligen Stuhl approbierten römisch-tridentinischen Liturgiebücher. So tritt tatsächlich der Rezeptionsprozeß der tridentinischen Einheitsliturgie in weiten Teilen Deutschlands erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in die entscheidende Endphase.

Die Geschichte dieser Endphase ist noch zu schreiben. Lediglich für Mainz und die Bistümer der alten Mainzer Kirchenprovinz liegen dank der Monographien von Hermann Reifenberg verlässliche Daten vor<sup>9</sup>. Nicht in allem zuverlässig ist dagegen der 1954 erschienene Aufsatz von Bernhard Opfermann über die Eigenliturgien der rheinischen Bistümer<sup>10</sup>, auf den sich Josef Andreas Jungmann in seinem bekannten Werk „*Missarum Sollemnia*“ stützt<sup>11</sup>. Das gleiche gilt für Franz Joseph Peters' „Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie“ (Köln 1951)<sup>12</sup>. Mit der ihm eigenen Akribie hat der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Emil Josef Lengeling

die uns hier beschäftigenden Vorgänge im Bistum Münster – soweit sie das Missale betreffen – in seiner bisher ungedruckt gebliebenen Münchener Habilitationsschrift aus dem Jahre 1958 geschildert, wobei allerdings die Archivalien der Ritenkongregation nicht berücksichtigt werden konnten<sup>13</sup>. Was die Diözese Trier betrifft, hat Balthasar Fischer 1962 einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsagende im 19. Jahrhundert veröffentlicht<sup>14</sup>. Auf's Ganze gesehen gilt aber hinsichtlich der Diözese Trier noch immer, was Franz Rudolf Reichert vor nunmehr fast zwei Jahrzehnten in einer biographischen Studie über den Trierer Generalvikar Matthias Martini, eine Schlüsselfigur im Zusammenhang der uns hier beschäftigenden Vorgänge, festgestellt hat: „Leider ist die ganze Frage der endgültigen Ablösung des altererbten trierischen Sonderguts durch die reine römische Liturgie noch zu wenig erforscht...“<sup>15</sup>

Diese Forschungslücke wollen wir, soweit die allerdings nicht ganz lückenlos in Rom und Trier vorhandenen archivalischen Quellen dies zulassen, versuchen zu schließen. Am Beispiel des Bistums Trier soll paradigmatisch ein Vorgang erläutert werden, der sich in Köln und Münster und – was das Rituale betrifft – auch in anderen deutschen Bistümern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ähnlicher Weise abgespielt hat.

## 2. Die Bemühungen um römische Approbation des Trierer Diözesanrituales

Die erste, von Trier ausgehende Kontaktaufnahme mit der Ritenkongregation in der Frage der liturgischen Bücher fällt bezeichnenderweise in das Jahr 1853<sup>16</sup>. Am 23. März des genannten Jahres hatte Papst Pius IX. in der Enzyklika „*Inter multiplices*“ der von Abt Prosper Guéranger (†1875) in Frankreich entfachten Bewegung, die die Abkehr von den neugallikanischen Bistumsliturgien und die Übernahme der römischen Liturgiebücher auf ihre Fahne geschrieben hatte, hohes Lob gespendet<sup>17</sup>. Schon zuvor hatte Rom in Einzelfällen begonnen, für die bis dahin unbeanstandet mit bischöflicher Druckerlaubnis erschienenen Diözesanritualien ein päpstliches Approbationsrecht zu reklamieren. Erstmals geschah dies anlässlich eines Neudrucks des Diözesanrituales von Linz im Jahre 1836<sup>18</sup>. Das waren unübersehbare Zeichen eines schärferen, zentralistischen Kurses. Wohl unter dem Eindruck dieser um die Jahrhundertmitte nicht mehr zu übersehenden uniformistischen Tendenzen der Ritenkongregation bemühte sich der Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi im Herbst des Jahres 1853, im Hinblick auf eine geplante Neuauflage der Bistumsagende, um päpstliche Approbation des Trierer Rituals<sup>19</sup>. Doch war man in Trier durchaus nicht geneigt, nach dem Vorbild zahlreicher französischer Bistümer bei dieser Gelegenheit eine generelle Anpassung an das *Rituale Romanum* vorzunehmen. Was man wünschte, war römische Anerkennung des diözesanen Eigengutes. Rom war, wie die über den römischen Agenten Joachim de Augustinis-Moroni

laufenden brieflichen Kontakte mit der Ritenkongregation sehr bald erkennen ließen, dazu nicht bereit. Generalvikar Matthias Martini, der im Auftrag des Diözesanbischofs die Verhandlungen führte, ließ daraufhin den Approbationsantrag zunächst auf sich beruhen. Gut zehn Jahre später, als ein Neudruck nicht mehr aufzuschieben war, unternahm Bischof Matthias Eberhard anlässlich seiner Reise zum Ersten Vatikanischen Konzil einen neuerlichen Versuch, die römische Approbation für das Bistumsrituale zu erhalten<sup>20</sup>. Als dieser Versuch erwartungsgemäß auch diesmal fehlschlug, ließ der Bischof kurz entschlossen das Bistumsrituale kraft eigener bischöflicher Autorität 1873 noch einmal neu auflegen<sup>21</sup>, was angesichts des eben verkündigten, die päpstliche Weisungsbefugnis auch in liturgischen Fragen stabilisierenden Jurisdiktionsprimats nicht gerade eine Selbstverständlichkeit war. Dies umso weniger, als schon zehn Jahre zuvor, im Januar 1864, seitens der Ritenkongregation eine unmißverständliche Aufforderung an den Bischof von Trier ergangen war, baldmöglichst die allgemeine Einführung der römisch-tridentinischen Liturgie in seinem Bistum durchzusetzen.

### 3. Trierer Anfrage bei der Ritenkongregation vom Dezember 1863

Der von 1842–1864 an der Spitze der Trierischen Kirche stehende Bischof Wilhelm Arnoldi<sup>22</sup>, an dessen Romtreue und Papstergebenheit auch nicht der geringste Zweifel aufkommen kann, hielt sich wie seine Vorgänger noch immer befugt, Fragen der Bistumsliturgie kraft eigener bischöflicher Autorität, ohne Rekurs nach Rom, zu entscheiden. Als der Bischof beispielsweise unter dem Eindruck der großartigen Heilig-Rock-Ausstellung des Jahres 1844 noch im gleichen Jahr ein neues Fest „De Tunica DNJC“ einführte<sup>23</sup>, erbat er dazu weder im voraus die Erlaubnis der Ritenkongregation, noch ließ er die Neueinführung nachträglich in Rom approbieren. Der Bischof verfuhr vielmehr so, wie es dem dezentralisierten mittelalterlichen Liturgierecht entsprach, wonach es dem Ortsbischof zustand, das liturgische Leben seines Sprengels zu ordnen. Bedenkt man das innerkirchliche Klima jener Jahre, ist man jedoch keineswegs erstaunt, daß ein solcher Alleingang des Diözesanbischofs mehr und mehr beargwöhnt und als Zeichen mangelnder Papsttreue ausgelegt wurde. Zweifel an der Rechtmäßigkeit der liturgischen Situation in seiner Diözese, die selbst der für den Erhalt der liturgischen Eigentradition engagiert eintretende Generalvikar Martini<sup>24</sup> nicht mehr zu zerstreuen vermochte, kamen schließlich dem Bischof selbst. Keine drei Wochen vor seinem Tode, schon von der Todeskrankheit gezeichnet<sup>25</sup>, unterschrieb Arnoldi am 21. Dezember 1863 einen für die Trierer Bistumsliturgie schicksalhaften Brief, der über den Trierer Agenten in Rom, Michael Gassner, den damaligen Rektor der Anima<sup>26</sup>, der Ritenkongregation zugestellt wurde<sup>27</sup>. Der Bischof führte darin aus: Die Trierische Kirche habe mehr als zwei Jahrhunderte vor Erscheinen der

päpstlichen Erlasse, durch die Pius V. den Gebrauch des römischen Meßbuchs und Breviers vorgeschrieben habe, ihr eigenes Meßbuch<sup>28</sup> und Brevier<sup>29</sup> benutzt und habe dies auch nach Erscheinen der tridentinischen Liturgiebücher weiter so gehalten. Nun seien aber in der Zwischenzeit, anlässlich der Neuauflagen der diözesaneigenen liturgischen Bücher, mancherlei Veränderungen vorgenommen worden, so daß die zuletzt gedruckten Ausgaben des trierischen Meßbuchs und Breviers in vielen Stücken abwichen von den zur Zeit Pius' V. gebrauchten Büchern. Hinzu komme, daß es an Exemplaren des Eigenmissales fast gänzlich fehle, so daß inzwischen überall in der Diözese das Missale Romanum benutzt werde, wobei aber ein Teil des Klerus sich nicht nach dessen Rubriken richte, sondern nach denen des alten Meßbuchs, die, was den Kalender, die Perikopenordnung<sup>30</sup> und die Kollekten angehe, teilweise beträchtlich vom römischen Brauch abwichen. Auch im Bereich des Stundengebets herrsche keine Einheitlichkeit. Das bistumseigene Brevier sei seit den Zeiten Pius' V. mehrfach abgeändert worden. Zur Zeit benütze ein Teil des Diözesanklerus das Römische Brevier, ein Teil der Priester bediene sich weiterhin des Trierer Eigenbreviers.

Nach dieser Situationsskizze stellt der Bischof der Ritenkongregation zwei Fragen. Die erste lautet: Sind die Priester, die kein Trierisches Meßbuch zur Verfügung haben, und die deshalb das Römische gebrauchen, zu verpflichten, in Zukunft die Rubriken des Trierischen Missales unberücksichtigt zu lassen und sich genauestens an die Rubriken des Römischen Meßbuchs zu halten?

Zweitens: Ist der gesamte Bistumsklerus anzuhalten, das Trierer Brevier aufzugeben und fortan nur mehr sich des Römischen zu bedienen, oder soll man älteren Priestern, die seit langem an das Bistumsbrevier gewöhnt sind, gestatten, dieses bis zu ihrem Lebensende weiter benützen zu dürfen?

Die römische Antwort ließ nicht auf sich warten. Wer das unter Pius IX. (1846–1878) an der Kurie tonangebende zentralistische Gesamtklima bedenkt, kann sich ausrechnen, wie die bereits am 14. Januar 1864 expedierte römische Entscheidung<sup>31</sup> ausgefallen ist. Die Ritenkongregation betrachtete es als höchst unordentliche Sache, daß drei Jahrhunderte nach dem Erscheinen des tridentinischen Missale und Breviarium Romanum in einer deutschen Diözese immer noch Abweichungen von der darin festgeschriebenen Ordnung geduldet wurden. Vom Bischof verlangte man deshalb mit Nachdruck, baldmöglichst den ausschließlichen Gebrauch des römischen Meßbuchs und Breviers bei seinem Klerus durchzusetzen; für die Eigenfeiern des Bistums Trier konzedierte Rom ein vom Heiligen Stuhl zu approbierendes Proprium. Der Brief erreichte seinen Adressaten nicht mehr. Als er auf den Weg geschickt wurde, war Bischof Wilhelm Arnoldi schon verstorben. In Trier nahm *der* Mann die römische Aufforderung in Empfang und Verwahr, der am wenigsten an ihrer Durchführung interessiert war: Arnoldis Generalvikar Matthias Martini, den das Domkapitel zum Bistumsverweser bestellt hatte<sup>32</sup>.

#### 4. Die Hintergründe der Trierer Anfrage

Von Martini weiß man, daß er zu den entschiedensten Fürsprechern und Förderern der Trierer Eigenliturgie gehörte, auch wenn seine diesbezügliche Rolle noch weiterer Aufhellung bedarf<sup>33</sup>. Die Anregung zu einer bischöflichen Anfrage in Rom wird deshalb mit Sicherheit nicht von ihm ausgegangen sein. Martini hätte niemals die Unklugheit begangen, die Ritenkongregation solcherart auf die Existenz eines liturgischen Eigenlebens im Bistum Trier aufmerksam zu machen und damit ein römisches Eingreifen, das nach Lage der Dinge nur auf Abschaffung der Trierer Sonderbräuche hinauslaufen konnte, provoziert. Der Bischof mußte von anderer Seite gedrängt worden sein.

Der Druck kam nicht, wie man vielleicht annehmen könnte, von römischer Seite. In Trier selbst war der Stein ins Rollen gebracht worden, und zwar durch einen Mann, der in der Ritenfrage mit Vehemenz die Gegenposition zu Martinis Standpunkt vertrat: den damaligen Trierer Domkapellmeister Stephan Lück<sup>34</sup>.

Auslösender Faktor für die bischöfliche Anfrage war ein umfangreiches, schon im Juni 1863 von Lück verfaßtes und dem Bischof vorgelegtes Memorandum<sup>35</sup>. Auf nicht weniger als 16 Seiten im Folio-Format geht Stephan Lück in dieser Denkschrift der Frage nach: „Dürfen wir uns des sogenannten Trierischen Missales bei der hl. Messe bedienen?“ Die umständliche und weit ausholende Beweisführung der Eingabe ist ganz darauf angelegt, dem Bischof eindrücklich klarzumachen, daß der weitere Gebrauch des diözesaneigenen Meßbuchs widerrechtlich sei. Lück macht aus der Ritenfrage eine Gewissensfrage und scheut sich nicht, die Weiterbenützung des Trierischen Meßbuchs als schwere Sünde zu bezeichnen. Dem Bischof wird sofortiges Einschreiten nahegelegt. Um alle noch vorhandenen Widerstände gegen eine verpflichtende Einführung der römisch-tridentinischen Liturgiebücher im Bistum Trier zu beseitigen, rät Domkapitular Lück abschließend, „bald“ eine römische Entscheidung herbeizuführen.

Es muß einflußreichen Anhängern der Trierer Bistumsliturgie gelungen sein, den Bischof von übereilten Schritten abzuhalten und zu erreichen, daß die Angelegenheit dilatorisch behandelt wurde. Immerhin verstrich ein halbes Jahr, ehe der Bischof sich entschloß, das zu tun, wozu Stephan Lück so dringend geraten hatte, und dieser Entschluß wurde, wie wir gesehen haben, von einem Mann gefaßt, der seinen nahen Tod ahnte, und den das Stichwort „schwere Sünde“ im Schlußpassus des Lück'schen Memorandums unter diesen Umständen zutiefst beunruhigen mußte. Die erwartungsgemäß ganz im Sinne des Votums von Stephan Lück ausgefallene römische Entscheidung traf, wie bereits erwähnt, erst nach dem Tod Bischof Arnoldis in Trier ein, und zwar am 28. Januar 1864.

Es mußte einem engagierten Verteidiger der Trierer Bistumsliturgie, wie Kapitelsvikar Martini es war, alles daran gelegen sein, zu verhindern,



daß der zukünftige Bischof, beeindruckt von Lücks massivem Plädoyer für eine vollständige Romanisierung des liturgischen Lebens im Bistum Trier und angesichts der klaren Anweisung der Ritenkongregation, sich zu schnell zur bedingungslosen Kapitulation entschloß und damit das Ende der Trierer Bistumsliturgie endgültig besiegelte. Es ist deshalb zu vermuten, daß es Martini war, der rechtzeitig vor der Bischofswahl ein Gegenvotum zu Lücks Denkschrift erarbeiten ließ, und zwar durch den ihm gleichgesinnten und in liturgischen Fragen höchst kompetenten Domkapitular und Dompfarrer Matthias Schu<sup>36</sup>, ohne diesen indes von der römischen Entscheidung zu informieren. Dem von Lück vertretenen Grundsatz strikter liturgischer Uniformität und völliger Übereinstimmung mit der römischen Kirche, „der Mutterkirche“, stellte Schu das Prinzip von der Einheit in der Vielfalt entgegen, das er am Ende seiner gelehrten und besonnenen Darlegung bekräftigt mit dem Pauluswort (2 Kor 3,17): „Ubi spiritus Domini, ibi libertas – Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“.

Ehe wir den weiteren Gang der Dinge verfolgen, ist es notwendig, noch einmal zurückzuschauen. Unbeantwortet geblieben ist nämlich bisher die sich aufdrängende Frage: Was bewog ein Mitglied des Trierer Domkapitels, nämlich Domkapellmeister Stephan Lück, ausgerechnet im Juni 1863 die Frage nach der Legitimität der liturgischen Praxis im Bistum Trier zu stellen? Bei der Suche nach einer plausiblen Erklärung wird man das innerkirchliche Klima jener Jahre nicht übersehen dürfen. Auf liturgischem Gebiet hatte die immer kräftiger auflebende Rom- und Papstbegeisterung im benachbarten Frankreich zu einer stürmischen Rückkehr der französischen Bistümer zur römisch-tridentinischen Liturgie geführt<sup>37</sup>. Dieser Rückkehrbewegung spendete Papst Pius IX. höchstes Lob<sup>38</sup>, ein deutlicher Wink, den man in Deutschland nicht übersehen konnte. Stephan Lück erinnert denn auch an einer Stelle seines Memorandums ausdrücklich an die Vorgänge in Frankreich und stellt das Verhalten jener französischen Bischöfe, die die liturgische Eigentradition ihrer Kirchen zugunsten der römischen Liturgie geopfert hatten, als – so wörtlich – „...erhabenstes Beispiel“ heraus<sup>39</sup>.

Dies alles mag Lücks Intervention mitverursacht haben. Der äußere Anlaß aber, der ihn ausgerechnet im Juni 1863 zur Feder greifen ließ, dürfte mit ziemlicher Gewißheit ein ihn in seiner Eigenschaft als Domkapellmeister persönlich zutiefst kränkender Vorgang gewesen sein. Ein Choralbuch war es, das den Groll Lücks in höchstem Maße erregt hatte und aller Wahrscheinlichkeit nach seine Intervention bei Bischof Arnoldi auslöste. Im Frühjahr 1863 hatte der von Generalvikar Matthias Martini protegierte, eben erst 30jährige Domorganist Michael Hermesdorff<sup>40</sup> mit dem Imprimatur der Bistumsleitung ein „Graduale iuxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis dispositum“ im Druck erscheinen lassen<sup>41</sup>.

Hermesdorff, der sich bald als Choralforscher weit über die Grenzen seines Heimatbistums hinaus einen Namen machen sollte, hatte damit auf

der Grundlage trierischer liturgischer Handschriften, des letzten Trierer Missaledrucks von 1610 sowie der Trierer Agende von 1688<sup>42</sup> erstmals in der Geschichte der Trierer Bistumsliturgie ein Choralbuch bereitgestellt, das die trierischen Eigenbräuche und die hier übliche Singweise des Choral voll und ganz berücksichtigte. Bis dahin hatte man im Trierer Dom, aber auch in manchen Landkirchen des Bistums, bei Messe und Stundenliturgie handgeschriebene Chorbücher benutzt<sup>42a</sup>.

Nach dem glaubhaften Zeugnis eines Zeitgenossen war es der Domdechant, Generalvikar Martini persönlich, der eigenmächtig, ohne förmlichen Beschluß des Domkapitels und die Abwesenheit des zur Sitzung des preußischen Abgeordnetenhauses nach Berlin abgereisten Dompropstes Holzer<sup>43</sup> ausnützend, die alten, handgeschriebenen Gradualien im Chorgestühl des Domes ausgetauscht hatte gegen die neuen gedruckten „Gradualia trevirensia“ der Hermesdorff'schen Edition<sup>44</sup>. Es muß dies im Mai 1863 geschehen sein, denn in der nächsten, auf den Vorfall folgenden Sitzung des Kapitels, am 28. Mai, legte Stephan Lück energischen Protest gegen diese „Nacht- und Nebelaktion“ ein<sup>45</sup>. Er fand aber für seinen Antrag, weiterhin die alten Chorbücher zu benutzen, bis man sich über die Qualität der Hermesdorff'schen Ausgabe ein fachmännisches Urteil gebildet habe, keine Zustimmung. Wenig später protestierte Lück gegen die Benützung des neuen „Graduale trevirensis“ bei der stadttrierischen Fronleichnamsprozession<sup>46</sup>. Dieser neuerliche Protest Lücks fällt in den Beginn des Monats Juni. Daß er mit seinem Einspruch auch diesmal kein Echo im Domkapitel fand<sup>47</sup>, muß ihn bewogen haben, noch im gleichen Monat seine anfangs erwähnte Eingabe an den Bischof abzufassen, womit er das ganze, großangelegte, von Martini geförderte Unternehmen des Domorganisten Hermesdorff, das trierische Eigengut für den gottesdienstlichen Gebrauch in handlichen Druckausgaben bereitzustellen und damit der Bistumsliturgie zu neuer Blüte zu verhelfen, zu Fall zu bringen hoffte.

### 5. Martinis Verzögerungstaktik

Nachdem ein römischer Auftrag an den Bischof von Trier vorlag, die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, um dem Bistum Trier endlich päpstlich approbierte Liturgiebücher zu geben, hing die weitere Entwicklung der Dinge entscheidend von der Person des neuen Diözesanbischofs ab. Nach verhältnismäßig langer Vakanz, bedingt durch die Nicht-Annahme der Wahl durch den zunächst vom Domkapitel gekürten Benediktinerabt Daniel Bonifatius Haneberg von St. Bonifaz in München, erhielt das Bistum Trier im Sommer des Jahres 1865 einen neuen Oberhirten. Arnoldis Nachfolger wurde der aus Schlesien stammende, ehemalige Feldpropst des preußischen Heeres, Leopold Pell dram<sup>48</sup>. Der mit den Verhältnissen der Diözese nicht vertraute, landfremde Bischof konnte und wollte auf die Mit-

arbeit eines so erfahrenen und im Klerus angesehenen Mannes wie Matthias Martini nicht verzichten, den er denn auch zu seinem Generalvikar ernannte.

Man hätte erwarten sollen, daß Martini dem neuen Bischof in dem bei Regierungsantritt üblichen Bericht über den „Status dioeceseos“ auch die unerledigt gebliebene Ritenfrage unterbreitet hätte. Dies ist jedoch offenbar nicht geschehen; denn es verging mehr als ein ganzes Jahr, ehe Bischof Pelldram überhaupt von der Angelegenheit Kenntnis erhielt. Informiert hatte den Bischof der Stephan Lück sehr verbundene Domkapitular Franz Xaver Boner<sup>49</sup>. Boner stammte aus Münster<sup>50</sup> und dürfte während seines in Breslau absolvierten Promotionsstudiums (1833) den damals an der gleichen Universität studierenden späteren Bischof von Trier kennengelernt haben. Boners Hinweis veranlaßte den Bischof am 26. Dezember 1866 von seinem Generalvikar die Unterlagen in der von diesem buchstäblich ad acta gelegten Ritenfrage anzufordern<sup>51</sup>. Martini kam diesem Ersuchen umgehend nach, wobei er aber nicht versäumte, in einem Begleitschreiben dem Bischof eine dilatorische Behandlung der Angelegenheit ans Herz zu legen. Wörtlich schreibt er: „Die Sache (nämlich Bewahrung des Trierer liturgischen Eigenguts) steht doch nicht gerade so ungünstig, wie Herr Dr. Boner glaubte. Rom stürmt nicht, sondern wünscht, daß die Sache – und dann zitiert Martini wörtlich das Schreiben der Ritenkongregation – *suavi sed efficaci zelo* eingeleitet werde“. Martini hatte zu diesem Zeitpunkt offenbar die Hoffnung noch nicht aufgegeben, durch Zuwarten den Status quo doch noch retten zu können. Ihm mußte deshalb daran gelegen sein, den Bischof zu beschwichtigen. In diesem Sinne fährt Martini fort: „Die Sache gibt sich mit der Zeit wie von selbst, da weder das Trierische Brevier noch das Missal neu aufgelegt werden können. Die Trierischen Breviere werden, ehe manche Jahre vergehen, vergriffen sein, weshalb die neu zu weihenden Priester genötigt sein werden, zu dem Römischen Brevier zu greifen. Den älteren Geistlichen will Rom ja das gewohnte Brevier nicht entziehen. Das Trierische Missal ist im Jahre 1610 zuletzt aufgelegt worden. Nur hin und wieder trifft man noch einzelne Exemplare. Das Römische Missal ist dagegen in allen Kirchen der Diözese faktisch eingeführt. Der Evangelien-Cyklus, wie er im Trierischen Missal vorkommt, findet sich schon bei Alkuin und war in Deutschland lange vor der Reformation angenommen.“ Da Rom selbst nicht dränge, habe man keine Ursache, „sich in einer so wichtigen Sache zu überstürzen.“ Es blieb während der schon wenige Monate später, am 3. Mai 1867, endenden Amtszeit Pelldrams denn auch alles beim alten.

In der Zwischenzeit hatte Michael Hermesdorff die Reihe seiner Veröffentlichungen fortgesetzt<sup>52</sup>. Noch im Erscheinungsjahr des „Graduale Trevirense“ wurden die „Praefationes in cantu trevirensi“ gedruckt. Im folgenden Jahr gab der Domorganist mit dem Imprimatur des Generalvikars das „Antiphonale juxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis dispositum“ her-

aus. Die Edition des sog. trierischen Chorals wurde in den Jahren 1865–1868 weitergeführt durch eine in Etappen publizierte „*Harmonia cantus choralis*“: in Einzelfaszikeln erschienen das Ordinarium Missae (1865), das Hymnar (1866), Introitus-Gesänge (1866), ein Vesperale (1867), Halleluja- und Tractus-Gesänge, Sequenzen und Offertoria (1867), jeweils in der trierischen Choralfassung, für vier Stimmen oder für Orgelbegleitung harmonisiert. Die Reihe wurde abgeschlossen durch Präfations- und Paternoster-Töne aus der trierischen Tradition (1868). Daß die trierischen Choralbücher keineswegs nur ihre Käufer unter Choralforschern und einem kleinen Kreis von Liebhabern fanden, sondern tatsächlich die Adressaten erreichten, für die sie in erster Linie gedacht waren, nämlich die Pfarreien des Bistums, beweist eine Erhebung vom Oktober 1887 über die damalige kirchenmusikalische Situation der Diözese. Sie belegt, daß die zu diesem Zeitpunkt bereits vergriffenen trierischen Choralbücher von Hermesdorff in knapp zwei Jahrzehnten in nicht weniger als 196 Pfarreien rezipiert worden waren, während die von dem Regensburger Verleger Pustet edierten, offiziellen römischen Choralbücher nur in 63 Pfarreien benutzt wurden<sup>53</sup>.

#### 6. Die Trierer Bistumsliturgie während der Regierungszeit Bischof M. Eberhards

Eine grundsätzliche Entscheidung in der Ritenfrage fiel auch während der Amtszeit von Bischof Matthias Eberhard (1867–1876) nicht. Es wurde bereits erwähnt, daß der Bischof anläßlich seiner Reise zum ersten Vatikanischen Konzil einen neuerlichen Versuch unternahm, die römische Anerkennung des Status quo wenigstens für das Diözesanrituale zu erreichen. Als die Ritenkongregation dazu nicht bereit war, gab der Bischof 1873 noch einmal kraft eigener bischöflicher Autorität das „*Manuale Ritualis Trevirensis*“ heraus. Gleiches gilt für den 1872 erschienenen Nachdruck der „*Missae propriae*“<sup>54</sup> und die 1876 bei dem Trierer Verleger Lintz gedruckten „*Officia propria*“<sup>54a</sup>, die entgegen der 1864 von Rom gemachten Auflage beide nicht der Ritenkongregation zur Prüfung und Approbation vorgelegt worden waren.

Der „Trierer Choral“ erfuhr eine neuerliche Förderung und eine noch weitere Verbreitung durch die revidierte Neuauflage des Trierer Diözesangesang- und Gebetbuches, deren Zustandekommen der Bischof selbst mit lebhaftem Interesse begleitet hatte. Hermesdorff zeichnete für die musikalische Seite der Neuauflage von 1871 verantwortlich<sup>55</sup>. So überrascht es nicht, daß die auf vielfachen Wunsch in das Gesangbuch neu aufgenommenen lateinischen Vespere, die fünf Chormessen und die lateinischen Gesänge zum sakramentalen Segen nicht der von Rom favorisierten „*Medicæ*“ entnommen wurden, sondern der trierischen Choraltradition.

Trotz der zweifellos vorhandenen Sympathie des Bischofs für den Erhalt des Trierer liturgischen Eigenguts (M. Eberhard war unter den ersten Mitgliedern des von Hermesdorff gegründeten „Choralvereins“) mußte er notgedrungen am Jahresende 1872 einen Schritt tun in Richtung auf die nicht mehr aufzuhaltende Romanisierung. Es trat der von Martini vorausgesagte Notstand ein, daß nämlich Exemplare des Trierer Breviers nicht mehr zu beschaffen waren, so daß dem Bischof keine andere Wahl blieb, als mit Wirkung vom 1. Januar 1873 das Römische Brevier im Priesterseminar formell einzuführen. In der Seminarkirche wurden Messe und Stundengebet fortan nach der römischen Ordnung gehalten. Alle zum Breviergebet verpflichteten Weihkandidaten sollten sich in Zukunft nur mehr des Römischen Breviers bedienen<sup>56</sup>.

#### 7. Die förmliche Einführung der römisch-tridentinischen Liturgie unter Bischof Michael Felix Korum (1881–1921)

Nach fünfjähriger, durch den Kulturkampf in Preußen bedingter Sedisvakanz wurde am 25. September 1881 der Straßburger Münsterpfarrer Michael Felix Korum als neuer Bischof von Trier inthronisiert<sup>57</sup>. Unter den vielen unerledigt liegengebliebenen Aufgaben kamen auf den neuen Oberhirten auch Entscheidungen in liturgischen Fragen zu. Noch ehe Korum nach Trier gereist war, hatten die drei päpstlichen Geheimdelegaten, die in der bischofslosen Zeit die Diözese Trier verwaltet hatten, den Bischof in getrennten Berichten über den *Status ecclesiae Trevirensis* kursorisch unterrichtet. Während das Gutachten von Dr. Karl Henke (1825–1892), Korums nachmaligem Generalvikar, sich fast ausschließlich mit Fragen des Priesterseminars befaßt und dasjenige aus der Feder von Peter Alexander Reuß den Schwerpunkt auf kirchenpolitische Fragen legt<sup>58</sup>, geht Philipp de Lorenzi, Generalvikar unter dem verstorbenen Bischof Matthias Eberhard, ausführlicher auf die Fragen des innerkirchlichen Lebens ein<sup>59</sup>. So weist de Lorenzi den neuen Bischof auch auf das im Bistum Trier bestehende, ungewöhnliche Nebeneinander zweier liturgischer Ordnungen hin: „Wir haben ein doppeltes Directorium, ein Trevirense für diejenigen, welche das Trierer Brevier gebrauchen und ein Romano-Trevirense. Ersteres (d. h. das Trierer Brevier) ist im Seminar nicht mehr erlaubt worden und kommt nur noch in wenigen Exemplaren vor, wird also bald nur noch im Dom Geltung haben, wo die Abschaffung nur eine Frage der Zeit ist.“ Als hochgeschätztes Stück des Trierer liturgischen Sonderguts galt vielen der „Trierische Choral“; de Lorenzi möchte ihn nicht in Abgang kommen sehen. Er schreibt: „Der herrliche Trierische, d. i. der alte Gregorianische Choral wird nicht in allen Kirchen (des Bistums) gesungen. Man findet hier die Mechlener (!), dort die Lyoner Ausgaben etc. Es bleibt Sache der Verwaltung, hier die Einheit herzustellen.“

Bei der streng römischen Einstellung des neuen, aus der Schule der Innsbrucker Jesuiten kommenden und vom französischen Restaurationsdenken geprägten Bischofs überrascht es nicht, daß nun die vor mittlerweile zwei Jahrzehnten von der Ritenkongregation beanstandete liturgische Sondersituation im Bistum Trier baldmöglichst durch den förmlichen, generellen Übergang zur römischen Liturgie bereinigt werden sollte. Daß Korum von Anfang an die Absicht hatte, den römischen Wünschen rasch und vorbehaltlos nachzukommen, beteuert er selbst in einem am 5. 11. 1883 an den damaligen Präfekten der Ritenkongregation, Kardinal Bertolini, gerichteten Brief. Wörtlich schreibt Korum: „*Hodiernus praesul per biennium, ex quo curam huius dioecesis gerit, in primis votis habet, ut vastissima dioecesis unam eandemque liturgiam eamque Romanam sequeretur*“<sup>60</sup>. Zu diesem Zeitpunkt war die Ausarbeitung eines Kalendarii perpetuum und des auf die römischen Liturgiebücher abgestimmten Proprium Trevirense von ihm bereits in die Wege geleitet. Korum äußert die Hoffnung, die neuredigierten Texte bald der Ritenkongregation vorlegen zu können. Die Kongregation möge entscheiden, ob die Priester des Bistums Trier, die sich des Diözesanbreviers bedienen – es war nach Korums Angaben noch etwa ein Drittel des Klerus – die inzwischen ins Römische Brevier neu eingeführten Feste berücksichtigen mußten. Über die römische Antwort sind wir nicht unterrichtet. Wie sie auch ausgefallen sein mag, der Vorgang an sich zeigt, daß Bischof Michael Felix Korum, anders als seine Vorgänger, sich nicht mehr befugt hielt, liturgische Fragen im Einvernehmen mit dem Domkapitel kraft bischöflicher Autorität selbst zu entscheiden.

Anfang Dezember des folgenden Jahres (1884) hielt sich der Trierer Bischof zum Ad limina-Besuch in Rom auf<sup>61</sup>. Wir dürfen davon ausgehen, daß im Rahmen dieses Rom-Aufenthalts das Gesuch um Approbation des neuen Kalendarii und des neubearbeiteten Proprium Trevirense für Messe und Stundengebet der Ritenkongregation zugeleitet wurde. Der undatierte Approbationsantrag<sup>62</sup> lag nämlich Anfang Januar 1885 der Ritenkongregation vor, die am 12. des gleichen Monats den früheren päpstlichen Zeremonienmeister Pietro Giuseppe Rinaldi-Bucci zum Gutachter in der Angelegenheit bestellte<sup>63</sup>. Binnen Monatsfrist lieferte der Referent sein 15 Seiten umfassendes Votum „*Calendario perpetuo della Diocesi di Treviri in Prussia*“<sup>64</sup> ab. Der Bearbeiter beurteilte die Eingabe im ganzen höchst positiv, das Kalendarium sei „*veramente commendevole*“. Dem versierten Rubrizisten waren aber in dem vorgelegten Kalender eine Reihe von Daten aufgefallen, an denen sich Okkurrenz zwischen Eigenfeiern und Festen des römischen Generalkalenders ergab. Nach dem gesunden Prinzip, daß dem Heiligen der Partikularkirche in diesem Fall der Vorrang gebührt, schlug Rinaldi-Bucci in solchen Fällen die Verschiebung der römischen Gedenktage auf die nächstfreien Tage vor.

Die römische Approbation des Trierer Diözesanproprium gestaltete sich trotz dieses positiven Votums doch recht langwierig, da Rom aus gu-

tem Grund in nicht weniger als 25 Fällen zusätzliche Zeugnisse für den Kult bestimmter, dubios erscheinender Bistumsheiliger verlangte<sup>65</sup>. Auf die diesbezügliche römische Rückfrage vom 12. Juli 1886 antwortete Bischof Korum bereits am 6. August<sup>66</sup>. Man hatte in Trier offenbar geglaubt, sich nicht viel Mühe mit der römischen Nachfrage machen zu müssen und sich damit begnügt, als einziges Kultzeugnis den Liber Ordinarius Erzbischofs Balduin aus dem Jahre 1345 beziehungsweise dessen Druckausgabe von 1502 anzuführen. Lediglich für die dort nicht verzeichneten Heiligen Theodulph, Weomad, Aredius und Wendelin gab das Antwortschreiben zusätzliche Kultzeugnisse an. Doch damit gab sich die Ritenkongregation nicht zufrieden. Als Ergebnis der Sitzung vom 17. Januar 1887, in der neuerlich über die Approbation des Trierer Propriums verhandelt worden war, ging noch am gleichen Tag eine Aufforderung an den Bischof von Trier<sup>67</sup>, worin die Kongregation für alle Bistumsheiligen, deren Kult lediglich durch den Hinweis auf die Erwähnung im Liber Ordinarius von 1345 legitimiert worden war, zusätzliche Kultzeugnisse verlangte. Dagegen ließ Rom die Bedenken gegen Aredius fallen, dessen Kult von der Ritenkongregation bereits im Proprium der Diözese Limoges anerkannt worden war, ebenso bestanden gegen den Gedenktag des hl. Wendelin keine Einwände mehr, da der Name dieses Heiligen schon in den von Rom approbierten Eigenkalendern der Diözesen Limburg und Speyer stand. Bezüglich Theodulph, einem Heiligen, dessen Reliquien in der ehemaligen Dominikanerkirche in Trier verehrt und nach deren Abriss in die Liebfrauenkirche transferiert worden waren, wünschte Rom zu erfahren, ob dieser Heilige einst von den Dominikanern mit Eigenmesse und Offizium gefeiert worden sei.

In Trier reagierte man auch diesmal sehr rasch. Man war hier inzwischen ungeduldig und wohl auch ungehalten über das sich unerwartet lange hinziehende römische Approbationsverfahren. Schon am 14. Februar unterzeichnete Michael Felix Korum das Antwortschreiben nach Rom<sup>68</sup>, das dort günstiger aufgenommen wurde als die erste, zu dürftige Kultdokumentation vom August des vorausgegangenen Jahres. Glücklicherweise hatten die uns nicht namentlich bekannten Trierer Bearbeiter des Propriums<sup>68a</sup> diesmal das von den Bollandisten gesammelte Material ausgewertet, was bei der Ritenkongregation mehr Eindruck machte als der Hinweis auf die mit der Autorität der Trierer Erzbischöfe herausgegebenen liturgischen Bücher. Jedenfalls entschied die Kongregation in der Sitzung vom 8. März die meisten Zweifelsfälle positiv; lediglich die Namen Anastasia (virgo trev.), Celsus<sup>69</sup>, Fortunatus, Maximinus (20. Juni), Navitus, Miletus und Sabaudus sowie Weomad erhielten den Vermerk: „*Documenta allata non sufficiunt, ideoque negative!*“<sup>70</sup>

Eine neuerliche Kontaktaufnahme mit Trier erfolgte nicht mehr. Sie wäre normalerweise auf Grund des Sitzungsergebnisses am 8. März zu erwarten gewesen, da die Tilgung einiger Namen aus dem Entwurf an sich eine neuerliche Überarbeitung des Kalenders notwendig machte. Doch das

ungeduldige Drängen des Trierer Bischofs auf baldmöglichste Erledigung der Angelegenheit bewog den Präfekten der Ritenkongregation, Kardinal Bartolini, seinen Mitarbeitern die Anweisung zukommen zu lassen, bei der Prüfung des Trierer Propriums sei nach den wohlwollenden Richtlinien zu verfahren, wie sie die Kongregation bei der Approbation der französischen Diözesanproprien befolgt habe<sup>71</sup>. Schließlich glaubte man in Rom das bereitwillige Entgegenkommen Korums in der Ritenfrage honorieren zu sollen durch ein weitherziges Approbationsverfahren. Die Approbation erfolgte etwa 4 Monate später, am 20. Juli 1887<sup>72</sup>. Am 19. August unterrichtete Bischof Michael Felix Korum das Domkapitel von der mit Ungeduld erwarteten römischen Entscheidung<sup>73</sup>. Er ließ die Kapitulare wissen, das neue Proprium Trevirense werde bald in der ganzen Diözese eingeführt. Das Domkapitel möge sich nun äußern, ob es „im Interesse der Gleichförmigkeit der kirchlichen Offizien in unserer Diözese geneigt sei, bei dem liturgischen Chorgebet in der Kathedrale sich künftighin nach römisch-trierischem Ritus zu richten“.

Die Kapitulare waren sich darüber im klaren, daß ein positiver Entscheid den endgültigen Abschied von der Trierer Bistumsliturgie auch in der Kathedrale, wo sie bis dahin noch eine lebendige Größe war, bedeutete. In der Sitzung vom 24. August entschied sich das Domkapitel mehrheitlich zugunsten der Einführung des „römisch-trierischen Officiums“. Von den vollzählig anwesenden Kapitularen gab allein Domkapitular Meurer ein abweichendes Votum ab<sup>74</sup>. Dompropst Franz Jakob Scheuffgen unterrichtete den Bischof mit Schreiben vom 3. September von der Zustimmung des Domkapitels<sup>74a</sup>.

Diözesanbischof und Domkapitel hatten sich für den Übergang zum römischen Ritus entschieden. Ehe Michael Felix Korum davon dem Klerus Mitteilung machte<sup>75</sup>, bemühte er sich um die seinerzeit in dem an Bischof Wilhelm Arnoldi gerichteten römischen Schreiben in Aussicht gestellte Dispensvollmacht hinsichtlich der älteren Priester. Mit Schreiben vom 31. Oktober 1887 kündigte der Bischof der Ritenkongregation den zum 1. Januar 1888 in seinem Sprengel vorgesehenen, verpflichtenden Übergang zum römischen Ritus an. Ab diesem Stichtag sollten alle Geistlichen des Bistums sich ausschließlich des Römischen Meßbuchs und Breviers und des vom Apostolischen Stuhl approbierten Diözesanpropriums bedienen. Älteren Priestern sollte es aber gestattet sein, das Trierer Missale und Brevier bis zum Lebensende weiter benützen zu dürfen. Rom ermächtigte am 28. November 1887 den Diözesanbischof, entsprechende Ausnahmen zu gestatten<sup>76</sup>.

Der Übergang zur römischen liturgischen Ordnung am 1. Januar 1888, der in harmonischstem Einvernehmen aller Beteiligten und Betroffenen vor sich zu gehen schien, sollte bald ein die Gemüter erregendes Nachspiel erleben; es kam zu dem, was man den „Trierer Choralstreit“ genannt hat. Der Übergang zum römischen Brevier bei der Feier der Stundenliturgie in



der Kathedrale bedingte notwendigerweise auch die Einführung der amtlichen römischen Choralausgabe, der bei dem Regensburger Verleger Pustet gedruckten „Medicaea“. Am 1. Dezember 1887 hatte das Domkapitel beschlossen, bei Pustet die notwendigen Bücher zu bestellen<sup>77</sup>. Daß der Abschied vom Trierer Choral dann aber doch nicht ganz reibungslos verlief, ist der Tatsache zu entnehmen, daß das Domkapitel am 18. Januar, nachdem man gut zwei Wochen mit der römischen Ordnung gelebt hatte, sich erneut mit dem Officium im Dom befaßte. Ein Teil der Kapitulare muß den Wunsch gehabt haben, wenigstens teilweise den Trierer Choral beizubehalten. Die Entscheidung fiel schließlich doch zugunsten einer vollständigen Übernahme des „römischen Gesangs“ aus, „in Erwägung“, wie das Protokoll festhält, „daß die Beibehaltung eines Theiles des trierischen Chorals mannigfache Unzuträglichkeiten hat“<sup>78</sup>.

Die damit, wie alle Welt annahm, endgültig entschiedene Choralfrage brach ein halbes Jahr später mit Vehemenz wieder auf, als der Seminarprofessor Nikolaus Joseph Schütz im Sommer 1888 bei der Trierer Stadtgeistlichkeit und unter dem Bistumsklerus mit großem Erfolg eine Bewegung zur Erhaltung beziehungsweise Wiedereinführung des Trierer Chorals ins Leben rief<sup>79</sup>. Schütz konnte dem Bischof am 10. November eine von 22 Dechanten, 28 Definitoren und 337 Pfarrern unterzeichnete Petition überreichen, worin dieser ersucht wurde, in seiner „oberhirtlichen Sorge um die Wahrung berechtigter Eigentümlichkeiten unserer alten Diözese auch den ihr eigentümlichen Choral, eines ihrer heiligsten Erbgüter und wertvollsten Kleinodien, nicht bloß teilweise, sondern ganz und vollständig zu erhalten“<sup>80</sup>.

Den Kämpfern für das Trierer Eigengut trat Domkapellmeister Lenz<sup>81</sup> mit einer Streitschrift entgegen, die vornehmlich päpstliche Verlautbarungen zugunsten der römischen Singweise zusammenträgt; Lenz spricht von der „süßen Pflicht“, den Weisungen des Apostolischen Stuhls ergeben zu folgen; man könne es sich nicht leisten, „aus dem mächtigen Strom des neu erwachten liturgisch-musikalischen Lebens“ auszuscheren<sup>82</sup>. Paul Schuh, der dem „Trierer Choralstreit“ eine in der Wertung der kontroversen Standpunkte gut dokumentierte und ausgewogene Darstellung gewidmet hat, hat allerdings übersehen, daß die von mehr als der Hälfte des Bistumsklerus unterstützte Bewegung zur Erhaltung des Trierer Eigengutes auch das Domkapitel verunsicherte und ernsthaft an eine Revision seines Beschlusses denken ließ. Tatsächlich machte dieses in seiner Sitzung vom 20. Dezember 1888 seine frühere Entscheidung rückgängig und votierte im Sinne der Mehrheit des Bistumsklerus nun mehrheitlich für die Beibehaltung des Trierer Chorals; das Kapitel sprach sich für eine Neuausgabe von trierischen Choralbüchern aus, die es ermöglichen sollten, die Texte der römischen Liturgie nach Trierer Singweise vorzutragen<sup>83</sup>. Doch hatte man Realitätssinn genug einzusehen, daß hierzu die römische Zustimmung erforderlich war. Sie wurde verweigert. Nachdem das Kapitel am

18. März 1889 von der negativen römischen Antwort Kenntnis erhalten hatte, fügte man sich in das Unvermeidliche, wobei man aber verlangte, daß zur Ergänzung der römischen Choralbücher ein umfangreicher Appendix mit allen wichtigen Stücken der Trierer Choraltradition gedruckt werden müßte<sup>84</sup>.

Dies schien auch dem Bischof ein tragbarer Kompromiß. Korum hatte schon im Vorjahr eine Kommission mit der Zusammenstellung eines trierischen Choralappendix beauftragt<sup>85</sup>, die ihre Arbeit zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschlossen hatte. Am 25. März 1889, also wenige Tage nach dem eben erwähnten Beschluß des Domkapitels, erließ Korum eine „Verordnung, betreffend die Einführung der offiziellen römischen Choralbücher“<sup>86</sup>. Die in einem Ergänzungsfaszikel „*ad modum appendicis*“ zusammengefaßten spezifisch trierischen Gesangstücke und Melodien sollten dem freien Gebrauch überlassen bleiben<sup>87</sup>. Damit war, wie man heute weiß, die vom kirchenmusikalischen Standpunkt aus schlechtere Lösung sanktioniert. Aber im geistigen Klima der Jahre nach dem Ersten Vatikanum schlug das Argument der Romanitas alle anderen Überlegungen aus dem Feld.

Wir kommen zum Schlußkapitel. Die Romanisierung des liturgischen Lebens im Bistum Trier fand 1893 ihren Abschluß in dem Bereich, wo sie 40 Jahre zuvor begonnen hatte, im Bereich des Rituale. Wir kennen nur das Ergebnis der diesbezüglichen Verhandlungen zwischen Rom und Trier. Wie Balthasar Fischer zu Recht hervorhebt, muß man es dem „von außen gekommenen und vom französischen Restaurationsdenken geprägten Bischof“ hoch anrechnen, daß es ihm gelungen ist, bei dem unvermeidlichen Kompromiß soviel Trierer Eigengut zu retten<sup>88</sup>. Besonders zu nennen sind der bis 1950 in Gebrauch gebliebene Trierer Ehe- und Begräbnisritus<sup>89</sup>, die Sonderriten der Heiligen Woche<sup>90</sup> sowie die trierische Ordnung der Fronleichnamsprozession<sup>91</sup>. Auf der anderen Seite bedingte die Übernahme des Rituale Romanum die Aufgabe wertvoller Eigentraditionen<sup>92</sup>; besonders schmerzlich mußte die Zurückdrängung der Volkssprache empfunden werden, der das Bistumsrituale schon einen erfreulich breiten Raum zugestanden hatte. Aufs ganze gesehen wird man aber der Beurteilung Fischers zustimmen, wenn er schreibt: „Wägt man unvoreingenommen gegeneinander ab, was Bischof Korum an Trierer Eigengut im Bereich des Rituale gerettet und was er aufgegeben hat, so muß man sagen, daß das Bewahrte ungleich schwerer wiegt als das Verlorene, und daß der Kompromiß, mit dem die Trierer Rituale-Geschichte des 19. Jahrhunderts endete, unter den gegebenen Verhältnissen ein zwar schmerzlicher, aber vertretbarer Kompromiß war“<sup>93</sup>.

<sup>1</sup> Th. Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965) 117.

<sup>2</sup> Als erstes in der Reihe der nachtridentinischen römischen Liturgiebücher erschien 1568 das Breviarium Romanum (BR), 1570 folgte das Missale (MR), erst 1596 das Pontifikale (PR) und 1600 das Caeremoniale Episcoporum (CEp). Den Abschluß bildete das 1614 von Paul V.

veröffentlichte *Rituale Romanum* (RR); vgl. *H. Jedin*, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2: *Kirche und Kirchenreform* (Freiburg i. Br. 1966) 499–525 (Nachdruck aus: *ELit* 59, 1945, 5–38); *ders.*, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuchs, in: *Lit. Leben* 6 (1939) 52–55; *J. A. Jungmann*, Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie, in: *G. Schreiber* (Hg.), *Das Weltkonzil von Trient*, 2 Bde (Freiburg i. Br. 1951) I 325–336.

<sup>3</sup> Das RR 1614 war im Unterschied von den übrigen nach dem Tridentinum vom Apostolischen Stuhl herausgegebenen Liturgiebüchern nicht als streng verpflichtend einzuführendes Welt-Rituale gedacht, sondern hatte den Charakter einer bloß nachdrücklich empfohlenen Muster-Agende, die die bischöflich approbierten Diözesanritualien nicht verdrängen wollte; vgl. *B. Fischer*, Das RR (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches, in: *TThZ* 73 (1964) 257–271.

<sup>4</sup> Vgl. den in allen Ausgaben von BR und MR abgedruckten Text der jeweiligen Einführungsbullen Papst Pius' V. *Quod a nobis* (BR) und *Quo primum tempore* (MR).

<sup>5</sup> Über den genauen Zeitpunkt (falls es überhaupt eine förmliche Einführung gegeben hat) und über die näheren Umstände der Übernahme der nachtridentinischen Liturgiebücher in den einzelnen deutschen Bistümern fehlen vielfach noch immer verlässliche Daten. E. J. Lengeling bietet in seiner Münchener Habilitationsschrift von 1958 „*Missale Monasteriense ca. 1300–1900. Texte und vergleichende Studien*“ (vgl. unten Anm. 13) mit allem Vorbehalt eine entsprechende Zusammenstellung für die meisten Diözesen des ehemaligen Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (s. 232 Anm. 2). Erst wenn die wünschenswerte Erforschung der liturgischen Eigentradition in den deutschen Ortskirchen weiter vorangeschritten ist, wird sich ein schärferes Bild gewinnen lassen. Vgl. etwa für Mainz, wo der Übergang zum BR 1672 und zum MR unter Erzbischof Lothar Franz von Schönborn 1698 erfolgte, *H. Reifenberg*, *Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik* (=LQF 37) (Münster 1960); *ders.*, *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg*, 2 Bde (=LQF 53/54) (Münster 1971/72). Einen guten Überblick über Stand und Desiderate der Forschung in diesem Bereich bietet der gleiche Autor in seinem Bericht: *Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebiets. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jahrhunderts*, in: *ALW* 22 (1980) 30–92.

<sup>6</sup> *Missale S. Ecclesiae Monasteriensis iussu Reverendissimi et Illustrissimi Domini Gaspari Maximiliani Ep. Monasteriensis ... L. B. Droste ex Vischering ad normam novissimae editionis Breviarii Dioecesiani (Monasterii 1835)*; vgl. *Lengeling* (Anm. 13) 209 f.

<sup>7</sup> Vgl. *F. J. Peters*, *Beiträge zur Geschichte der kölnischen Meßliturgie* (= *Colonia Sacra* 2) (Köln 1951) 13. Die Pläne für eine Neuauflage des diözesaneigenen Meßbuchs und darüber hinaus für eine Neuordnung des gesamten Bereichs der Kölner Bistumsliturgie reichen zurück bis in die Jahre unmittelbar nach der Wiedererrichtung der Erzdiözese infolge der Bulle *De salute animarum* (1821), wie das im Historischen Archiv des Erzbistums Köln (besonders Bestand CR 20.3) reich vorhandene Material beweist. Auch die in der Literatur zu voreilig und undifferenziert aufgestellte Behauptung, die Missaleausgabe sei schon 1849 am römischen Widerstand gescheitert (vgl. *Peters* 13), entspricht nicht ganz den Tatsachen, wie eine erste Durchsicht des einschlägigen Archivmaterials (vor allem CR 3 und CR 20.10,1) erkennen ließ; bis zur Kölner Provinzialsynode von 1860 wurde die Frage in Köln selbst kontrovers diskutiert, ohne daß die Ritenkongregation in den Prozeß der Entscheidungsfindung sich direkt einmischte. Wir hoffen, das in Köln und Rom vorhandene diesbezügliche Archivmaterial bald im Rahmen einer umfangreicheren Untersuchung über die Rezeption der römisch-tridentinischen Liturgie in Deutschland auswerten zu können.

<sup>8</sup> Die hier vorhandene Pluralität ist bestens dokumentiert in dem der Arbeit von M. Probst als Anhang beigegebenen „*Verzeichnis der gedruckten Ritualien des deutschen Sprachbereiches von 1700 bis 1960*“: *M. Probst*, *Der Ritus der Kindertaufe. Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches* (= *TThSt* 39) (Trier 1981) 255–288.

<sup>9</sup> Vgl. die oben in Anm. 5 genannten Titel.

<sup>10</sup> B. *Opfermann*, Die alte Eigenliturgie der rheinischen Bistümer, in: *Bibel und Liturgie* 21 (1954) 222–224.

<sup>11</sup> J. A. *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* (Wien 1962) 183 Anm. 62.

<sup>12</sup> Die verdienstvolle Arbeit trägt den Untertitel: Untersuchungen über die gedruckten Missalien der Erzdiözese Köln (= *Colonia Sacra* 2) (Köln 1951). Peters stellt dort (S. 15) bedauernd fest: „Eine Gesamtdarstellung der Liturgie in der alten Erzdiözese Köln fehlt auch heute noch.“ Zwar war bereits 1868 anonym eine von einem Kölner Weltgeistlichen, dem damaligen Pfarrer an St. Andreas in Köln und späteren Seminarprofessor Matthias Heinrich Kirch, verfaßte Schrift erschienen mit dem Titel: „Die Liturgie der Erzdiözese Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzdiözese.“ Die tendenziöse, die Eigentradition abwertende und die Bistumsliturgie nach dem alleinigen Kriterium der „romanitas“ taxierende Publikation, deren Zweck erklärmaßen darin bestand, „die Rückkehr der Erzdiözese zu der richtigen (!) Liturgie“ zu beschleunigen, vermag in keiner Weise wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Die nicht sehr zahlreichen neueren Beiträge zur Kölner Liturgiegeschichte sind verzeichnet in dem o. Anm. 5 erwähnten Literaturbericht: ALW 22 (1980) 41 f.

<sup>13</sup> *Missale Monasteriense ca. 1300–1900. Texte und vergleichende Studien. I. (Einleitung), II. (Proprium de tempore, Weihnachts- und Osterkreis. Texte und Kommentar)* (München 1958), vgl. o. Anm. 5. Einschlägiges Material ist im Archiv der Ritenkongregation (SRC) vorhanden und von uns im Mai 1983 eingesehen worden. Eine Auswertung soll zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen. Die für den in Frage stehenden Zeitraum einschlägigen Archivbestände des Generalvikariats Münster sind im letzten Weltkrieg verlorengegangen, ein Umstand, der die römischen Bestände doppelt wertvoll macht.

<sup>14</sup> Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien, in: *Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr* (= *TThSt* 15) (Trier 1962) 235–257.

<sup>15</sup> Fr. R. *Reichert*, Der Trierer Generalvikar Matthias Martini (1794–1868), in: *AMrhKG* 17 (1965) 87–120, hier 109.

<sup>16</sup> Anfragen an die Ritenkongregation erfolgten nach Ausweis der im Archiv der Ritenkongregation vorhandenen Unterlagen offenbar überhaupt erst seit Beginn der Regierungszeit Bischof Arnoldis (1842); bis zu Anfang der Ära Korum (1881) bleiben sie seltene Ausnahmen. Die *Positiones Decretorum* und *Rescriptorum* im Archiv SRC belegen z. B. eine am 23. Mai 1851 auf eine Anfrage aus Trier erfolgte negative Entscheidung bezüglich einer eucharistischen Sonderandacht in den Kartagen:

„*Mos est in Dioecesi Trevirensi tam in majoribus quam in minoribus Ecclesiis Parochialibus exponendi Feria V et VI Hebdomadae Majoris Eucharistiae sacramentum in pixide velata. Paratur locus aptus in aliqua Capella aut Altare Ecclesiae et decenter, quoad fieri potest, ornatur velis et luminaribus ibique defertur Sanctissimum Sacramentum, quod per diem a populo fideli pie visitatur et adoratur. Sub Vesperam hora competenti, omnis fere populus congregatur cum sacerdote et habita concione vel etiam, quas praecedit concio, instituuntur preces, quas habent vespertinas, recitatur Rosarium et post incensationes sub decantatione a populo vel a clero strophae, O crux ave spes unica vel alterius de Venerabili cantionis populo cum Sanctissimo Sacramento in pixide decenter velato sub silentio datur benedictio.*

*Verum quum huiusmodi praxis non modo decretis alias latis omnino opponatur, et Rubricis generalibus illarum Feriarum, quae Sepulchrum requirunt in qualibet Ecclesia, praesertim Parochiali, hinc illius relationem Sanctitas Sua (unleserlich) morem reprobando uti Decretis et communi consuetudini contrarium; permisit potius, ut exposita peragi queant ante Reliquiam Sanctissimae Crucis Domini Nostri Jesu Christi, cum qua in fine dictarum precum poterit populo benedictio impertiri.“*

Zu der hier in Rede stehenden Andacht vgl. J. A. *Jungmann*, Die Andacht der vierzig Stunden und das Heilige Grab, in: *LJ* 2 (1952) 184–198; *ders.*, Das Gebet beim Heiligen Grab und die Auferstehungsfeier, in: *ThPQ* 100 (1952) 72–77.

Im gleichen Jahr (1851) entsprach Rom der Bitte des Trierer Bischofs, ihm zu gestatten, Priestern, die an Sonn- und Feiertagen, besonders im Winter, durch Seelsorgspflichten so sehr in Anspruch genommen sind, daß sie nur schwer das ganze Brevierpensum persolvieren können,

die Erlaubnis erteilen zu dürfen, anstelle des Breviers andere und kürzere Gebete zu verrichten.

Eine am 6. Juli 1854 von der Ritenkongregation entschiedene trierische Anfrage betraf die Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten am Fest des „Ewigen Gebets“. Rom war, wenn auch mit erkennbarem Widerstreben, bereit, den Brauch zu tolerieren; vgl. Archiv SRC, *Positiones Decretorum et Rescriptorum* 1854. 1864 denunzierte der Pfarrer Wilhelm Pfaffendorf aus Gondenbrett bei Prüm die Diözesanverwaltung und den trierischen Klerus in Rom mit der Behauptung, der lateinische Meßgesang würde von vielen Priestern verdrängt durch deutsche Lieder nach Art der Protestanten, worauf Generalvikar Martini – einer römischen Aufforderung nachkommend – eine den Vorwurf entkräftende Erklärung an den Präfekten der Konzilskongregation sandte; vgl. *Reichert* (Anm. 15) 105.

<sup>17</sup> Abgedruckt in: Pii IX. Pont. Max. Acta I (1854) 439–448.

<sup>18</sup> Vgl. H. *Hollerweger*, Das Linzer Diözesanrituale 1838/1837. Vorgeschichte, Entstehung, Inhalt und pastorale Bedeutung, Theol. Diss. Salzburg 1965 (maschinenschr.), bes. 36–65; *Fischer* (Anm. 14) 241 f.

<sup>19</sup> Vgl. zu folgendem die Ausführungen von *Fischer* (Anm. 14) 240–248.

<sup>20</sup> Vgl. ebda 249 f.

<sup>21</sup> *Manuale seu Compendium Ritualis Trevirensis de novo editum* (Sumptibus et typis Petri Braun) (Trier 1873).

<sup>22</sup> Geb. am 4. 1. 1798 in Badem bei Kyllburg (Südeifel), in Metz 1821 geweiht, Dozent für atl. Exegese am Trierer Priesterseminar, 1826 Pfarrer in Laufeld bei Manderscheid, 1831 Dechant in Wittlich, 1834 Domkapitular, 1839 zum Bischof gewählt, aber vom preußischen Staat nicht bestätigt, 1842 erneut gewählt und am 18. 9. 1842 als Bischof von Trier inthronisiert. Arnoldis Amtszeit ist gekennzeichnet durch ein wiedererstarkendes katholisches Selbstbewußtsein (1844 Heilig-Rock-Wallfahrt) und durch die Betonung kirchlicher Eigenrechte gegenüber der protestantischen, preußischen Administration; vgl. die biographischen Skizzen von J. *Kraft*, Wilhelm Arnoldi, Bischof von Trier. Ein Lebensbild (Trier 1865); *ders.*, Leben des Bischofs Wilhelm Arnoldi von Trier. Großenteils nach seinen Predigten entworfen (Schaffhausen 1866); F. J. *Heyen*, Art. Arnoldi, in: LThK I, 897; A. *Thomas*, in: NDB I 390 f.; *ders.*, in: E. *Gatz* (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945 (Berlin 1983) 13–15.

<sup>23</sup> Die Neuregelung verband das Heilig-Rock-Gedächtnis mit dem der hl. Lanze und der hl. Nägel und legte das „*Festum Ss. Tunicae, Clavorum et Lanceae*“ auf den Mittwoch nach dem 3. Sonntag nach Ostern, der von der protestantischen Bevölkerung Preußens als Buß- und Betttag begangen wurde und deshalb auch in der überwiegend katholischen Rheinprovinz staatlichen Feiertagsschutz genoß. Das entsprechende bischöfliche Dekret vom 8. November 1844 wurde publiziert im Directorium trevirense 1845, IV f.; es erschienen ein neues Meßformular und ein auf den umfassenderen Festinhalt abgestimmtes Officium; vgl. M. *Schu*, De horis canonicis diatriba (Treviris 1864) 341 Anm. 1. Die Korrespondenz mit Rom im Vorfeld der Hl.-Rock-Ausstellung betraf lediglich die Gewährung eines päpstlichen Ablasses für die Teilnehmer der Wallfahrt; vgl. die Kopien des Schriftverkehrs im Nachlaß des damaligen Bistumssekretärs Liehs: BATr Abt. 91, Nr. 413, 203.

<sup>24</sup> Vgl. über ihn den oben (Anm. 15) angeführten Aufsatz von *Reichert*. Martini war mit Arnoldi bekannt seit den gemeinsamen Studienjahren im Metzger Priesterseminar. Nach der Wahl des Generalvikars und Weihbischofs Johann Georg Müller (1798–1870) zum Bischof von Münster ernannte Arnoldi am 31. August 1847 zu dessen Nachfolger Matthias Martini, der bis zu seinem Tod am 20. Februar 1868 auch noch unter Arnoldis Nachfolgern als Generalvikar amtierte.

<sup>25</sup> Über die letzten Lebenstage des Bischofs berichtet aus eigenem Erleben J. *Kraft*, Wilhelm Arnoldi, Bischof von Trier. Ein Lebensbild (Trier 1865) 279–287. Am 19. Dezember hatte der Bischof sich bei der Erteilung der Weihen im Dom eine schwere Erkältung zugezogen; am Weihnachtsmorgen feierte er in seiner Privatkapelle mit Mühe zum letzten Mal die hl. Messe; am 7. Januar (1864) verstarb er.

<sup>26</sup> Michael Gassner (1810–1883), geweiht 1834, 1860 Rektor der Anima, 1872 Dompropst in Brixen, in: ÖBL 1 (1957) 409.

<sup>27</sup> Original im Archiv SRC: *Positiones Decretorum et Rescriptorum* 1863, Nr. 3364.

<sup>28</sup> Eine bibliographische Studie über die ältesten Drucke des Trierer Meßbuchs hat G. Hennen vorgelegt: Das Missale der Trierischen Erzdiözese im 15. und 16. Jahrhundert (Leipzig 1887). Zu den vor- und nachtridentinischen Ausgaben vgl. P. Siffirin, Zur Geschichte der Liturgie im Trierer Raum, in: *Ekklesia* (Anm. 14) 259–278, hier 274 f. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des MR 1570 war das offizielle Meßbuch der trierischen Kirche die 1547 im Auftrag von Erzbischof Johann Ludwig von Hagen (1540–1547) in Koblenz gedruckte Ausgabe, die inhaltlich der unter Erzbischof Richard von Greiffenklau (1511–1531) bei Drach in Speyer erschienenen Missale-Edition des Jahres 1516 entsprach. Als Vollausgabe erschien das bistumseigene Meßbuch zum letzten Mal 1610 als unveränderter Nachdruck der nach dem Muster des MR revidierten Neuauflage von 1608: *Missale Trevirensis Recognitum et Emendatum Iussu et Auctoritate reverendissimi atque illustrissimi Domini D. Lotharij Archiepiscopi Treuirensis ac Principis Electoris. Augustae Trevirorum. Excudebat Henricus Bock*, Anno MDCVIII. Vgl. W. H. J. Weale – H. Bohatta, *Bibliographia liturgica, Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1474 impressorum* (London 1928) 265 Nr. 1582. 1583. Als Supplement zu dem tatsächlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch im Erzbistum Trier immer häufiger gebrauchten MR gab Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck 1706 erstmals die *Missae propriae* des Erzbistums Trier in einem eigenen Faszikel heraus; vgl. A. Heinz, Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck (1676–1711) und die Trierer Bistumsliturgie, in: *TThZ* 86 (1977) 211–222.

<sup>29</sup> Über die Druckausgaben des Trierer Bistumsbreviers informiert Siffirin (Anm. 28). Einen knappen Durchblick durch die Trierer Breviergeschichte bietet A. Kurzeja, Die Etappen in der Entwicklung des Stundengebets in der Trierer Kirche, in: *TThZ* 77 (1968) 104–109. Nach dem Tridentinum erschienen zwei Ausgaben: *Breviarium Trevirensis, ivssu et auctoritate Reverendissimi Patris, Illustrissimique Principis ac Domini D. Philippi Christophori S. Ecclesiae Treuirensis Archiepiscopi ... emendatum, Augustae Treverorum. Ex Typographeio Aegidy Immendorff. Anno MDCXXXVIII*. 2 Bde in 8° min. Diese Ausgabe wurde abgelöst durch die revidierte, vierbändige Neuauflage des Jahres 1748: *Breviarium Trevirensis jussu ... Francisci Georgii Archi-Episcopi Treuirensis ... recognitum et emendatum, Francofurti et Treviris MDCXXXVIII*. Wegen ihrer angeblich neugallikanischen Tendenzen wird die Ausgabe bei S. Bäumer – R. Biron zu negativ beurteilt (*Histoire du Bréviaire* [Paris 1905] II 358 f.). Wohlwollender und gerechter urteilt M. Schu, *De horis canonicis diatriba* (Treviris 1864) 48–53. Die Veränderungen im Vergleich zur Ausgabe von 1628 entpuppen sich bei näherem Zusehen in den meisten Fällen als Angleichungen an das Muster des BR 1568. Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (Febronius) bereitete um 1780 eine stärker nach dem Vorbild der neugallikanischen französischen Breviere ausgerichtete Neuauflage vor, die aber am Widerstand des Domkapitels scheiterte und wegen der revolutionären Ereignisse in Frankreich und der darauffolgenden Besetzung und Auflösung des Kurstaates nicht realisiert werden konnte; vgl. A. Heinz, Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768–1802), in: *AMrhKG* 29 (1977) 143–174. Neben dem Bistumsbrevier war, vor allem im luxemburgischen Bistumsteil, das BR verbreitet. Sein privater Gebrauch wurde von den Erzbischöfen toleriert. Im Jahre 1669 ließ Karl Kaspar von der Leyen (1652–1676) erstmals für denjenigen Teil des Klerus, der sich des BR bediente, die *Officia Propria* des Erzbistums Trier drucken, die seitdem in vermehrten und verbesserten Ausgaben immer wieder neu aufgelegt wurden. Die letzten bischöflich approbierten Ausgaben erschienen 1849 (W. Arnoldi) und 1876: *Officia propria Sanctorum Patronorum Ecclesiae et Dioecesis Trevirensis jussu et auctoritate Rev. et Ill. Domini Matthiae Eberhard, Episcopi Trevirensis. Ad formam Breviarii Romani iam olim redacta et recognita, Trevisis* (Lintz) 1876.

<sup>30</sup> Eine genaue Gegenüberstellung der unterschiedlichen trierischen und römischen Ordnung für die Sonntagsevangelien hatte Generalvikar M. Martini im „Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier“ (KAA) 1856 veröffentlicht: KAA 4 (1856) 54–56. 57–60. 61–63. Die unterschiedliche Perikopenordnung berücksichtigt auch M. Schu in seinem aszetischen Kommentar: *Die biblischen Lesungen der Katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore* (Trier 1861). In der um die Jahrhundertmitte von Christoph Kleyboldt, Priester des Bistums Münster, bearbeiteten Ausgabe der weitverbreiteten „Hauspostille“ von L. Goffiné

OPraem (1648–1719) wird in Fußnoten jeweils auf die im Bistum Münster sowie in Trier und Köln geltende, von der römischen teilweise abweichende Leseordnung für die Sonn- und Feiertage hingewiesen: Des ehrwürdigen Leonhard Goffine katholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch . . . Neu bearbeitet von *Chr. Kleyboldt* (Mainz 1866), 35. 46. 51. 451. 454. 459 usw. In Münster erfolgte erst mit der Einführung eines neuen Perikopenbuches infolge einer bischöflichen Verordnung vom 17. November 1891 der allgemeine Übergang zur Perikopenordnung des MR; vgl. *Kirchl. Amtsblatt Münster* 1891, 109; *Lengeling* (Anm. 13) 241.

<sup>31</sup> Original im BATr Generalvikariatsakten B III 11, 2, Bd. 4: Proprium Missarum et Breviarii D. Trev. 1864–1905, Bl. 1 f.; eine von Generalvikar M. Martini angelegte Abschrift ebda Bl. 16 f. Den wesentlichen Inhalt referiert *Reichert* (Anm. 15) 108 f.

<sup>32</sup> Martini registrierte den Eingang der römischen Antwort am 28. Januar; vgl. BATr III 11, 2, Bd. 4, Bl. 16.

<sup>33</sup> Geb. in dem Hochwalddorf Haag am 21. 1. 1794; nach der Weihe in Metz 1818 Kaplan in Trier-Liebfrauen, 1819 Ökonom des Priesterseminars, 1827 Pfarrer in Kues und Rektor des dortigen Cusanusstiftes, 1842 Pfarrer in Bernkastel, 1844 Domkapitular und Dompfarrer, 1847 Generalvikar, 1861 Domdechant, † 20. 2. 1868; vgl. *Reichert* (Anm. 15) 103–111.

<sup>34</sup> Geb. 9. 1. 1806 in Linz/Rhein, geweiht 1828, Professor der Moraltheologie in Trier 1835, gleichzeitig Magister choralis im Priesterseminar, Domkapitular 1849, 1. 6. 1868 Dompfarrer, † 3. 11. 1883; vgl. *F. Schröder*, Art. Lück, St., in: *Beiträge zur rhein. Musikgeschichte*, H. 58 (Köln 1964), 55; *G. Bereths*, *Beiträge zur Geschichte der Trierer Dommusik* (Mainz 1974) 153–158; *Lücks Personalakte im BATr* Abt. 85 Nr. 1077.

<sup>35</sup> Original im BATr Generalvikariatsakten B III 11, 2, Bd. 4, Bl. 2–9. *Reichert* gibt als Abfassungszeit irrtümlich den Sommer 1862 an; vgl. *Reichert* (Anm. 15) 107; ebda eine kurze Inhaltsangabe des Lückschen Memorandums.

<sup>36</sup> Geb. 13. 5. 1802 in Trier, geweiht 26. 2. 1825, 1843 Regens des Priesterseminars, 1. 4. 1844 Domkapitular, 1850 Dompfarrer, 1. 6. 1868 Domdechant, † 14. 9. 1877; Personalakte im BATr Abt. 85 Nr. 1650. Schus Kompetenz in liturgischen Fragen beweisen einige für ihre Zeit beachtliche liturgiegeschichtliche und pastoraliturgische Publikationen. An erster Stelle ist hier zu nennen sein Versuch einer Geschichte des Trierer Breviers im Rahmen einer vergleichenden allgemeinen Breviergeschichte: *De horis canonicis diatriba*, Trier 1864; ferner sein geistlicher Kommentar zu den Perikopen der trierischen Leseordnung; vgl. oben Anm. 30. Schu war nicht nur maßgeblicher Mitarbeiter an der Neuausgabe des Trierer Diözesangesangsbuches von 1871 (vgl. dazu die ungedruckte Diplomarbeit von *M. Persch*, *Die Vorarbeiten zum Trierer Diözesangesangbuch 1871*, Trier 1977), sondern ist auch als Herausgeber von Gesangs- beziehungsweise Gebetbüchern hervorgetreten: *Gebetbuch und Gesangbuch für die katholische Schuljugend*, Trier 1843; vgl. *W. Grandjean*, *Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute* (Mainz 1975) 101. Mutmaßlich von M. Schu wurde zusammengestellt das anonym erschienene lateinische Priestergebetbuch: *Manuale Precum in usum Alumnorum Seminarii Episcopalis Trevirensis aliorumque clericorum ac sacerdotum*, Augustae Trevirorum 1844. Sicher von M. Schu stammt die ebenfalls anonym erschienene Sammlung von Konzilskanones pastoralen und aszetischen Inhalts, die als Ergänzung zur täglichen Brevierlesung gedacht war: *Canones disciplinam ecclesiasticam ac praecipue munus pastorale bene gerendum concernentes pro qualibet per annum die dispositi in usum venerabilis Cleri Dioecesis Trevirensis collecti et editi*, Treviris 1853; vgl. *Heinz* (Anm. 29) 152 Anm. 30.

<sup>37</sup> Eine Bibliographie der französischen Diözesanmissalien mit reichen Literaturhinweisen hat neuerdings *G. Fontaine* vorgelegt: *Présentation des Missels Diocésains du 17e au 19e siècle*, in: *La Maison Dieu* 90 (1980) 97–166.

<sup>38</sup> Vgl. oben Anm. 17.

<sup>39</sup> BATr B III 11.2, Bd. 4, Bl. 8.

<sup>40</sup> Geb. 4. 3. 1833 in Trier, 1859 Kaplan in Kues, 8. 11. 1862 Domorganist in Trier, seit 1872 Herausgeber der „Cäcilia“. Organ für katholische Kirchenmusik, 1872 Begründer des „Vereins zur Erforschung alter Choral-Handschriften“ und Herausgeber des Vereinsorgans „Gregoriusblatt“. Dem von Hermesdorff ins Leben gerufenen „Choralverein“ gehörten laut

„Cäcilia“ u. a. an Bischof M. Eberhard, Domdechant M. Schu, Stadtdechant A. J. Schue, Weihbischof Joh. Jak. Kraft, Generalvikar Phil. de Lorenzi und Seminarprofessor Nik. Schütz. Hermesdorff starb am 18. 1. 1885; vgl. *G. Bereths*, Beiträge zur Geschichte der Trierer Dommusik (Mainz 1974) 30–37. 160–162; *H. Lonnendonker*, Art. Hermesdorff, in: Beiträge zur rhein. Musikgeschichte, H. 53 (Köln 1862) 35–38; *D. Johnen*, Michael Hermesdorff und der Trierische Choral, maschinschr. Diplomarbeit Trier 1942.

<sup>41</sup> Das Imprimatur wurde von Generalvikar M. Martini bereits im Dezember 1861 erteilt. Das von Hermesdorff an das Generalvikariat gerichtete Approbationsgesuch für das von ihm ausgearbeitete Choralbuch, das hier als „Epitome Gradualis Trevirensis“ bezeichnet wird, trägt das Datum vom 17. 7. 1861. Generalvikar Martini sandte am 27. des gleichen Monats das vorgelegte Manuskript zur Begutachtung an den choralversierten Pfarrer Johann Thomas Maringer in Kues; vgl. BATr B III 11, 3 Bd. 1, Nr. 1. Dieser befürwortete, trotz mancher Ausstellungen im einzelnen, den Druck und äußerte sich grundsätzlich zustimmend zu dem Vorhaben seines damaligen Kaplans, dem Trierer Choral durch Ausgaben dieser Art neuen Aufschwung zu geben; vgl. das auf den 2. August datierte Votum von Maringer (BATr B III 11, 3 Bd. 1, Nr. 2). Zu seiner etwas schwankenden Haltung im „Trierer Choralstreit“ 1888/89 vgl. *P. Schub*, Der Trierer Choralstreit, in: *Musicae Sacrae Ministerium. Beiträge zur Geschichte der kirchenmusikalischen Erneuerung im XIX. Jahrhundert*. Festgabe für Karl Gustav Fellerer, hrsg. von *Job. Overath* (Köln 1962) 125–138, 123. Es dürften wohl finanzielle Schwierigkeiten gewesen sein, die das Manuskript erst zu Beginn des Jahres 1863 zum Druck gelangen ließen. Die auf den Lichtmeßtag 1863 datierte Vorrede des Herausgebers erwähnt gleich zu Anfang einen ihm zuteil gewordenen Auftrag „der kirchlichen Oberen“, durch die vorliegende Ausgabe dem spürbaren Mangel an geeigneten Choralbüchern im Bistum Trier abzuhelpfen. Auf diese Weise solle, wie dies verschiedentlich die Bischöfe und neuerlich das in Köln 1860 gefeierte Provinzialkonzil verlangt hätten, der Choralgesang gefördert und die Chorsänger in den Stand gesetzt werden, gemäß den kirchlichen Vorschriften den größeren Teil des Kirchenjahres über zum Pfarrgottesdienst Choral zu singen. In einer ausführlichen „Vorbemerkung“ (S. V–XXI) gibt Hermesdorff Rechenschaft über die seiner Ausgabe zugrundegelegten „besten und ältesten Pergamenthandschriften“ und die bei der Edition von ihm verfolgten Absichten. Dabei betont er nachdrücklich, daß er die trierische Singweise des Chorals habe veröffentlichten wollen, die er im Vergleich zu der als römisch ausgegebenen Gregorianik seiner Zeit mit sicherem musikalischem Instinkt als qualitätvoller und ursprünglicher erkannte. Das Choralbuch ist zudem bewußt so eingerichtet, daß es für beide im Bistum Trier vorkommende liturgische Ordnungen, die des MR und die des Missale Trevirense, verwendbar war, worauf vor allem Generalvikar Martini größten Wert gelegt haben dürfte.

<sup>42</sup> *Liber Officialis seu Agendorum Pastoralium S. Trevirensis Ecclesiae... Autoritate... D. Joannis Hugonis Dei Gratia Archiepiscopi Trevirensis... evulgatus. Anno M.DC.LXXXVIII Mogvntiae*; vgl. zu dieser Ausgabe *Heinz* (Anm. 28) 221.

<sup>42a</sup> Nach *D. Johnen* (Anm. 40, S. 2 f.) hatte das Domkapitel 1845 den Beschluß gefaßt, eine Ausgabe des Graduale Trevirense in die Wege zu leiten in einer Auflagenhöhe von 2000 Exemplaren. Als dieses Vorhaben aus nicht mehr erkennbaren Gründen nicht verwirklicht wurde, erhielt Musikdirektor Dommermuth den Auftrag, Abschriften der im Dom benützten handschriftlichen Chorbücher anzufertigen. Im Bistum wurden die Codices der aufgelösten Stifte weiterbenutzt, aber auch neue Kopien angefertigt, wie etwa ein für die Pfarrkirche in Oberwesel 1840 geschriebenes „trierisch-römisches“ Chorbuch beweist; vgl. *A. Heinz*, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier (= TThSt 34) (Trier 1978) 197.

<sup>43</sup> Über den in Ehrenbreitstein geborenen, wegen seiner staatsfreundlichen Haltung umstrittenen K. J. Holzer, der von 1849–1885 als Propst an der Spitze des Trierer Domkapitels stand, vgl. die Studie von *Ed. Hegel*, Dompropst Karl Josef Holzer von Trier (1800–1885). Beiträge zu seiner Charakteristik, in: *Festschrift für Alois Thomas* (Trier 1967) 151–162. Holzer war 1850–1854 Mitglied der Ersten Preußischen Kammer, 1856–1858 Mitglied der Zweiten Preußischen Kammer (Abgeordnetenhauses) für Adenau, Ahrweiler, Cochem, 1859–1861 für Koblenz/St. Goar, 1862 für Schleiden, Malmedy, Monschau, 1867–1873 für Daun, Prüm,



Bitburg. Am 6. 4. 1878 wurde er zum Mitglied des Preußischen Herrenhauses auf Lebenszeit ernannt; vgl. *Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800* (Trier 1941) 161. 401.

<sup>44</sup> Vgl. *Reichert* (Anm. 15) 108 Anm. 161; *Johnen* (Anm. 40) 24. Martini war am 24. 8. 1861 zum Domdechanten ernannt worden.

<sup>45</sup> Vgl. ebda; BATr Abt. 9, Nr. 14, 25.

<sup>46</sup> Die in diesem Zusammenhang auf Bitten Martinis von Hermesdorff verfaßte Gegendarstellung „Promemoria über das Verhältniß des ‚Graduale juxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis‘ zu dem ‚Epitome Ritualis Trevirensis‘ mit Bezug auf das ‚Officium, De Processione in Festo SS. Sacramenti‘ und über die Frage, ob hierbei dieses oder jenes Buch zu gebrauchen sei“ im BATr Abt. 91, Nr. 398 (Domgottesdienst/Decanalia). Gegen den Vorwurf von willkürlichen Veränderungen an den herkömmlichen Texten und Melodien der Prozessionsgesänge konnte Hermesdorff überzeugend zeigen, daß es in seinem Graduale bezüglich der Texte überhaupt keine Abweichungen von den bisher gebrauchten Büchern gab, hinsichtlich der Melodien nur geringfügige, insofern das Graduale einige offensichtliche Druckfehler in der bis dahin benutzten Kurzausgabe des Trierer Rituals korrigiert und an einigen Stellen der besseren Lesart der Handschriften den Vorzug gegeben hatte. Bei der mit der Hermesdorffschen Edition verglichenen Ritualeausgabe handelt es sich um die gleichzeitig mit der letzten Vollaussgabe des Trierer Bistumsrituales 1767 in Luxemburg gedruckte Kurzfassung, die 1817 in Luxemburg bei Schmit-Brück erneut aufgelegt worden war: *Epitome Ritualis Trevirensis Cantoribus et Ludimagistris utilisima . . .*, Luxemburg 1817; die Gesänge der Fronleichnamprozession finden sich auf den SS. 146–167.

Auf ein spannungsgeladenes Verhältnis zwischen dem Domkapellmeister St. Lück und dem jüngeren Domorganisten Hermesdorff läßt auch die Tatsache schließen, daß Lück dem von Hermesdorff 1872 gegründeten Choralverein (vgl. oben Anm. 40) nicht beiträt.

<sup>47</sup> Auf dem Original der Hermesdorffschen Gegendarstellung (Anm. 46) findet sich eine eigenhändige Bemerkung Martinis, aus der hervorgeht, daß dieser das Promemoria am 2. Juni Dompropst Holzer zur Kenntnisnahme hatte zustellen lassen, worauf dieser das Schreiben noch am gleichen Tag mit dem Vermerk zurücksandte: „Ich kann dem hier ausgesprochenen Urteil des H. Hermesdorff nur beitreten.“

<sup>48</sup> Die wichtigsten biographischen Daten bietet *W. Kosch*, *Das katholische Deutschland* (Augsburg 1933) 3463 f.; *Weltklerus* (Anm. 43) 258; vgl. jetzt *H. Neubach*, Art. Pell dram, in: *E. Gatz* (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945* (Berlin 1983) 556 f.

<sup>49</sup> Dies geht aus dem in dieser Sache geführten Briefwechsel zwischen Bischof Pell dram und Generalvikar Martini hervor; vgl. BATr B III 11, 2 Bd. 4, Bl. 18. Boner und Lück hatten bei der Herausgabe des ersten Trierer Diözesangesang- und Gebetbuches 1846 eng zusammengearbeitet; vgl. *G. Bereths*, *Die Bearbeiter der ersten Auflage des Trierer Diözesangesangbuches aus dem Jahre 1846*, in: *Festschrift für Alois Thomas* (Trier 1967) 31–37.

<sup>50</sup> Geb. 12. 10. 1801, geweiht 24. 4. 1824 in Münster, Kaplan in Borghorst. Nach seiner Inkardination in die Diözese Trier am 15. 2. 1825 zum Studium in Wien und Breslau freigestellt; ab Herbst 1826 Dozent, seit Dezember 1831 Professor für Pastoraltheologie und Pädagogik im Priesterseminar Trier. Im Februar 1833 promovierte er an der Universität Breslau zum Dr. theol., 1844 Domkapitular in Trier, † 21. 10. 1883; vgl. *Weltklerus* (Anm. 43) 62; *A. Thomas*, Professor Franz Xaver Scholl (1801–1860). Ein Lebensbild. Zugleich ein Beitrag zur Biographie Bischof von Hommers (1824–1836), besonders in seinen Bemühungen um die Ausbildung des Klerus, seiner Stellung im Hermesianismus und seinen Widerruf in der Mischenfrage (1836), in: *AMrhKG* 19 (1967) 95–185, hier 127–135.

<sup>51</sup> Die entsprechende Aufforderung des Bischofs ist nicht mehr auffindbar; daß eine solche unter dem genannten Datum erfolgt sein muß, ergibt sich jedoch aus der Antwort Martinis; vgl. den Entwurf und das Original im BATr B III 11, 2 Bd. 4, Bl. 18 f. Zum Vorgang auch *Reichert* (Anm. 15) 109.

<sup>52</sup> Eine Zusammenstellung sämtlicher Publikationen findet sich in der biographischen Skizze von Lonnendonker (Anm. 40) 37 f.; vgl. auch *Johnen* (Anm. 40).

<sup>53</sup> Vgl. *Schub*, *Der Trierer Choralstreit* (Anm. 41); 126 Anm. 9; BATr „Akten zum Streit über den Trierischen Choral“ B III 11, 3 Bd. 1, Bl. 125.177.

<sup>54</sup> Die Vorgeschichte dieser letzten, bischöflich approbierten Ausgabe der *Missae Propriae* des Bistums Trier reicht zurück bis in das Jahr 1864. Kurz nach dem Tod von Bischof W. Arnoldi suchte das Verlagshaus Pustet in Regensburg am 22. 1. 1864 bei der Bistumsleitung nach um die Erlaubnis zum Nachdruck des vergriffenen Diözesanpropriums zum MR. Martini als Bistumsverweser erteilte am 6. Februar die erbetene Abdruckerlaubnis unter der Bedingung, daß keine Veränderungen gegenüber der vorhergehenden, 1859 in Mecheln gedruckten Ausgabe vorgenommen würden; ferner sollte die Messe „In divisione apostolorum“ (15. Juli) in der beim Trierer Buchhändler Grach noch vorrätigen Fassung („weil diese die älteste auf dieses Fest ist“) in den Neudruck eingeschaltet werden. Dem Regensburger Verleger, der in der Rückantwort um die Benennung eines geistlichen Zensors gebeten hatte, „der allenfalls nöthige Änderungen und Verbesserungen besorgen würde, damit die neue Edition mit Oberhirtlicher Approbation versehen, erscheinen könnte“, erwiderte Martini nun am 18. Februar „nach näherer Erwägung der Verhältnisse“ (Sedisvakanz) sei er zu der Auffassung gelangt, daß im Augenblick „kein günstiger Zeitpunkt zu einer neuen Auflage des Proprium Trevirensis zum Missale vorhanden ist“. Sogleich nach der Inthronisation von Bischof Pelldram nahm Pustet am 18. Juni 1865 mit Trier in der Sache wieder Verbindung auf. Das Generalvikariat unterrichtete daraufhin den Verleger am 21. Juli von der durch den neuen Bischof erteilten Abdruckerlaubnis „nach dem beiliegenden Exemplar der *Editio Mechliensis*“. Die Druckbogen sollten zur Korrektur an das Generalvikariat gesandt werden. Am 22. Februar 1866 trafen die ersten 4 Bogen in Trier ein. Dem ungeduldig drängenden Verleger, der am 7. März an die noch ausstehende Revision erinnerte, wurde mitgeteilt, daß dem Druck nichts mehr im Wege stehe; eine Auflage von 700 Exemplaren dürfte genügen, doch habe der Verlag in diesem Punkt freie Hand. Daß die Pustetsche Ausgabe des Trierer Propriums dann doch nicht im Frühjahr 1866 erschien, mag mit der durch den Tod von Bischof Pelldram am 3. Mai eingetretenen neuerlichen Sedisvakanz zusammenhängen; die Korrespondenz zwischen dem Verleger Pustet und Martini im BATr B III 11,2 Bd. 4a.

<sup>54a</sup> Vgl. oben Anm. 29.

<sup>55</sup> Vgl. *Persch* (Anm. 36) 84 f.

<sup>56</sup> Das entsprechende Schreiben des Bischofs an seinen damals als Regens an der Spitze des Seminars stehenden Bruder Balthasar vom 27. 12. 1872 im BATr B III, 2 Bd. 4, Bl. 25. Die Regelung des *Directorium romano-trevirensis* galt allerdings nur für die Gottesdienste, „in der Kirche unseres Priesterseminars“, nicht aber für die von den Seminaristen gelegentlich mitgefeierte Domliturgie. Der Bischof hatte nach seinen Worten diese Entscheidung gefällt „im Hinblick auf eine vom H. Apostolischen Stuhle an unseren in Gott ruhenden Vorgänger, den Hochw. Bischof Wilhelm, im Jahre 1864 erlassene Bescheidung und in Betreff, daß die Alumnen des Seminars bereits seit länger als einem Jahre ausschließlich das *Breviarium Romanum* gebrauchen und sich auch künftighin dieses Breviers bedienen werden“. Ultramontane Begeisterung war sicherlich nicht die treibende Kraft beim endgültigen Übergang zum römischen Ritus im Trierer Priesterseminar. Wie der Bischof stand auch dessen jüngerer Bruder der Bewegung um Hermesdorff nahe. Regens B. Eberhard war 1858 als blutjunger Priester nach erst vierjähriger Seelsorgerfahrung zum Spiritual im Seminar ernannt worden; der zwei Jahre jüngere Hermesdorff stand damals unmittelbar vor der Priesterweihe. Spätestens in dieser Zeit, wenn nicht schon auf Grund der gemeinsamen Herkunft aus der stadttrierischen Pfarrei St. Gangolf, entstand eine freundschaftliche Verbundenheit zwischen beiden. Hermesdorff dedizierte ein Exemplar des von ihm herausgegebenen „Antiphonale“ dem damals als Professor der Pastoraltheologie (1861–1871) am Seminar wirkenden Freund. Das Geschenkexemplar mit der Widmung „Seinem B. Eberhard in hochachtungswerther Freundschaft – Der Herausgeber“ befindet sich in der Bibliothek des Trierer Priesterseminars (Z 148). Für das der Diözesantradition günstige Klima im Seminar spricht auch die Tatsache, daß ein musikalisch begabter Seminarist mit wohlwollender Duldung der Seminarleitung und mit von Generalvikar Martini erteilter Druckerlaubnis (vgl. BATr B III 11,3 Bd. 1, Nr. 3) ein Choralbuch mit Trier-

rer Eigengut herausgeben konnte: *Ordinarium Missae, Psalmorum et Hymnorum, quae per annum iuxta Ritus Breviarii Trevirensis in Dominicis et Diebus Festis canuntur* . . . , Treviris. Sumptibus Petri Braun 1861. Siffrin (Anm. 28) hat die Ausgabe übersehen. Uns liegt ein eigenhändig signiertes Exemplar aus dem Nachlaß von Bischof M. Eberhard vor (Bibliothek des Trierer Priesterseminars Z 132). Der Herausgeber, Gerhard Hormisch (vgl. Weltklerus 162), erbat schon im folgenden Jahr die Erlaubnis zu einer verbesserten Neuauflage; Generalvikar Martini erteilte am 8. August 1862 das erbetene „Imprimatur“ unter der Bedingung, daß der Choral „den älteren Trierischen Choral-Werken“ entsprechen müsse; vgl. BATr B III, 11, 3 Bd. 1, Nr. 4. Die 2. Auflage erschien 1863 unter dem von Martini als passender gelobten Titel „*Manuale selectorum Canticorum iuxta Ritus Missalis et Breviarii Trevirensis* . . . quod curavit G. Hormisch“ bei Lintz in Trier; vgl. Siffrin (Anm. 28) 277.

<sup>57</sup> Geb. 2. 11. 1840 in Wickerscheier, Oberelsaß, Studium in Innsbruck, geweiht 23. 12. 1865, 1866 Professor im Kleinen, dann 1869 im Großen Seminar von Straßburg, 1872 Domprediger, 1880 Münsterpfarrer, 1881 Bischof von Trier, † 4. 12. 1921; vgl. die allerdings z. T. überholte Biographie von *Jak. Treitz*, Michael Felix Korum, Bischof von Trier (München 1925); *Chr. Weber*, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888 (Mainz 1970) Reg; *A. Thomas*, Art. Korum, in: *E. Gatz* (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945 (Berlin 1983) 406–409.

<sup>58</sup> Vgl. *Weber* (Anm. 57) 59 f.

<sup>59</sup> BATr Abt. 53, Nr. 33, 1–7. Phil. de Lorenzi (1818–1898), geweiht 1842, von 1849–1868 als Nachfolger des späteren Bischofs M. Eberhard Pfarrer an Liebfrauen in Koblenz, 1868 Domkapitular und Generalvikar (bis 1876), 1876–1881 Geheimdelegat, 1881 Kapitularvikar, 1884 Domdechante, † 3. 1. 1898; vgl. Weltklerus (Anm. 43) 214.

<sup>60</sup> Konzept BATr B III 11,2 Bd. 4, Bl. 39 f.

<sup>61</sup> Das Zulassungsbillet zur Privataudienz am Montag, den 1. Dezember 1884, um 10.15 Uhr im Nachlaß Korum: BATr Abt. 108, Nr. 360,1.

<sup>62</sup> Archiv SRC *Positiones Decretorum et Rescriptorum* 1884, Nr. 131.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Archiv SRC (Anm. 62). Die vor der Unterschrift des Gutachters stehende Datumsangabe lautet: „Febraio 1885“. Im einzelnen befürwortet das Votum antragsgemäß die Anerkennung des in Trier herkömmlichen höheren Ranges des Martinsfestes (11. 11.), die Ausdehnung der Feier des Gedenktages der hl. Helena von der Bischofsstadt auf die ganze Diözese (18. 8.), die Bestätigung des hl. Apostels Matthias als *Patronus primarius* des Bistums, die Aufnahme bisher im Diözesanproprium nicht berücksichtigter Heiliger, deren Kult verwurzelt war in den Gebieten, die nach 1821 dem Bistum Trier eingegliedert wurden: Hildegard, Willigis, Rupert und Disibod. Darüber hinaus wünschte der Bischof im neuen Kalender die Berücksichtigung weiterer Heiliger, die eine besondere Beziehung zum Trierer Land hatten oder hier besonders verehrt wurden: Popo (Abbas), Kunigunde, Leo IX., Chlothilde, Elisabeth von Schönau, Gertrud von Altenberg, Emigdius, Gaugerich, Aredius, Gregor von Pfalzel, Rochus. Gegen die Aufnahme dieser Gedenktage hatte der Gutachter nichts einzuwenden, da die genannten Heiligen entweder schon im Römischen Brevier standen, zumindest aber im Martyrologium Romanum verzeichnet waren. Gerne war er auch bereit, die Einführung des Festes vom Unbefleckten Herzen Mariä am Sonntag in der Oktav von Mariä Himmelfahrt und des *Festum SS. Reliquiarum* in der Oktav von Allerheiligen „*juxta preces*“ zu befürworten. Die zweite Hälfte des Votums (Bl. 5–8) enthält Vorschläge zur Lösung von Okkurrenz-Fragen, die zum größeren Teil in der endgültigen Fassung des Kalendariums Berücksichtigung fanden.

<sup>65</sup> Archiv SRC (Anm. 62). Die Angelegenheit des Trierer Propriums wurde in der Sitzung vom 28. Juni 1886 verhandelt. Mit dem Vermerk „*Doceatur de cultu*“ wurden folgende Namen versehen: Anastasia (24. 12.), Marius ep., Bonosus, Leontius, Celsus, Quiriacus, Theodulphus, Felix ep., Abrunculus, Britto, Gangolphus, Fortunatus, Maximinus, Navitus, Hildulphus, Auctor, Aredius, Miletus, Ludwinus, Metropolis, Lubentius, Wendelinus, Weomadus, Florinus, Sabaudus. In einem am 12. Juli expedierten Brief an den Trierer Bischof (Konzept im Archiv SRC) erbat die Ritenkongregation Dokumente über den Kult der oben genannten Heiligen. Wie berechtigt die römische Rückfrage war, beweist die Tatsache, daß der trierische

Entwurf unkritisch eine ganze Reihe von Namen angeblicher heiliger Trierer Bischöfe enthielt, deren Nichtexistenz ein Jahrhundert früher schon der gelehrte, in der Trierer Bistumsgeschichte bestens bewanderte Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (Febronius) erkannt hatte und die er deshalb aus dem liturgischen Heiligenkalender des Bistums entfernt sehen wollte. Von diesen apokryphen Bischöfen, die, wie Hontheim richtig gesehen hatte, „*obscurioribus saeculis*“ in die Trierer Bischofsliste interpoliert worden waren, um die Lücke von mehr als zwei Jahrhunderten auszufüllen, die zwischen den angeblichen Petruschülern und Gründern der trierischen Kirche Eucharius, Valerius und Maternus und dem erst zu Anfang des 4. Jahrhunderts bezeugten Agritius klaffte, verzeichnete der von Bischof Korum vorgelegte Kalender noch immer vier (Fortunatus, Navitus, Auspicius, Metropolis). Zu Hontheims Arbeiten am Proprium Trevirense vgl. Heinz (Anm. 29) 155 ff.

<sup>66</sup> Original im Archiv SRC (Anm. 62). Korum fügte der Auflistung der Kultdokumente folgenden Schlußpassus hinzu: „S. Congregationis sapientissimo iudicio ea quae exposui committo, Deumque rogo, ut Officia propria cum Missis propriis approbatione S. Sedis munita, mox clero meo devotissimo recitanda praebeantur novoque pietatis vinculo Dioecesim hanc Trevirensis S. Sedi Apostolicae devinciant.“

<sup>67</sup> Konzept im Archiv SRC (Anm. 62). Das Protokoll der Sitzung vom 17. Januar hält als Ergebnis der Beratung fest: „La risposta di illmo Vescovo intorno agli uffici di quei Santi, dei quali era stata sospesa l'approvazione, denotati nel Calendario di Balduino, non ha pienamente soddisfatta la S. Congregazione. Rimane sempre l'ostacolo, che non sono quei Santi enumerati in alcun Martirologio, come sono enumerati, specialmente nel Martirologio Romano, gli altri nominati pure nel detto Calendario Balduiniano. Si desiderebbe qualche altro documento in proposito per decidere se (ein Wort unleserlich) tali uffici approvare, ovvero lasciare liberi nel Calendario proposto all'approvazione i giorni assegnati a quei Santi, ed insieme lasciare all'arbitrio di Msgr. Vescovo (senza però approvazione) di iscrivere in tali giorni detti Santi.“ Die weiteren Ausführungen betreffen die im Text inhaltlich referierten Bemerkungen zu Theodulf, Weomad („non v'è ragione di approvare un ufficio introdotto non prima del 1778, se non si prova l'antichità del culto“), Aredius und Wendelin.

<sup>68</sup> Original im Archiv SRC (Anm. 62). Die Ungeduld des Bischofs über die Verzögerung der Approbation ist deutlich aus dem Schlußpassus des Antwortschreibens herauszuhören: „Cum officia propria a Clero recitanda necnon Missae propriae vehementer desiderentur et plurimis in ecclesiis amplae huius Dioecesis nova Missalia, quamvis necessaria, ex eo non comparentur quod vetera Missarum propriarum exemplaria quae hactenus sola Episcopi auctoritate typis edita fuerunt, deficient, novae vero Missae non prostent, hinc instantissime rogare audeo, ut Kalendarium et Officia ac Missae propriae, duobus abhinc annis sanctioni sanctae Apostolicae Sedis subjecta, approbentur, ita ut mox typis committi possint. Quibus precibus humillimam addo declarationem, quod illa festa cum respectivis officiis et Missis, quibus Apostolicae Sedis approbatio forte denegetur, deinceps celebrari plane cessabunt, ideoque si ex approbatione denegata illorum festorum sedes in Kalendario vacuae relinquuntur, Kalendarium denuo ita erit ordinandum ut festa translata propriam recuperent sedem.“

Faveat itaque S. Rituum Congregatio gratiosa approbatione dictorum officiorum occurrere tum votis Cleri et dioecesis Trevirensis, tum precibus, quas ipse fundo, devotissimis.“ Eigenhändig fügte der Bischof hinzu: „Omni qua par est reverentia et devotione persto Eminentiae Tuae humilissimus et addictissimus servus + M. Felix Eppus Trevirensis.“

<sup>68a</sup> Wir vermuten, daß es Phil. de Lorenzi war, den Bischof Korum mit den Arbeiten am Trierer Proprium betraut hatte, zumindest dürfte die Federführung bei ihm gelegen haben. Diese Vermutung stützt sich auf eine Bemerkung in einem Brief Bischof Korums an seinen Generalvikar Henke vom 29. 7. 1883. Der eigenhändig geschriebene, mit dem von Korum während der Kulturkampfzeit benützten Pseudonym „F. Materne“ unterzeichnete Brief unterrichtet den Generalvikar über eine römische Anfrage vom 14. Juli 1883 bezüglich der im Trierer Dom aufbewahrten Herrenreliquie des Heiligen Rockes. Die Diözese Versailles habe bei der Ritenkongregation die Approbation eines Meßformulars zu Ehren der in Argenteuil verehrten Reliquie der *Tunica Domini* beantragt. Kardinal Bertolini, Präfekt der S.R.C., habe sich nun an ihn (Korum) gewandt, mit der Bitte um nähere Information über den in Trier aufbe-

wahrten Heiligen Rock. Vor einer Entscheidung wünsche Rom „un pò più di luce“. Der Kardinal ersuche um die Einsendung des in Trier gebräuchlichen Meßformulars und Officiums vom Heiligen Rock sowie zusätzlicher Kultzeugnisse. Wörtlich fährt der Bischof dann fort: „Veuillez avoir la bonté de faire réunir ce que nous possédons à ce sujet. Les bulles ou les brefs des siècles passés et de ce siècle qui concèdent des indulgences aux pèlerins. M. Le Chanoine de Lorenzi qui s'est occupé de l'office, voudra bien, je pense, soigner cette affaire.“

Aus der beiläufigen Bemerkung, Domkapitular de Lorenzi habe sich mit dem Offizium befaßt, dürften konkret nicht bloß spezielle Arbeiten am Hl.-Rock-Offizium gemeint sein, sondern die Revision der Texte des Trierer Propriums überhaupt, das der Bischof bald der Ritenkongregation zur Approbation vorlegen wollte. Dieses Proprium enthielt ja auch ein Meßformular und Eigentexte für das Stundengebet am Gedenktag der vornehmsten Trierer Herrenreliquie. Tatsächlich war es de Lorenzi, der die Antwort auf die römische Anfrage redigierte (Konzept im BATr; Original und Abschrift im Archiv SRC, *Positiones peculiaries Trev.* 1885) und eine umfangreiche Dokumentation zusammenstellte. Die erst am 15. Oktober 1883 von Trier abgegangene Sendung enthielt zudem als erstes Stück des zukünftigen, von der SRC zu approbierenden Trierer Propriums die neuen Texte für das Fest des Heiligen Rockes, deren Kompilation de Lorenzi vorgezogen hatte (Archiv SRC, *Positiones Decretorum et Rescriptorum, Positiones peculiaries Trev.* 1885). Trier wollte gegenüber Versailles offenbar nicht ins Hintertreffen geraten und bat nun seinerseits um römische Billigung seines noch vor den übrigen Teilen des Propriums fertiggestellten Formulars „de Tunica Domini“. Über zwei Jahre zog sich die Kontroverse in dieser Sache hin, die für Trier positiv im Sinne der Anerkennung des Status quo endete; der Antrag aus Versailles wurde am 28. Mai 1885 endgültig abschlägig beschieden (*non expedire*); vgl. Archiv SRC, *Positiones Decretorum et Rescriptorum* 1885.

<sup>69</sup> Zur Kultgeschichte vgl. E. Donckel, Der Kult des heiligen Celsus von Trier (Luxemburg 1972); N. Kyll, Der hl. Celsus von Trier. Die Entstehung seiner Verehrung und ihre Verbreitung im Trierer Raum, in: Pastor Bonus 47 (1936) 253–263.

<sup>70</sup> Protokoll im Archiv SRC (Anm. 62): Approbiert wurde die Aufnahme in den Kalender von: Marus, Bonosus, Leontius, Quiriacus, Britto, Auctor, Ludwinus, Metropolis, Lubentius, Florinus, Theodulphus. Mit welch unzureichenden historischen Mitteln diese Fragen von der Ritenkongregation entschieden wurden, ersieht man daraus, daß der fiktive Bischof Metropolis approbiert, den historisch sicher bezeugten Trierer Bischöfen Miletus, Sabaudus und Weomad aber die Approbation verweigert wurde. Keiner der von der Ritenkongregation nicht approbierten Heiligtage fand Aufnahme in die endgültige Fassung des Calendariums.

<sup>71</sup> Der entsprechende Aktenvermerk (Anm. 62) lautet: „Volendo l'Emo Cardinale Prefetto che per questo Proprio si seguano le norme benigne, sulle quali si sono approvati i Proprii delle diocesi di Francia; si ritorna tutta la presente Posizione a Mgr Assessore, perche si compiacia rinnovarne l'esame secondo le indicate norme. N. B. Mgr Korum di Treviri fa nuove e vive premure, perche sia quanto prima ultimato questo affare.“

<sup>72</sup> Wie üblich findet sich das Approbationsdekret an der Spitze der Ausgaben des Propriums für Missale und Brevier; im Archiv SRC ist es registriert im Jahresbuch der *Rescripta et Decreta* 1887, Bl. 179<sup>v</sup>–180<sup>r</sup>.

<sup>73</sup> Vgl. das Handschreiben des Bischofs an Domprobst Scheuffgen im BATr, Abt. 91, Nr. 438: „Dem Hochwürdigsten Domkapitel beehre ich mich die ergebenste Mittheilung zu machen, daß das neue Officium proprium Trevirense unter dem 20. Juli d.J. die päpstliche Approbation erhalten hat und demnächst in der Diözese eingeführt wird. Mit Rücksicht darauf ersuche ich das Hochwürdigste Domkapitel ergebenst, sich darüber aussprechen zu wollen, ob Es im Interesse der Gleichförmigkeit der kirchlichen Offizien in unserer Diözese geneigt sei, bei dem liturgischen Chorgebet in der Cathedrale sich künftighin nach römisch-trierischem Ritus zu richten. Der Bischof von Trier + M. Felix.“

<sup>74</sup> Vgl. BATr, Abt. 9, Nr. 16, 201 f. Das Protokoll vermerkt die Anwesenheit von Domprobst Scheuffgen, Domdechant Phil. de Lorenzi sowie der Kapitularer Alfons von Raesfeld, Andreas Engelbert Seul, Joh. Bernh. Endres, Laurentius Meurer, Heinrich Feiten und Ägidius Ditscheid. Die Ritenfrage wurde als 4. Punkt der Tagesordnung behandelt. Die entsprechende Protokollnotiz hält als Ergebnis der Beratung fest: „Das Kapitel beschließt mit Stimmenmehr-

heit die Einführung des römisch-trierischen Officiums. Herr Domkapitular Meurer verlangt, daß sein Abwesenheitsvotum speziell im Protokoll vermerkt werde, was hiermit geschieht.“

<sup>74a</sup> Vgl. BATr, Abt. 91, Nr. 438: Auf dem Brief des Bischofs vom 19. 8. (Anm. 73) findet sich die Notiz des Empfängers: „Schreiben unterm 3. September 1887 bejahend beantwortet“.

<sup>75</sup> Das Dekret der Ritenkongregation sowie der die Einführung des römisch approbier-ten Propriums betreffende, am Fest des hl. Lubentius (13. 10.) unterzeichnete Erlaß des Di-özesanbischofs wurden veröffentlicht in KAA 31 (1887) Nr. 48 (Ausgabe vom 9. November). In deutscher Sprache ist den beiden amtlichen Texten eine Erklärung des Bischöflichen Generalvikariats beigelegt, die die Vorgeschichte des neuen Propriums kurz skizziert und nähere Anweisungen zu dessen Einführung zum 1. Januar 1888 gibt. Aus der Verlautbarung geht zweifelsfrei hervor, daß das römische Reskript auf die Anfrage Arnoldis an der Jahreswende 1863/64 der auslösende Faktor war für die von Bischof Korum in Angriff genommene und tatkräftig betriebene Romanisierung des liturgischen Lebens im Bistum Trier. Die Geistlichkeit wird davon unterrichtet, daß in Rom der Antrag gestellt wurde, den älteren Priestern den Ge-brauch des Trierischen Breviers zu belassen. In der Hoffnung auf eine positive römische Ent-scheidung habe der Bischof gestattet, „auch für das nächste Jahr das Directorium Trevirense in Druck zu geben“. Über die Drucklegung der neuen Propriumstexte heißt es dann: „Der Druck ist so weit vorangeschritten, daß das Missal-Proprium schon zu Beginn des neuen Kir-chenjahres und die neuen Officien vor dem 1. Januar n. J. ausgegeben werden können . . . Da jede ältere Recension der Officien außer Gebrauch treten soll, so werden auch jene Herren, welche fernerhin das Trierische Brevier beibehalten, für die betreffenden Officien auf den Text des neuen Propriums angewiesen.“ Die Verlautbarung schließt mit dem Hinweis, daß das Generalvikariat ab sofort Bestellungen entgegennehme. Unter dem Datum vom 25. November teilte das Generalvikariat auf die Mitteilung vom, 4. November beziehend mit (KAA 1887, Nr. 56), „daß das ‚Proprium Missarum Dioecesis Treverensis‘ im Laufe der nächsten Woche fertiggestellt und sogleich ausgegeben werden wird“. Mit dem Druck des ‚Proprium Officiorum Dioecesis Treverensis‘ werde jedoch erst Mitte Dezember begonnen werden kön-nen. Tatsächlich wurden die ersten Exemplare von der Paulinus-Druckerei in Trier erst Ende Januar 1888 ausgeliefert. Wie das Generalvikariat am 11. Januar 1888 verlauten ließ (KAA 1888, Nr. 5), hatte man wegen der drängenden Nachfrage nach Katechismen den Druck der neuen Officia propria unterbrechen müssen, so daß diese erst am 22. Januar fertiggestellt und den Geistlichen zugesandt werden konnten. Das „Proprium Officiorum Dioecesis Treverensis a S. Sede Apostolica adprobatur. Treveris ex Officina ad S. Paulinum 1888“ wie auch das Meßproprium enthielten eine Reihe Druckfehler, von denen die größeren durch eine entspre-chende Mitteilung vom 21. Juni im KAA 1888, Nr. 41 korrigiert wurden.

<sup>76</sup> Die positive römische Entscheidung wurde veröffentlicht im KAA 31 (1887) Nr. 61; Kopie der römischen Antwort im Archiv SRC Jahresband der *Rescripta et Decreta* 1887, 142v–143r: „*Rme Domine uti Frater! Exponens Amplitudo Tua per epistolam diei 31 oct. elapsi quam-primum a Clero istius Tibi commissae Dioeceseos Proprium Officiorum ac Missarum et iuxta Kal-endarium perpetuum nuper ab Apostolica Sede approbata adhibendum fore, Kalendis scilicet Janu-arii proxime insequentis anni a Sanctissimo facultatem humillime expetivit, ut ab iis, qui iamdu- dum Breviario et Missali Trevirensis non reformatis utentes aetate fatiscientes vel oculorum morbis irretiti sunt, ne graviore incommodo fatigentur, eadem antiqua Breviaria et Missale usque ad su-premum cuiusque diem adhiberi valeant. Sacra porro R.C. utendo facultate ab eadem Sanctissimo attentis expositis de speciali gratia committit Amplitudini Tuae ut, nomine facultatis pro suo arbi-trio et prudentia expetitur Indultum in expositis casibus elargiri possit.*“ Die von Bischof Korum unter dem 19. 12. 1887 (KAA 1887 Nr. 61) zu dem römischen Indult erlassenen Ausführungs-bestimmungen erlaubten generell allen Priestern des Bistums, die das 50. Lebensjahr vollendet hatten, den weiteren Gebrauch des Bistumsbreviers, sofern sie bis dahin sich des Trierer Bre-viers bedient hatten. Jüngere Priester, die das Privileg in Anspruch nehmen wollten, mußten eigens um die entsprechende Erlaubnis beim Bischof nachsuchen. Was die Messe betrifft, soll-ten alle Zelebranten ausnahmslos vom 1. Januar 1888 an das MR und das neue, römisch ap-probierte Proprium benutzen.

<sup>77</sup> Vgl. BATr, Abt. 9, Nr. 16, 203 f. Im einzelnen wurden angeschafft 13 Gradualia der Pustetschen Ausgabe von 1884, 24 Exemplare des Compendium Antiphonarii et Breviarii, 4 Exemplare des Vesperale und für die „Chorales“ eine nicht näher bezeichnete Anzahl der bei Pustet 1886 erschienenen gekürzten Ausgabe „Epitome Gradualis“.

<sup>78</sup> Vgl. ebda Bl. 206 f. Auch in diesem Fall meldete nur Domkapitular Meurer Protest an und verlangte, „daß sein ablehnendes Votum speziell im Protokoll vermerkt werde, was hiermit geschieht“. Über die Motive Meurers, der als einziger im Domkapitel die „Romanisierung“ strikt ablehnte, werden wir im Unklaren gelassen. Meurer stammte aus Ochtendung (geb. 10. 8. 1818). Nach der Priesterweihe war er unter dem späteren Dompropst Holzer Kaplan in Koblenz-Liebfrauen (ab 1843). Am 10. 11. 1847 wurde er zum Hospitalsgeistlichen in Koblenz ernannt. Als seine Ernennung zum Domkapitular in Erwägung gezogen wurde, charakterisierte Holzer in einem Brief an den Trierer Regierungspräsidenten vom 9. 12. 1881 Meurer als „einen braven, tüchtigen Mann, der keiner extremen Richtung geneigt“. Er sei mit Ph. de Lorenzi befreundet; vgl. *Hegel* (Anm. 43) 159. Die Ernennung zum Domkapitular durch den preußischen König erfolgte am 13. 10. 1884; Meurer starb am 12. 2. 1894. Sein Verhältnis zu Korum war distanziert, während die preußische Regierung Meurer als ihren Mann im Domkapitel sah; vgl. *Weber* (Anm. 58) 110.174. In der gleichen Sitzung vom 18. Januar beriet das Domkapitel als zweiten Tagesordnungspunkt die Frage seiner Standeskleidung. Seitens der Konsistorialkongregation war seinerzeit (1826) angeordnet worden, daß in Zukunft die Domkapitel von Köln, Trier, Münster, Paderborn und Aachen dieselbe Kleidung zu tragen hätten, und zwar über dem Chorrock eine Mozetta „*nigri coloris*“. Bei den Dignitäten durfte die Mozetta aus Seide gefertigt sein, bei den übrigen Kapitularen bloß aus Wolle. Die entsprechende Verfügung war dem Trierer Domkapitel am 17. 4. 1826 mitgeteilt worden, samt einer dazu von Erzbischof von Spiegel gegebenen Erläuterung, worin dieser unterstrich, daß jeder andere Schmuck (etwa ein goldenes Brustkreuz) mit der römischen Anordnung nicht in Einklang zu bringen sei; vgl. Protokollbuch des Domkapitels im BATr, Abt. 9, Nr. 14, 6. Das Trierer Domkapitel hielt verständlicherweise jetzt den Zeitpunkt für gekommen, Rom um das Privileg zu bitten, in Zukunft Violett tragen zu dürfen. Schließlich durfte man erwarten, daß die Zustimmung zur Übernahme der römisch-trierischen Liturgie und die darin zum Ausdruck gebrachte Ergebenheit gegenüber dem Papst römischerseits durch ein Zeichen besonderen Wohlwollens honoriert würde, zumal den Domkapiteln von Köln, Münster, Paderborn und Aachen die violette Mozetta zu einem früheren Zeitpunkt schon zugestanden worden war. Zum Tagesordnungspunkt „violette Kleidung betreffend“ hält das Protokollbuch des Domkapitels (BATr, Abt. 9, Nr. 14, 206 f.) den folgenden einstimmig gefaßten Beschluß fest: „Das Domkapitel beschließt, den Herrn Bischof zu ersuchen, beim Hl. Apostolischen Stuhle die Befugnis erwirken zu wollen, dieselbe Kleidung tragen zu dürfen, wie die übrigen Kapitel in der Kirchenprovinz, jedoch anstatt der wollenen die seidene Mozetta.“ Etwa drei Monate später, am 13. März, beriet das Kapitel über die Art der Bezahlung des römischen Breves, wodurch das Tragen der violetten Mozetta wunschgemäß gestattet worden war. Es wurde beschlossen (BATr, Abt. 9, Nr. 14, 211): „Zur Zahlung der Kosten für die Ausfertigung des päpstlichen Breves an das Kapitel *quoad usum Mozettae coloris violacei* erhebt das Kapitel bei dem Anniversariefond ein Darlehen von 550 Mark. Dies Darlehen soll 10 Jahre, also jährlich mit 55 M. amortisiert und mit 4 % das jedesmalige Restkapital verzinst werden.“ Im Bistum behaupteten böse Zungen, das Domkapitel habe für „ein violettes Mäntelchen“ die Trierer Eigenliturgie verkauft.

<sup>79</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen die Studie von *Schub* (Anm. 41).

<sup>80</sup> „Akten zum Streit über den Trierischen Choral“ im BATr B III 11,3,2, Bl. 36; *Schub* (Anm. 41) 128.

<sup>81</sup> Phil. Jakob Lenz, geb. 1. 10. 1848 in Manderscheid/Eifel, geweiht 26. 8. 1871, Kaplan in Trier-St. Gangolf, ab 20. 12. 1887 Domvikar und Domkapellmeister, † 15. 5. 1899; vgl. *Weltklerus* (Anm. 43) 207.

<sup>82</sup> Die Broschüre erschien unter dem Titel „Einheitlicher liturgischer Gesang der Diözese“ in der Paulinusdruckerei zu Trier. Sie gibt im wesentlichen die Argumente zugunsten der Pustetschen Choralausgaben wieder, die Lenz schon in einem auf den 1. November 1888 da-

tierten Schreiben an den Bischof und in einem Aufsatz an die Adresse der von diesem eingesetzten „Choralkommission“ entfaltet hatte; vgl. *Schub* (Anm. 41) 129 f. Die Publikation verfolgte eindeutig das Ziel, die „*Medicaea*“ als allein existenzberechtigt zu erweisen und ihre Annahme zum Prüfstein einer echt katholischen Gesinnung und eines dem Papst von jedem aufrechten Katholiken geschuldeten Gehorsams zu machen.

<sup>83</sup> An der Sitzung, zu der das Domkapitel vollzählig erschienen war, nahm auch der Bischof teil. Als Ergebnis der Beratung des einzigen Tagesordnungspunktes „Einbehaltung des trierischen Chorals“ hält das Protokollbuch den Beschluß fest (BATr, Abt. 9, Nr. 16, 217): „1. Das Kapitel war in seiner Mehrheit (6 Stimmen) für Beibehaltung des trierischen Chorales. 2. Vor Ausarbeitung der erforderlichen Bücher soll in Rom angefragt werden, ob dieselben in der Domkirche und in der Diözese eingeführt werden dürften.“

<sup>84</sup> Vgl. ebda 219. Das Domkapitel wünschte insbesondere, „daß die trierischen Psalmtöne zu den aus dem trierischen Chorale bereits herübergenommenen Theilen hinzugenommen würden“. Es sollten also auch die Psalmtöne in den geplanten Choralappendix (vgl. Anm. 85) aufgenommen werden. Auch diesmal schloß sich Domkapitular Meurer dem Mehrheitsvotum nicht an. Das Protokoll meldet: „H. Kapitular Meurer verbleibt jedoch bei seiner generellen Ablehnung des römischen Chorales und verlangt dies speziell aufgenommen.“ Der prompte negative Bescheid auf die vom Trierer Domkapitel über den Bischof an die Ritenkongregation gerichtete Anfrage überrascht keineswegs, wenn man bedenkt, daß Rom gleichzeitig, hinter dem Rücken der Bistumsleitung, von einer Gruppe ultramontaner Priester aus dem Trierer Bistumsklerus bedrängt wurde, dem „Trierer Choral“ keine Chance zu geben, sondern auf der allgemeinen Einführung des „römischen Chorals“ zu bestehen. Im Archiv SRC findet sich ein diesbezügliches, der Forschung bisher unbekannt gebliebenes, aufschlußreiches Schriftstück (*Positiones Decretorum et Rescriptorum Varia* 1888). Es handelt sich um die wörtliche französische Übersetzung einer anonymen „Communication confidentielle“, die von „mehreren Priestern der Diözese Trier“ unmittelbar vor der Approbation des Trierer Propriums, also wahrscheinlich im Frühjahr 1887, ohne Wissen des Bischofs nach Rom gesandt worden war. Die nicht zu ermittelnden Verfasser vertreten eine kompromißlos zentralistische Linie. Sogar die doch wahrhaftig römische Einstellung des Diözesanbischofs Korum ist ihnen suspekt; die Verfasser unterstellen ihm, er wolle auch den Verfechtern der trierischen Eigentradition die Übernahme der römisch-tridentinischen Liturgie dadurch akzeptabel machen, daß er diesen die Erhaltung des „Trierer Chorals“ verspreche. Dagegen solle die Ritenkongregation anlässlich der bevorstehenden Approbation des Trierer Diözesanpropriums unmißverständlich ihren Wunsch kundtun, „de voir adopté avec le Rit Romain aussi le Chant Romain . . .“. In Verbindung mit der Übersendung des Approbationsdekrets erfolgte diese von den Ultramontanen begehrte Auflage jedoch nicht. Als sie durch die Anfrage des Domkapitels vom Dezember 1888 provoziert wurde, durfte Rom aufgrund der „Communication confidentielle“ darauf vertrauen, zu seiner Entscheidung bei einem nicht unbeträchtlichen Teil des Bistumsklerus uneingeschränkte Zustimmung zu finden.

<sup>85</sup> Vgl. *Schub* (Anm. 41) 137. Unterlagen über die Zusammensetzung der bischöflichen Choralkommission und die Protokolle ihrer Beratungen scheinen nicht erhalten zu sein. Über den Arbeitsauftrag des Gremiums unterrichtete Bischof Korum die Öffentlichkeit selbst in seiner unter dem Datum vom 19. Januar 1889 in der Paulinusdruckerei zu Trier als Separatdruck erschienenen „Antwort auf die Adresse eines Theiles der Diözesangeistlichkeit bezüglich der Frage des Trierischen Chorals“. Das anzustrebende Ziel sei, „einen einheitlichen Choral auch für unseren Sprengel vorzuschreiben“. Die von ihm eingesetzte Kommission zur Prüfung der Choralfrage habe bei ihren Überlegungen selbstverständlich den Wunsch der Kirche berücksichtigen müssen, den allein authentischen und legitimen Gregorianischen Gesang der römischen Bücher einzuführen. Es habe jedoch nie die Absicht bestanden, den Trierischen Choral gänzlich abzuschaffen. Es sei vielmehr von Anfang an das Bestreben der Kommission gewesen, vom Trierer Eigengut das zu erhalten, was ohne Schwierigkeiten erhalten werden könne; vgl. BATr B III 11,3,2, Bl. 122–130, 132–135; *Schub* (Anm. 41) 137. Man suchte die Lösung also von vorneherein auf dem dann auch eingeschlagenen Weg einer Übernahme der Pustet-



schen Choralbücher, die aber ergänzt werden sollten durch einen das Trierer Eigengut zusammenfassenden Appendix.

<sup>86</sup> Publiziert im KAA 3 (1889) Nr. 21. Der Bischof begründet seine Entscheidung mit dem Hinweis auf die großen Schwierigkeiten, die entstanden wären, hätte man versucht, die durch die Übernahme der römisch-tridentinischen Liturgie und die Einführung des neuen Propriums zahlreichen veränderten Texte sämtlich mit Melodien im Stil der Trierer Choraltradition zu versehen. Ausschlaggebend war aber für Korum letztlich die „*Romanitas*“. Wörtlich schreibt er: „In Anbetracht der großen Schwierigkeiten einer solchen Arbeit, sowie vorzüglich im Hinblick auf die wiederholten Erlasse der hl. Riten-Congregation in Sachen des liturgischen Gesanges, namentlich aber gestützt auf das Dekret vom 10. bzw. 26. April 1883, welches den römischen Choral in der bei Pustet in Regensburg erschienenen Ausgabe für den ‚heute allein authentischen und legitimen Gregorianischen Gesang‘ erklärt und im Interesse der kirchlichen Einheit dessen Einführung allen Bischöfen wiederholt dringend an’s Herz legt, haben wir uns entschlossen, die offiziellen römischen Choralbücher mit einem dem Proprium Trevirense entsprechenden Anhang für unsere Diözese vorzuschreiben.“

<sup>87</sup> Im Anschluß an den Abdruck der bischöflichen Entscheidung in der Choralfrage bringt der KAA (1889) unter der Nr. 22 die das Datum vom 3. März tragende Mitteilung des Generalvikariats, „daß wir das Diöcesan-Proprium sowohl zum Graduale wie auch zum Vesperale in Octav-Format im Druck und Verlag von Fr. Pustet in Regensburg haben erscheinen lassen; beide Teile sind so eingerichtet, daß sie den Handausgaben der offiziellen Choralbücher beigegeben werden können. Ersteres, das Proprium Missarum Dioecesis Trevirensis ad Graduale Romanum (20 Seiten) ist zum Preis von 15 Pfennig, letzteres, das Proprium Officiorum ad Vesperale (50 Seiten) ist zum Preis von 50 Pfennig durch jede Buchhandlung zu beziehen.“ Zusätzlich erschien der von der bischöflichen Choralkommission zusammengestellte „Appendix cantionum treverensium“ noch im gleichen Jahr ebenfalls bei Pustet in Regensburg. Die 59 Seiten starke Ausgabe umfaßt nach Angabe des Titelblattes das „Ordinarium Missae, Sequentias, Te Deum, Cantiones processionales, Modulationes Epistolae, Evangelii et Passionis“. Im einzelnen enthält der Appendix die 5 Choralmissen aus dem Diözesangesangbuch von 1871 sowie die weiteren 5, die die Hermesdorffsche Ausgabe von 1864 bietet. Aus derselben Ausgabe wurde in den Appendix ferner übernommen das „trierische“ Te Deum (auch im Gesangbuch 1871, Nr. 316), sämtliche Gesänge des „Requiem“, die Oster-, Pfingst- und Fronleichnamsequenz, ferner die bei den Sonderriten der Karwoche gebräuchlichen Gesänge der Palmprozession, der Grablegung mit Auferstehungsfeier sowie die bei der Fronleichnamprozession gesungenen Sakramentshymnen. Der Schlußteil enthält die trierischen Epistel-, Evangelien- und Passionstöne, nicht aber die vom Domkapitel gewünschten Psalmtöne. Diese waren jedoch den Chorsängern leicht zugänglich im Diözesangesangbuch 1871, Nr. 326. Erstaunlicherweise hatte Bischof Korum das Imprimatur für die Sammlung Trierer Eigenguts schon am 10. Februar 1889 erteilt, also noch vor der Sitzung des Domkapitels (vgl. Anm. 84). Doch dürfte ihm zu diesem Zeitpunkt schon die negative römische Antwort auf die Anfrage vom 20. Dezember 1888 (Anm. 83) vorgelegen haben. Es ist anzunehmen, daß der Bischof sie von seinem Ad-Limina-Besuch selbst aus Rom mitgebracht hatte; vgl. das Zulassungsbillet zur Privataudienz bei Leo XIII. vom 31. Januar 1888 im Nachlaß Korum; BATr Abt. 108, Nr. 360, 3.

<sup>88</sup> Vgl. Fischer (Anm. 14) 250–256, bes. 252. Eine Abschrift des Approbationsdekrets vom 4. Februar 1893 im Archiv SRC, *Positiones Decretorum et Rescriptorum* 1893, 111 f. Das Vorwort des Bischofs ist datiert auf den 21. Dezember. Zwischen beiden, merkwürdig weit auseinanderliegenden Terminen liegt wiederum ein Ad-Limina-Besuch Bischof Korums. Im Nachlaß (BATr Abt. 108, Nr. 360, 6) findet sich der Zulassungsbescheid zur Papstaudienz für Donnerstag, den 26. Oktober 1893, um 9 Uhr. Wenn man sich erinnert, daß Bischof Korum ein Jahrzehnt später in einer Privataudienz bei Pius X. die unrömische, bis heute im Bistum Trier weiterlebende Consuetudo deutscher Gesänge zur Erteilung des sakramentalen Segens verteidigt und mit päpstlicher Zustimmung gerettet hat (vgl. Treitz, Anm. 57, S. 382; Fischer, Anm. 14, S. 252 f.), so scheint es nicht ausgeschlossen, daß der Bischof anlässlich seines Romaufenthaltes in direktem Gespräch, vielleicht sogar auf höchster Ebene, versucht hat, noch

Verbesserungen am approbierten Text zu erreichen. Daß man dies nach erfolgter Approbation seitens der Bistumsleitung noch versucht hat, beweist das am 12. Mai 1893 von der Ritenkongregation erklärte Einverständnis „*quoad expositionem Ssmi Sacramenti Feria V. in Coena Domini et Feria VI in Parasceve*“. Das Rescript mit dem Bescheid „*Consuetudinem, prouti nunc exponitur, tolerari posse*“ ist abgedruckt (S. IV) im Anschluß an das Approbationsdekret in der bei Pustet erschienenen „*Collectio Rituum a Sancta Sede Apostolica in usum Dioecesis Treverensis adprobatorum. Treveris in Cancellaria episcopali MDCCCXCIV*“. Was Bischof Korum gewährt wurde, war seinem Vorgänger Wilhelm Arnoldi 1851 noch versagt worden (s. o. Anm. 16).

<sup>89</sup> Vgl. H. Frank, Geschichte des Trierer Beerdigungsritus, in: ALW 4/2 (1956) 279–315.

<sup>90</sup> Vgl. Balth. Fischer, Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung, in: Pastor Bonus 54 (1943) 1–14; zu diesen sonderliturgischen Elementen der Kar- und Osterfeier vgl. auch A. Heinz, Religiöse Volkskunde und Liturgiewissenschaft, in: AMrhKG 34 (1982) 217–228, hier 220–222.

<sup>91</sup> Die trierische Sondertradition wurde von uns dargestellt am Beispiel der Fronleichnamsliturgie an einer ehemaligen Kollegiatkirche: A. Heinz, Die Fronleichnamfeier an der Stiftskirche St. Castor in Karden/Mosel im alten Erzbistum Trier, in: AMrhKG 33 (1981) 97–128; vgl. auch Heinz, Pfarrmesse (Anm. 42a) 165–174; ferner N. Kyll, Zum volkskundlichen Fronleichnamgebrauch im Trierer Lande und in Luxemburg, in: Neues Trierisches Jahrbuch 1973, 60–69.

<sup>92</sup> Vgl. die von Fischer aufgestellte „Verlustliste“ (Anm. 14, S. 254 f.).

<sup>93</sup> Ebda 255 f.

## TEXTE

1. *An Bischof Wilhelm Arnoldi gerichtete Eingabe des Trierer Domkapitulars Stephan Lück vom Juni 1863, worin dieser auf eine baldige, allgemeine Einführung der römisch-tridentinischen Liturgie im Bistum Trier drängt.* (Original: *BATr Generalvikariatsakten B III 11,2 Bd. 4, Bl. 2–9*).

Dürfen wir uns des sog. Trierischen Missales bei der h. Messe bedienen?

Als der h. Papst Pius V. das auf seinen Befehl ausgearbeitete und herausgegebene *Missale Romanum* in die Welt einföhrte, da räumte er den Kirchen, welche 200 Jahre im Besitze eines eigenen gewesen waren, das Recht ein, bei demselben zu beharren, wenn der Bischof oder der Prälat mit Zustimmung des ganzen Kapitels es beizubehalten wünschen sollte. Die Trierische Diöcese genögte diesen Bedingungen und machte von dem dargebotenen Privilegium Gebrauch; und es war somit ohne Zweifel das unter dem Erzbischof und Churfürsten Franz Ludwig<sup>1</sup> im Jahre 1547 gedruckte Missale das rechtlich für die Diöcese Trier bestehende. Dasselbe erschien wieder mit einigen Veränderungen im Jahre 1608 resp. 1610 und ward durch den damaligen Erzbischof und Churfürsten Lothar mit folgenden Worten eingeföhrt: „*Universis qui nostrae potestati subjacent, serio mandamus, uti externarum Dioeceseon missa faciant Missalia, et hoc unum exquisita diligentia correctum complectantur, ne diversitas in rebus divinis, a qua tantopere abhorret Apostolus, in Dioecesi reperiatur, sed eidem Paulo obsequamur monenti, ut omnia honeste et secundum ordinem fiant in nobis.*“

Seitdem sind mehr als 250 Jahre verflossen: das Trier'sche Missale ist aus dem Gottesdienste verschwunden, und verschwunden ist mit ihm alles dasjenige, worin es sich vom Römischen unterschied, bis auf die Bruchstücke, welche sich unter / 2<sup>v</sup> / dem Schutze des sogenannten Trier'schen Directoriums bis auf diesen Tag erhalten haben.

\* Das *Directorium Trevirense* soll seiner Überschrift gemäß *juxta Ritum breviarii et Missalis* verfaßt sein; darf ich fragen, welches Missale hier gemeint sei. Die Trierische Diöcese hatte, so viel mir bekannt ist, nur zwei gedruckte Meßbücher<sup>2</sup>, das eine vom Jahre 1547, das andere vom Jahr 1608. In einigen Büchern steht die Jahreszahl 1610; im Übrigen habe ich keine Abweichung gefunden.

Sollte vielleicht hier die Vorschrift der *Congregatio Rituum* vom 21. März 1620 Anwendung finden, die da lautet: „*Nilil imprimatur, quod ad formandos Ritus attinet inconsulta sacra Rituum Congregatione*“. Vergl. Gavanti Th. 2 p. 117<sup>3</sup>.

Verschwunden ist der eigenthümliche *Ordo Missae*. Vom Hingange zum Altar schreibt das Missale p. 214 vor<sup>4</sup>: „*Procedat (autem) oculis demissis, ingressu gravi, erecto corpore, dicendo psalmum: Judica me Deus etc.*

*Postquam dixerit: In nomine Patris etc., jungit manus ante pectus pronuncians clara voce:*

*Adjutorium nostrum in nomine Domini.*

(Minister:) *Qui fecit coelum et terram.*

V.: *Sit nomen Domini benedictum.*

R.: *Ex hoc nunc et usque in saeculum.*

V.: *Et introibo ad altare Dei.*

R.: *Ad Deum, qui laetificat juventutem meam.*

V.: *Confitemini Domino, quoniam bonus.*

R.: *Quoniam in saeculum misericordia ejus.*

(*Deinde caput seque profunde altari inclinans dicit:*)

*Confiteor* fast wie gewöhnlich. Dann *inclinatus prosequitur:*

*Non nobis, Domine, non nobis.*

R. *Sed nomini tuo da gloriam.*

V. *Ab occultis meis munda me Domine.*

R. *Et ab alienis parce servo tuo.*

V. *Esto nobis Domine, turris fortitudinis*

R. *A facie inimici.*

V. *Domine, exaudi orationem meam.*

R. *Et clamor meus ad te veniat.*

V. *Dominus vobiscum.*

R. *Et cum spiritu tuo.*

(*Extendendo et statim jungendo manus dicit:*) *Oremus (Reliqua secreto) Exaudi, quaesumus Domine supplicum preces et confitentium tibi parce peccatis ut pariter nobis indulgentiam tribuas benignus et pacem. Per Christum etc.*

(*Ascendens ad altare junctis manibus dicit:*)

*Aufer a nobis wie gewöhnlich (In medio altaris secreto dicit:) Omnium / 3<sup>r</sup> / sanctorum precibus adjuvemur, ut quod possibilitas nostra non obtinet, eorum nobis intercessione donetur. (Quo dicto osculatur altare in medio – accedit ad cornu epistolae, ubi osculando imaginem crucifixi in Missali dicit:)*

*Adoramus te, Christe et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem redemisti mundum. (Incipit introitum.)*

Beim *Gloria de beata* (nach dem Missale von 1547) oder nach dem sonntäglichen *Gloria* (nach dem Missale von 1608 p. 218) wurden folgende Zusätze eingeschaltet<sup>5</sup>:

*Spiritus et alme orphanorum Paraclite – Primogenitus Mariae Virginis Matris – Ad Mariae gloriam – Mariam sanctificans – Mariam gubernans – Mariam coronans Jesu Christe.*

Nach dem *Gloria tibi Domine* (beim Anfange des Evangeliums) *celebrans secreto dicit:*

*Qui natus es de Virgine, cum patre et sancto spiritu in sempiterna saecula. Amen.*

Bei der Aufopferung der Hostie betet der Priester: *Suscipe sancte Pater etc.*, was im Römischen später vorkommt, ferner (*ponens vinum in calicem dicit:*) *Sanguis exiit de latere Domini nostri Jesu Christi (Deinde producit*

*signum crucis super ampullam aquae dicens:*) *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. (Et imponens parum aquae dicit:) Et aqua in remissionem peccatorum: fiat haec commixtio vini et aquae pariter (facto signo crucis super calicem prosequitur:)* / 3<sup>v</sup>/ *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Und nun: *Deus, qui humanae substantiae dignitatem etc.* wie gewöhnlich. Darauf: *facit signum crucis super hostiam et calicem dicens: In nomine Patris et Filii + et Spiritus sancti.* (Ich bemerke hierbei, daß nach dem *Ritus celebrandi Missam* im Anfang des Missales drei Kreuze vorgeschrieben sind, daß hingegen p. 220 nur eines verlangt wird.)

*Acceptabile sit omnipotenti Deo sacrificium istud. (Elevans calicem cum patena et hostia dicit:) In spiritu humilitatis etc.* wie bekannt. *Deinde accipit patenam cum hostia et ambabus manibus usque ad pectum eam elevatam tenens oculis elevatis ad Deum hostiam offerens dicit:* (Nach dem Missale von 1547 folgte hier das Gebet: *Sanctifica quaesumus hanc oblationem et + praesta, ut nobis unigeniti Filii tui, Domini nostri Jesu Christi, verum corpus fiat;* nach dem Missale von 1608: *Suscipe sancte etc.* wie gewöhnlich. *Quo dicto faciens signum cum patena ponit hostiam super corporale – dicens: In pace factus est locus ejus, et habitatio ejus in Sion.* (Nach dem Missale von 1547: *Oblatum tibi hunc calicem quaesumus sanc + tifica, et praesta, ut nobis unigeniti Filii tui, Domini nostri Jesu Christi, verus sanguis fiat.*) *Deinde: Offerimus etc.* wie gewöhnlich. (Im Missale von 1547 hingegen: *Veni invisibilis sanctificator omnipotens aeterne Deus, bene + dic et sanctifica etc.* So geht es fort in ziemlicher Übereinstimmung mit dem Römischen bis nach dem Gebet: *Perceptio corporis etc., / 4<sup>r</sup>/ wo es heißt: Dicit secreto genu flectens: Ave in aevum summa dulcedo corporis Domini nostri Jesu Christi. (Et se erigens dicit:) Quid retribuam etc.* Nach dem Empfang der h. Hostie: *Ave in aevum summa dulcedo sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Quid retribuam etc. Calicem etc.*

Das Missale von 1547 weicht hier ab. Nach dem Agnus Dei heißt es: *Mittens tertiam partem in calicem dicit: Fiat haec commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi mihi et omnibus sumentibus ad salutem mentis et corporis in vitam aeternam.* In demselben Missale heißt es nach *quod ore sumpsimus: Hic lavantur digiti. Lutum fecit Dominus et sputo linivit oculos meos et abii et lavi et vidi et credidi Deo.*

Während der Priester die *ablutio* nimmt, kann er den Hymnus: *Jesu nostra redemptio* beten. *Dicto Ite missa est vel Benedicamus celebrans ante medium altaris stans junctis manibus ante pectus dicit: Fidelium animae per misericordiam Dei requiescant in pace. Amen.*

V. *Adjutorium nostrum in nomine Domini.*

R. *Qui fecit coelum et terram.*

V. *Sit nomen Domini benedictum.*

R. *Ex hoc etc.*

*Osculatur altare. Deinde extendens et jungens manus reverentiamque faciens dicit: Oremus. Coelesti benedictione benedicat et custodiat vos divina ma-*

*jestas et una Deitas. (Deinde circum faciens, in privata missa semel, alias ter populo benedicit.)* \*

\* *In summa missa facit tres cruces, in privata unam.* p. 266. Es ist vom Priester überhaupt die Rede.

/ 4<sup>v</sup>/ Die Abweichungen beziehen sich nicht bloß auf den *Ordo Missae*, sondern mehr oder weniger auch auf die Rubriken und die übrigen Theile der h. Messe. Über die Römischen Rubriken kann man sich in vielen Schriften unterrichten, nur die Trier'schen sind größtentheils ganz unbekannt. Verschwunden sind z. B. folgende Rubriken: *In festis per annum et dominicis in adventu et quadragesima, et in summa missa per annum dicitur una tantum oratio, nisi commemoratio sit facienda. Privatim autem celebrans poterit plures servare orationes.* Also an allen Festen auch *in simplicibus* (denn das Trierische Missale macht, soviel ich gefunden habe, nirgends einen Unterschied, und die Ausdrücke: *Festum duplex, semiduplex, simplex u.s.w.* sind ihm ganz fremd) ist nach dem Trier'schen Missale nur eine *Oratio* zu nehmen, falls keine *Commemoratio* zu machen ist. Dasselbe gilt von jeder Hochmesse das ganze Jahr hindurch.

*Quando ferialiter servatur* (es ist von der stillen Messe die Rede) *per quadragesimam feriis secundis, quartis et sextis secunda oratio ad libitum, tertia Pietate etc. Feriis tertiis, quartis et sabbato secunda est ad libitum, tertia Omnipotens etc.* Die *Oratio Pietate*, welche mit ihrer *Secreta* und *Postcommunio* eine ganze Folioseite füllt, wird vertauscht. Hinsichtlich des Schlusses der *Oration* heißt es: *Semper ante ultimum Per Dominum dicitur: Et famulum tuum N. antistitem nostrum, gregemque illi commissum ab omni adversitate custodi, et pacem tuam nostris concede temporibus. Per Dominum etc.* \*

\* Hinsichtlich dieses Schlusses heißt es im *Missale Trev.* p. 250: *habet (sequens clausula) ab Archiepiscopo Balduino indulgentiam 40 dierum.*

/ 5<sup>r</sup>/ *Item dicitur Credo in missis B. Virginis quae in Sabbato celebrantur, excepto solum, quae dicuntur a Nativitate usque ad festum Purificationis etc.* In dem *Directorium Trev.* heißt es aber: *sine credo.*

Fällt die *Vigil* vor Weihnachten auf einen Wochentag, so sind nach dem Trier'schen Missale (Vgl. p. 19 und 20) drei *Orationen* zu nehmen, nämlich die von der *Vigil*, die vom vorhergehenden Sonntag und als dritte *De omnibus sanctis*; das *Directorium Trev.* schreibt nur eine vor.

Die *Aschenweihe* ist von der im Römischen vorgeschriebenen sehr verschieden.\*

\* *Rubeo colore utitur a Dominica „Judica“ usque ad feriam quartam coenae Domini. Missale Trev. im Anfange: „Nigro colore utitur vel violaceo ab Adventu Domini usque ad vigiliam Nativitatis, in missis defunctorum etc. daselbst.*

Das *Flectamus genua – Levate* kommt an allen Tagen der Fastenzeit, wenn *de feria* ist, die Sonntage ausgenommen, vor, im Römischen aber

nicht. *Fer. quartorum temp.* steht es im Römischen einmal, im Trier'schen zweimal.

Am Palmsonntag ist das Trier'sche Missale vom Römischen sehr abweichend. Der Gründonnerstag hat ein eigenes *Communicantes*.

Am Charsamstag<sup>6</sup> sind nach dem Trier'schen vor der Weihe des Feuers die sieben Bußpsalmen zu beten; dann folgt die Oration *Pietate*, dann *In pace factus est locus ejus. R. Et in Sion habitatio ejus*; und war nun das beinahe mit dem Römischen übereinstimmend, abgesehen davon, daß das Römische 12 Prophetien, das Trier'sche aber deren nur vier hat. In dem hält man sich zuerst an das Römische, und läßt übereinstimmend mit der Agende von Johann Philipp<sup>7</sup> die Bußpsalmen weg, dann nimmt man / 5<sup>v</sup>/ das Trier'sche und übergeht 8 Prophetien.

Die Litanei war, wie wir nach der Agende von 1688 sehen, von der Römischen sehr verschieden. Es heißt in jener:

*Omnes Sancti Angeli et Archangeli –*  
*Omnes sancti Throni et Dominationes –*  
*Omnes sancti Principatus et Potestates –*  
*Omnes sancti Cherubim et Seraphim –*  
*Omnes sancti superni cives –*

Der einzelnen Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen geschieht keine Erwähnung; und es sind auch die folgenden Bitten sehr abweichend von denen des Römischen. Am Charsamstag: *Benedicamus Domino* mit All., nicht *Ite missa est* mit 2 All. wie im Römischen.

Ich will nicht fortfahren in Aufzählung der Verschiedenheiten, mache nur auf die wichtige Rubrik p. 289 aufmerksam wo es heißt: *In Octavae (!) Paschae et deinceps omnibus dominicis, usque ad Ascensionem Domini, summa missa dicitur, quem-ad-modum in Dominica Resurrectionis. In oratione omititur: Hodierna die.*

Vom ersten Sonntag nach Ostern bis zum Feste der Auferstehung<sup>8</sup>, wenn *de feria* in der Messe gelesen wird, kein Gloria. Es heißt nämlich p. 289: *Eodem modo dicuntur per hebdomadam, quando agitur de tempore. Sine Gloria in excelsis etc.*

Wie groß ist die Verschiedenheit in *Vigilia Ascensionis*! Der Introitus im Trier'schen: *Omnes gentes etc.* mit dem Psalm: *Subjecit*; im Römischen: *Vocem jucunditatis* mit dem Ps. *Jubilate*. – Die Oration im Trier'schen: *Praesta quaesumus*; im Römischen: *Deus, a quo.*

/ 6<sup>r</sup>/ Offertorium nach dem Trier'schen: *Sacrificium tibi*, nach dem Römischen: *Suscipe Domine*. Die *Postcommunio*<sup>9</sup> nach dem Trier'schen: *Pater cum essem*; nach dem Römischen: *Cantate Domino*. An anderen Beispielen der Art fehlt es nicht. Ich nehme beispielsweise die Messe *de beato Barnabas*. Nach dem Trier'schen ist die Oratio: *Deus, cujus spiritu*; nach dem Römischen: *Deus, qui nos beati*. Nach dem Trier'schen die Epistel: *Carissime, testifcor*; nach dem Römischen: *Multus Numerus*. Nach dem Trier'schen das Evangelium: *Designavit*; nach dem Römischen: *Ecce, ego*

mitto. Nach dem Trier'schen die Secret: *Praesentia munera*; nach dem Römischen: *Munera tibi dicata*. *Postcommunio* nach dem Trier'schen: *Beati Barnabae*; nach dem Römischen: *Suplices te rogamus*.

Verschwunden sind viele Stücke, welche nun durch das Römische ersetzt werden, wodurch es dann natürlich kommt, daß die Messe am Altare mit derjenigen, welche vom Chore gesungen wird, weil dieser sich noch an seine alten Bücher hält, nicht harmonisiert, wie folgende Beispiele zeigen:\*

\* „*Missale quod adhibetur, debet esse conforme officio celebrantis, quia Missa officio convenire debet*“, sagt de Herdt, *Rer. liturg. pr. 1 p. 212*<sup>10</sup>. „*Romana ecclesia vetus Psalterium non mutavit, quia ex illo Introitus et reliqua, quae ex Psalmis in Missa cantantur, desumpta sunt*“, sagt Bona, *Rer. liturg. lib. 2 cap. 3*<sup>11</sup>. *Missale debet esse conforme breviario, ideoque sequens Ritum Romanum, qui missam legere tenetur non in alio, sed in romano; pariter religiosi et alii, quoad fieri potest, si breviarium speciale habeant, missale respondeat eorum ritui necesse est*. *Romsée p. 102*<sup>12</sup>.

Am Fest *Concept. immac. B. V.* singt der Chor *Gaudeamus omnes etc.* mit dem Psalm: *Et ascendit sicut virgultum coram eo, et sicut radix de terra sitiienti*, nach dem *Tr. Miss.* p. 393, oder nach dem neuen Graduale<sup>13</sup>: *Venite et videte etc.* Ps. *Benedic anima mea etc.* und der Priester am Altar liest den Introitus nach dem Römischen: *Salve sancta parens etc.* Ps.: *Eructavit etc.*

/ 6<sup>v</sup>/ Der Chor singt zum Offertorium entweder nach dem Trier'schen Missale: *Hortus conclusus, fons signatus etc.*; oder nach dem neuen Graduale: *Misit Deus misericordiam etc.* und der Priester am Altare spricht: *Beata es Virgo Maria etc.*; und zur *Communio* singt er entweder nach dem Trier'schen Missale: *Ave Regina coelorum, mater regis etc.*; oder nach dem neuen Graduale: *Ego dilecto meo etc.*, und der Priester am Altare betet: *Beata viscera Mariae Virginis*. So in vielen Fällen.

\* In keiner *Missa pro defunctis* stimmt der *Introitus*, den der Priester am Altare (einzeln) betet, mit dem Gesange im Chor überein, denn das *Animae*<sup>14</sup> findet sich weder im Trier'schen noch im Römischen Missale; und im Graduale steht nicht wie früher *ambulem*, sondern *ambulavero*<sup>15</sup>.

Verschwunden sind viele Orationen, verschwunden die Sequenzen bis auf diejenigen, welche sich auch im Römischen finden; verschwunden ist manches Graduale, manche Epistel, manches Evangelium, manches Offertorium, manche *Communio*.

\*\* Ganze Messen sind verschwunden, z. B. die *Missa pro salute et conversione alicujus*, die *Missa pro muliere praegnante*<sup>16</sup>.

Stufenweise haben wir uns dem Römischen schon genähert, und es bleibt nur noch Weniges übrig, was dem Römischen durchgängig an Werth nachsteht; opfern wir dieses, so ist die Übereinstimmung eine vollständige. Und, wie viele Gründe fordern uns dazu auf!



Zu allen Zeiten waren die Päpste darauf bedacht, die verschiedenen Länder auch in der Liturgie zu vereinigen. „*Hoc summorum Pontificum studium, haec cura fuit*“, sagt Zaccaria in seinem dem Papste Pius VI. gewidmeten Werke (Biblioth. Rit. t. 1. p. 43)<sup>17</sup>, „*ut omnes saltem gentes, quae in occiduis partibus sunt, traditiones et Ritus Romanae Ecclesiae in ordine Missae, in sacramentorum administratione, in Psalmodia, caeterisque ad publicum cultum pertinentibus amplecterentur.*“ Die Übereinstimmung im Ritus sehen sie an als den würdigsten Ausdruck der Einheit im Glauben, und als einen starken Damm gegen die verderblichen Fluthen des Unglaubens und der Spaltungen. „*Cum sanctissimum / 7<sup>r</sup>/ Eucharistiae sacramentum*“ – sagt Clemens VIII. in seiner dem Römischen Missale vorgedruckten Bulle „... *in Missa conficiatur, ac pro peccatis totius populi Dei Patri offeratur, sane omnino conveniens est, ut qui omnes unum sumus in uno corpore, quod est Ecclesia, et de uno corpore Christi participamus, una et eadem celebrandi ratione, uniusque officii, et ritus observatione in hoc ineffabili, et tremendo sacrificio utamur.*“ Diese Übereinstimmung mußte für sie in weit höherem Grade ein Gegenstand unausgesetzter Sorgfalt sein, als sie es war jenen heiligen Ordensstiftern der ersten Zeit, von denen Mabillon in lobender Anerkennung schreibt: „*Hanc rituum in divinis officiis concordiam magnopere curarunt . . . etiam primi vitae religiosae institores, verentes scilicet, neque in quotidianis solemnitatibus inter viros ejusdem culturae consortes dissonantia vel varietas exorta, quandoque in posterum erroris vel aemulationis seu schismatis noxium germa emitteret.*“ *In praef. ad lib. 3 de liturg. Gall.*<sup>18</sup>. Und sie konnte nur dann zustande kommen, wenn sich die Tochterkirchen mit der Römischen, der Mutterkirche, vereinigten, und von ihr den Ausdruck der Gottesverehrung annahmen, von welcher sie das Licht des Glaubens empfangen hatten. Wenn nun die Päpste unter weiser Berücksichtigung aller Verhältnisse immer bemüht waren, die Völker zu jener Übereinstimmung zu führen, so mag ein Protestant dieses einen Kunstgriff der Hierarchie nennen, und J. Febronius (T. 1 cap. 5 § 2) darin ein Überschreiten der päpstlichen Macht finden: der rechtgläubige Katholik / 7<sup>v</sup>/ bestreitet ihnen weder diese Kunst, noch ist er unempfindlich gegen die Wohlthaten, die sie durch jene Bemühungen der Welt zugewandt haben. Wer möchte nicht wünschen, daß ihnen dieses Werk der Vereinigung überall gelinge, und daß sie die Hindernisse beseitigt wüßten, die derselben bisher im Wege standen. Vor drei Jahrhunderten, bei der Einführung des Römischen Missales waren diese Hindernisse überall groß, und hier und da vielleicht unüberwindlich; jetzt sind sie, wenigstens was die Trierische Diözese betrifft, gänzlich verschwunden, und man findet, wie sehr man auch suchen mag, kaum einen Vorwand, hinter welchem man sich mit seiner Renitenz verstecken könnte. Oder ist vielleicht der Trierische Ritus mit den Trierischen Gesängen so sehr dem Volke durch langen Gebrauch ans Herz gewachsen, daß man ihn nur mit großer Gefahr für sein gläubiges Leben wieder herausreißen könnte? Hängt vielleicht der Trierische Clerus an ihm mit ganzer Seele? Sind

wertvolle Bücher außer Gebrauch zu setzen, und andere mit großen Kosten wieder anzuschaffen? Empfiehlt sich vielleicht das Trierische Missale mit seinen Rubriken, seinen Sequenzen, seinen besonderen Orationen und Gesängen so sehr, daß man ihm den Vorrang vor dem Römischen einräumen müßte? Wenn dem so wäre, warum hat man dann das Eine nach dem Anderen fallengelassen? Hinsichtlich des Römischen Missales konnte Papst Pius V. sagen: „*Qua re eruditissimis viris onus ad hoc demandandum duximus: qui quidem diligenter collectis omnibus cum vetustis nostrae Vaticanae Bibliothecae, aliisque undequaeque acquisitis, emendatis atque incorruptis codicibus, nec non veterum consultis, ac probatorum auctorum scriptis, qui de sacrorundem rituum instituto / 8<sup>r</sup>/ monumenta nobis reliquerunt, ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt.*“ Läßt sich Gleiches auch in Rücksicht des Trierischen behaupten? Wer möchte (um beispielsweise zu reden) das Trierische Exultet, wie es sich in dem Rituale von 1688 findet, dem Römischen, und die Trierischen Präfationen \*

\* Die Trierischen Präfationen unterscheiden sich dadurch besonders von den Römischen, daß sie kleine [ein Wort unleserlich] aus dem (Römischen) Exultet aufgenommen haben, die gewöhnlich aber nicht einmal zweckmäßig angebracht sind.

mit dem Pater noster dem Römischen gleichstellen, oder gar vorziehen? Deutet nicht schon der Name *Cantus Gregorianus* \*\* auf die Quelle hin, wo wir ihn am reinsten finden, und war es nicht ein Zug weiser Fürsorge, daß Carl der Große die Choralbücher Galliens nach dem Römischen korrigieren ließ.

\*\* Wie wenig würde oft vom Trierischen Gesang übrig bleiben, wenn wir Alles herausgeben müßten, was wir aus dem Römischen aufgenommen haben. So ist die ganze *Missa de Mart.* im Trier'schen Missale (– Introitus, Sanctus und Agnus Dei – und das *Ite missa est*, sowie das *Benedicamus* in der Vesper) nichts als eine Übertragung der Antiphon *O quam suavis est.* (Die Veränderung der dritten Note aus la in fa ist keine Verbesserung).

Was sollte uns also zurückhalten nach dem erhabensten Beispiel mehrerer Bischöfe Frankreichs auch den Rest zu opfern, nachdem wir alles übrige schon längst aufgegeben haben! Bleibt uns jedoch von einem Trierischen Missale fast anders nichts übrig, als ein leerer Name, mit welchem wir uns und Andere täuschen.

Vielleicht handelt es sich hier aber nicht um einen Akt des freien Willens, sondern um eine strenge Pflicht, denn wahrlich auf eine solche deuten die ernstesten Worte des h. Pius V.: „... *sub indignationis nostrae poena hac nostra perpetuo valitura constitutione statuimus et ordinamus.*“ Doch nein! die Pflicht, das Römische Missale ganz und unverändert aufzunehmen, läßt sich bei genauerer Erwägung ihrer Gründe nicht bezweifeln. Das Privilegium Pius' V. bezieht sich nämlich auf das alte, durch einen mehr als 200jährigen Gebrauch ehrwürdig gewordene Missale, nicht aber auf jede veränderte Ausgabe, in welcher es im Laufe der Zeit erscheinen könnte, und noch viel weniger auf die elende / 8<sup>v</sup>/ Zusammenstoppelung der Mes-

se, wie wir sie bei uns gegenwärtig finden. Wir lesen nun nicht mehr nach dem Trierischen Missale, sondern nach dem Römischen unter Beibehaltung einiger dem Trierischen Missale der früheren Zeit angehöriger Rubriken. Ist uns das wohl nach jener ersten Bulle gestattet, in welcher selbst die kleinsten Abweichungen von dem Römischen so scharf gerügt, so streng verboten wird? Wohin sollte es wohl kommen bei den schnell wechselnden Ansichten der Menschen, wenn es einzelnen Diözesen gestattet wäre, Veränderungen im Ritus vorzunehmen. Und nun sollte jener Papst, der sich alles Ernstes bemühte, Übereinstimmung in der Liturgie herbeizuführen, (*cum unum in Ecclesia Dei psallendi, unum Missae celebrandae ritum esse maxime deceat* sind seine Worte), durch sein Privilegium einer großen Zahl von Diözesen für alle Zeit die Vollmacht zu ändern und zu modeln zugestanden haben im Widerspruch mit seiner deutlich erklärten Absicht, auf deren Erreichung seine ernstesten Sorgen und Bemühungen gerichtet waren? Das Alte verdient Hochachtung, wenigstens Schonung; darf darauf auch schon jede Neuerung Anspruch machen? Unordnungen müssen mitunter geduldet werden, sollen schwere Übel verhütet werden; aber die Oberhirten der Kirche werden sich nie dazu verstehen, sie als rechtlich bestehend anzuerkennen und mit ihrem Ansehen die Macht und Dauer derselben zu unterstützen.

Blieben hier indes noch Zweifel bestehen, so würden sie vollends vernichtet durch manche Erklärungen des Apostolischen Stuhles aus neuester Zeit. So sagt Gregor XVI. in einem Breve an den / 9<sup>r</sup> / Erzbischof von Reims: „*S. Pius V. eos tantum ab obligatione Breviarium (Rom.) recipiendi exceptos voluit, qui a bis centum saltem annis uti consuevissent Breviario diverso: ita videlicet ut ipsi non quidem commutare, iterum atque iterum arbitrio suo libros hujusmodi, sed quibus utebantur, si vellent, retinere possent.*“ Vergl. Falise<sup>19</sup> *Sac. Rit. Comp. elucid. p. 338.* Dieses Breve spricht zwar nur vom Brevier, muß aber des gemeinschaftlichen Grundes wegen auch auf das Missale bezogen werden.

Bestimmter noch ist die Antwort welche Pius IX. dem Bischof von Beauvais auf seine Anfrage hinsichtlich des Breviers und Missales gibt. Sie ist vom 22. Aug. 1851 und lautet: „*In relatione s. hujus Bellovacensis Ecclesiae quam amplitudo tua ad S. Congr. L.P. interpretum concilii Tridentini, adnectuntur, quae S.R.C. respiciunt, et super quibus modo ex mandato Sanctitatis suae Pii papae IX haec amplitudini tuae subjiciuntur, sicut mentem suam aperuit in audientia hujus diei subscripto R.P. secretario impertita. Ac primo, quod facta alligata, quae respiciunt breviarium et missale: etsi capitulum cathedralis et clerus certi esse valeant in possessione fuisse ac libertate utendi illis breviario et missali antiquioribus, ac praecedentibus bis centenariam ante editionem bullae S. Pii V., uti est in eadem legitime reservatum: in sequentibus tamen temporibus non una vice variationes et additamenta esse peracta constat, adeo ut in praesentiarum saltem, in multis differant etiam quoad primitivam / 10<sup>r</sup> / formam, praesertim annis 1741 et 1848 variatam et propterea a jure*

*cessasse: et quoniam illorum vix memoria perseverat, consequens est ut, si velint cum Ecclesia servare unitatem, debeant missale ac breviarium Romanum assumere.*“\*

\* Damit stimmt ein Dekret der Congr. Rit. vom 13. März 1608, welches lautet: *Usus missalis et breviarii Romani semel introductus in aliqua ecclesia, quae habebat particulare missale et breviarium, confirmandus est, nec licet redire ad usum antiqui missalis et breviarii.* Vergl. Romsée 2 p. 19. das Römische Missale ist faktisch in unserer ganzen Diözese eingeführt, und wir dürfen zum alten Trier'schen nicht mehr zurückkehren.

Dieses Breve wurde in der Diöcesanagende zu Beauvais 1858 veröffentlicht. Vergl. *Falise l.c.* 339. Damit stimmt genau überein die Antwort, welche einem Canonicus an der Cathedrale zu Mans in Frankreich vom Apost. Stuhl durch den Cardinal Lambruschini im Jahre 1852 ertheilt worden ist. Die Frage war: „*Utrum licita fuerit, annis 1743 et 1749 innovatio Breviarii Missalisque Cenomaniensium a ritu Romano prosus alienorum, amotis prius veteribus ad formam Romanam correctis Breviario et Missali, soli episcopi et capituli Ecclesiae Cenomaniensi auctoritate et inconsulta Sede Apostolica facta aut probata.*“ Und die Antwort lautete: „*negative.*“ Auch auf die zweite Frage, nämlich: „*Utrum saltem huiusmodi liturgia vi praescriptionis seu consuetudinis saecularis, facta sit legitima, ita ut hodie quilibet sacerdos Cenomaniensis possit eam tuta conscientia servare*“ – lautete sie: „*negative.*“ Vergl. *Falise l.c.* p. 947.

Nach den angegebenen Gründen ist das von Pius V. der Trierischen Kirche gewährte Privilegium\*\* erloschen,

\*\* Wir sind damit verpflichtet, die h. Messe nach dem Römischen Missale und allen seinen Rubriken zu lesen, und zwar unter einer schweren Sünde. „*Rubricae praeceptivae obligant sub mortali in materia gravi.*“ De Herdt I p. 2. Vergl. s. Alphon. Handbuch für Priester p. 207.

und wir können mit gutem Gewissen davon keinen Gebrauch mehr machen. Eine Entscheidung ist nun nicht mehr notwendig\*\*\*

\*\*\* „*Episcopi – abusus omnes, qui in Ecclesiis aut saecularibus aut regularibus contra praescriptum Caeremonialis Episc. et Ritualis Romani vel Rubricae Missalis et Breviarii irrepserint, studeant omnino remove.*“ *Constitutio Apostolica Minist.* vom 23. März 1723. Vergl. De Herdt I S. 10.

kann jedoch die Entfernung aller etwaigen Hindernisse erleichtern; darum wäre sehr zu wünschen, daß um eine solche vom Hochwürdigsten Herrn Bischof bald nachgesucht werde.

Trier, im Juni 1863

Lück  
Can. Cath.

1 Gemeint ist Erzbischof Johann IV. Ludwig von Hagen (1540–1547).

2 Hier irrt Lück. In den beiden letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts erschienen in Basel und Köln insgesamt wenigstens fünf Ausgaben des *Missale Trevirense*; im 16. Jahrhun-

dert außer der von Lück erwähnten Koblenzer Ausgabe von 1547 der Speyerer Druck von 1516; vgl. *W. H. J. Weale – H. Bobatta, Bibliographia liturgica, Catalogus Missalium ritus latini ab anno 1474 impressorum* (London 1928) 264 f.

<sup>3</sup> *Bartholomaeus Gavanti* (1569–1638), Generaloberer der Barnabiten, genoß den Ruf, einer der hervorragendsten Rubrizisten seiner Zeit zu sein. Er war Konsultor der Ritenkongregation und Mitglied der päpstlichen Kommission, die sich unter Clemens VIII. und Urban VIII. mit der Reform des *BR* befaßte. Sein oft nachgedrucktes, hier von Stephan Lück zitiertes, zweibändiges Hauptwerk trägt den Titel: *Thesaurus sacrorum rituum, seu commentaria in rubricas missalis et breviarii romani* (Mediolani 1628). Zu den verschiedenen Ausgaben vgl. *DACL VI*, 668.

<sup>4</sup> Die Seitenangaben beziehen sich auf die letzte Ausgabe des *Missale Trevirense* von 1610.

<sup>5</sup> Die in der Trierer Bistumsliturgie auch nach dem Tridentinum noch weiterlebenden Tropen zum Gloria waren auf dem Trienter Konzil unter den „*abusus missae*“ genannt (vgl. *Concilium Trid.* Ed. Goerres VIII 917) und ihr Gebrauch durch das MR 1570 untersagt worden; vgl. *J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia*, 2 Bde (Wien 1962) I 461 Anm. 62.

<sup>6</sup> Zu den Sonderriten der Trierer Osternachtfeier vgl. *H. Frank, Die Ostervigil des Trierer Missale* und ihre Quelle, in: *Liturgisches Leben* 5 (1938) 234–242.

<sup>7</sup> Gemeint ist die letzte Vollaussgabe der Bistumsagende: *Rituale Trevirense autoritate eminentissimi et celsissimi principis ac domini D. Joannis Philippi Dei gratia Archiepiscopi Trevirensis . . .*, Pars I et II (Luxemburgi 1767).

<sup>8</sup> Lück meint: Himmelfahrt.

<sup>9</sup> Richtig: *Communio*.

<sup>10</sup> Gemeint ist das Werk von *P. J. B. de Herdt, Sacrae liturgiae praxis*, 2 Bde (Löwen 21852).

<sup>11</sup> *Giovanni Bona* OCist (1609–1674), 1669 Kardinal, Konsultor der Ritenkongregation. Sein wichtigstes, 1671 in Rom erschienenenes liturgiewissenschaftliches Werk, auf das sich Lück bezieht, trägt den Titel „*Rerum liturgicarum libri duo*“.

<sup>12</sup> *Tossanus Jos. Romsée*, *Praxis celebrandi missam tum privatam tum solemnem* (Treviris 1840). Das verbreitete Werk des in der Nähe von Lüttich beheimateten und am dortigen Seminar als Theologieprofessor und Spiritual wirkenden Autors († 1809) erschien 1762 erstmals im Druck.

<sup>13</sup> Lück bezieht sich auf die von dem Trierer Domorganisten *M. Hermesdorff* besorgte Graduale-Ausgabe „*juxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis dispositum*“ (Trier 1863).

<sup>14</sup> Es gelang bisher nicht, den von Lück genannten Gesang „*Animae*“ zu identifizieren.

<sup>15</sup> Die Hermesdorffsche Ausgabe des „*Graduale Trevirense*“ (s. Anm. 13) hat die in der Tat von der Vulgata (Ps 22,4) und von der Fassung des *Missale Trevirense* 1610 (Seite XCV) abweichende, wohl aus musikalischen Gründen bevorzugte Version: „*Si ambulem in medio umbrae mortis . . .*“.

<sup>16</sup> *Missale Trevirense* 1610, LXVI f. und LXXI f.

<sup>17</sup> *Francesco Antonio Zaccaria SJ.*, *Bibliotheca ritualis* (Rom 1776–1781). Lück zitiert hier den Verfasser des „*Antifebronius*“; vgl. *Art. Zaccaria Fr. A.*, in: *ECatt XII*, 1757–1760.

<sup>18</sup> *J. Mabillon* OSB (1632–1707), der Kongregation der Mauriner angehörend, hervorragender Historiker des Benediktinerordens. Unter seinen liturgiewissenschaftlichen Studien und Editionen ragt das hier von Lück zitierte Werk hervor: *De liturgia gallicana libri III . . . ; accedit disquisitio de cursu gallicano*, Paris 1685 (PL 72, 99–448).

<sup>19</sup> *J. B. Falise*, Kanoniker und Theologieprofessor in Tournet († 2. 1. 1881); der volle Titel des hier zitierten, mehrfach nachgedruckten Hauptwerkes lautet: *SS rituum rubricarumque missalis, breviarii et ritualis compendiosa elucidatio*.

2. Anfrage des Trierer Bischofs Wilhelm Arnoldi bei der Ritenkongregation über die Rechtmäßigkeit des weiteren Gebrauchs von Missale und Breviarium Trevirense vom 21. Dezember 1863.

(Original im Archiv SRC, *Positiones Decretorum et Rescriptorum* 1863, Nr. 3364).

*Sacrae Rituum Congregationi infrascriptus Episcopus Trevirensis sequentia dubia humillime proponit:*

*Ecclesia Trevirensis super ducentos annos ante editionem Bullae Pii V. missali et breviario proprio utebatur et post hanc Bullam emissam eadem libertate uti perrexit. Collatis vero inter se diversorum temporum exemplaribus comperit habeo, non una vice tot et tantas fuisse introductas variationes, ut missale saeculo praeterlapso impressum in multis differat ab eo, quod in usu erat tempore emanationis Bullae supra laudatae.*

*Accedit, quod in omnibus Ecclesiis, ne Cathedrali quidem excepta, exemplaria missalis proprii omnino fere deficiant; quo factum est, ut missale Romanum in tota dioecesi ubique introductum sit, ita ut sacerdotum pars ritum Romanum stricte observans s. missae sacrificium celebret, pars vero missali quidem Romano retento, non tamen juxta hujus, sed antiqui missalis Trevirensis rubricas missam decantet vel legat, et ratione Calendarii, Collectarum, Epistolarum atque Evangeliorum a Romano ritu haud parum discrepet.*

*Idem dicendum de Breviario proprio Trevirensi, quod a tempore Pii V. saepius mutatum, ampliatur et ad formam Breviarii Romani adaptatum fuit. Clericorum alii Breviario Romano utuntur, alii proprio Trevirensi. Quibus expositis quaeritur primo:*

*An sacerdotes, non habentes missale proprium, sed Romano utentes adigendi sunt in posterum ut relictis rubricis missalis Trevirensis, romanis strictissime se conforment?*

*Quaeritur secundo: Utrum clerici omnes in sacris constituti cogendi sunt, ut, abjecto Breviario Trevirensi, utantur Romano – an vero permittendum sit, ut seniores, qui a longo tempore proprio assueti sunt, illud ad dies vitae retineant?*

*Treviris die XXI. Decembris MDCCCLXIII.*

*Guilelmus Ep. Trevirensis*

3. Von Domkapitular Matthias Schu verfaßte Gegendarstellung zur Denkschrift Stephan Lücks (Dokument 1) vom 16. Februar 1864.

(Original im BATr B III 11, 2, Bd. 4, Bl. 10<sup>r</sup>–15<sup>r</sup>)

Einige Anmerkungen zu der Eingabe des Herrn Canonicus Lueck an den hochseligen Herrn Bischof W. Arnoldi vom Juni 1863 mit Aufschrift:

Dürfen wir uns des sogenannten Trierischen Missales bei der h. Messe bedienen?

Die hier erhobene Frage steht mit der andern in nächster Verbindung, welche heißt: Dürfen wir unser Officium nach dem Trierischen Breviere persolvieren; und begehen wir, nach der von Hrn. Lueck in Betreff des Missals erhobenen Frage, nicht schwere Sünde, da wir uns dieses Breviers bedienen? Dürfen wir aber auch fortfahren die Sacramente zu spenden und die übrigen heiligen Handlungen nach eigenem, nicht aber dem römischen, Rituale, vorzunehmen? – Hat unsere Trierische Kirche gemäß der Bulle Pius V. *Quo primum tempore* in Betreff des Missals, *Quod a nobis* in Betreff des Breviers, und der Bulle Pauls V. *Apostolicae Sedi*, welche das römische Rituale betreffend die Wort enthält: „*Hortamur in Domino Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos et Episcopos et dilectos Filios eorum Vicarios, necnon Abbates, Parochos universos ubique locorum existentes. et alios, ad quos spectat, ut in posterum tanquam Ecclesiae Romanae filii, ejusdem Ecclesiae, omnium matris et magistrae, auctoritate constituto Rituali in sacris functionibus utantur, et in re tanti momenti, quae Catholica Ecclesia, et ab ea probatus usus antiquitatis statuit inviolate observent,*“ – das Privilegium in Betreff des Missals, des Breviers, des Rituals ihre eigenen Gebräuche beizubehalten und zu befolgen? In dieser Frage läßt sich das Eine nicht von dem Andern trennen; fällt das Eine als unbegründet weg, dann muß auch das Andere aufgegeben werden.

Auf das Wichtige und Folgenreiche, was eine Änderung des auf uns Überkommenen hier nach sich ziehen würde, liegt nahe, und dürfen wir uns nicht wundern, daß eben weil man das so sehr erkannte, die Entscheidung der Frage so lange hinausgeschoben wurde. Es wird wohl /10<sup>v</sup>/ auch nicht leicht Andern die von Hrn. Can. Lueck so unbedenklich dargestellte Dahingabe unseres Meßritus als solche erscheinen.

Beziehen wir die erhobene Frage, wie sie auch gestellt erscheint, auf das Missale! Hier wird nun die Behauptung aufgestellt, das Privilegium unserer Trierischen Kirche sei erloschen, und zwar aus dem Grunde, weil man von dem früher üblichen, in der letzten Ausgabe des Missals vom Jahre 1610 noch vorgeschriebenen Ritus gänzlich abgewichen sei, und weil im Verlaufe der Zeit verschiedene Änderungen vorgenommen worden seien. Diese Abweichungen resp. Veränderungen werden, wenigstens zum großen Theile, in der Eingabe hervorgehoben und nachgewiesen.

Erzbischof Lothar wollte gewiß, daß dieser uralte Ritus unserer Kirche sollte beibehalten werden und trifft diesen Oberhirten die von Lueck gestellte Frage nicht: Wo man Bücher finden könne um sich in Betreff des Trierischen Meßritus zu unterrichten, indem Schreiber dieses ein Büchlein in Duodezform zur Hand hat, in welchem die Rubriken des fraglichen Missals in rothen und schwarzen Lettern vorkommen, der Druckort und das Jahr aber nicht gefunden werden. Nach der Herausgabe des römischen Missals von Pius V. kam dasselbe allmählig auch bei uns in Gebrauch; die

Orden der Minoriten, Jesuiten durften sich nur desselben bedienen; und weil nun die Verschiedenheit unseres Ritus bei der Weltgeistlichkeit in Betreff der Feier der h. Messe zu sehr hervortrat, läßt sich annehmen, daß man von der Seite der Letzteren sich immer mehr den römischen Usus anbequemt habe, ohne daß man von Seiten der Obern dazu sei angewiesen worden, oder den Willen gehabt habe, von dem Wesentlichen des trierischen Meßritus abzugehen. Niemand unter uns, der auch für Beibehaltung des eigenen Ritus sprechen wollte, würde Wiedereinführung jener ganz außerwesentlichen, von dem dermaligen, man möchte sagen, allgemeinen Gebrauch zu sehr abweichenden Zeremonien bei den Introitus /11<sup>r</sup>/ z. B. und Offertorium rätlich finden. Durch dieses Nachgeben befürchtete man nicht, das Recht auf den eigenen Ritus zu verlieren, eben so wenig als dieses den Erzbischöfen Philipp Christoph und Lothar in den Sinn kam, als sie bei der Herausgabe des Missals von 1608 und 1610 so merkliche Veränderungen als z. B. die Weglassung der Feriallektionen vornehmen ließen. Indessen streng scheint man sich noch immer an den trierischen Meßritus in den Collegiatkirchen gehalten zu haben, wie einem etwaigen Abweichen von Seiten der Erzbischöfe kräftig gewehrt wurde. Was unsere Domkirche angeht, so lesen wir in den unter Erzbischof Carl Caspar revidierten Statuten: *„Aliae Ceremoniae tam in Missa quam in Horis in Ecclesia nostra hactenus observatae quae hic non inseruntur nequaquam omitti sed omnibus viribus ac summo studio retineri et continuari debent, secundum laudabilem consuetudinem et ritum Ecclesiae Trevirensis.“* / Stat. Synod. edit. Blattau<sup>1</sup> Tom. 3 pag. 153. Belangend die Collegiatkirchen bestimmt Erzbischof Franz Ludwig<sup>2</sup>/ Herr Lueck spricht irrthümlich von einem durch Franz Ludwig herausgegebenen Missale, soll heißen Johann Ludwig von Hagen /: *„Vicariatus Nostro diligentissimam curam impendit, ut in omnibus collegiatis Ecclesiis ad normam Breviarii et Missalis Trevirensis Officium divinum peragatur / L.c. Tom. 4 pag. 64 et iterum 74/.*

Der große Erzbischof Johann Hugo scheint die Einführung des römischen Ritus in unserer Diöcese befördert zu haben. Wenigstens muß es sonderbar erscheinen, daß nachdem ein ganzes Jahrhundert seit dem Drucke des Missales von Erzb. Lothar verflossen, die Zahl der gedruckten Exemplare also wohl vergriffen war, er nicht eine neue unveränderte oder verbesserte Auflage dieses Meßbuchs veranstalten ließ, wohl aber eine Ausgabe des römischen Missals, welches im Jahre 1706 bei Bencard in Frankfurt gedruckt, am Fuße des vorgedruckten Kupferstiches die Aufschrift hat: *Missale Romano-Trevirensis*, da dasselbe doch ganz /11<sup>v</sup>/ das römische Missale ist mit dem beigegebenen Proprium Trevirensis, auf welches sich das Vorwort des Erzbischofs an der Spitze des Buches allein nur bezieht<sup>3</sup>.

Allein der trierische Ritus sollte beibehalten bleiben.

Gab ja doch er selbst eine neue Agenda zum Gebrauche des Erzbisthums heraus<sup>4</sup>, in welche wohl vieles aus dem römischen Rituale aufgenommen, das Eigene der Diöcese aber nicht aufgegeben wurde. Man beachte



die in der Vorrede vorkommenden Worte: „*Cum itaque ejusmodi Agendorum pastoralium librum alias piissimae memoriae Jacobus in Archiepiscopatu Trevirensi Praedecessor Noster anno 1574 typis quidem exeundi, ecclesiarum rectoribus communicari ac pro ministeriorum ecclesiasticorum uniformitate quoscumque alios Agendorum libros abrogari curaverit; attamen exemplaribus illis ob temporis diuturnitatem usu continuo attritis nec ultra existentibus, ejusmodi librum renovari, ejusdemque communicatione rectoribus ecclesiarum provideri necessitas expostulat: idcirco viris prudentia, doctrina theologica praestantibus, animarum etiam cura exercitatis adhibitis, diversarum aliarum dioecesium libris Agendorum, imprimis autem Rituali Romano, diligenter perlustratis, hunc Agendorum pastoralium librum fieri decrevimus*“ / Stat. Dioec. Trev. Tom 3 pag. 248/.

Wie verschieden unsere Agende von jener Erzbischofs Jakob<sup>5</sup> sei, ist bekannt. Johann Hugo befürchtete nicht durch die vorgenommenen wesentlichen Veränderungen sich zu verfehlen, glaubte nur von einem ihm zustehenden Recht Gebrauch zu machen. Diese Agende nun enthält in Betreff des auch in den übrigen gottesdienstlichen Handlungen zu beobachtenden Ritus folgende Bestimmung: „*In Ecclesia omnia honeste et secundum ordinem fiant, lex est divina. Ordo autem potissimum conservatur, si utrobique Officium divinum fiat iuxta Missale, Breviarium, Agendaque Trevirensia. Idcirco etsi pastor pro sua privata devotione Breviario Romano utatur, nihilominus / 12<sup>r</sup> / Trevirensi oportebit eum esse instructum etc.* / L.c. pag. 274 / Von hier an just scheint es aufgekommen zu sein, daß, wie es jetzt noch im Directorium geschieht, die Abweichungen des trierischen Missales von dem römischen, was die Orationen und Lektionen angeht, so angegeben wurden, daß wenn man auch nicht eben ein trierisches Missale zur Hand hat, doch ganz mit Recht gesagt werden kann, wie es an der Spitze unseres Directoriums heißt: *juxta ritum Breviarii et Missalis Trevirensis*. Daß Erzbischof Georg nicht beabsichtigte von dem Trierischen Ritus abzugehen, beweiset die Herausgabe unseres jetzt noch im Gebrauch stehenden Breviers<sup>6</sup>. Daß sein Nachfolger Johann Philipp das Recht unserer Kirche ihre eigene Liturgie zu haben als vollkommen bestehend aufrecht erhalten wollte, beweiset die Herausgabe des Rituales<sup>7</sup>. Wie sehr aber dessen Nachfolger Clemens Wenceslaus gar nicht der Ansicht war, daß sein Erzbisthum, nunmehr seit 1610 ohne Erscheinen eines neuen Missales verblieben, das Recht ein solches zu haben nicht mehr beanspruchen dürfe, beweiset das in der Seminarbibliothek vorfindliche Exemplar des trierischen Meßbuchs von Erzbischof Lothar, in welchem bereits alle nothwendigen Vorarbeiten gemacht sind, um zu einer neuen Auflage schreiten zu können, eine Arbeit, womit, wie gesagt wird, der Erzbischof den Canonicus de Baring von St. Paulin, nachher Ehrendomherrn, beauftragt hatte<sup>8</sup>.

Das steht nun fest, alle Geistlichen der Diöcese, welche das trierische Brevier recitieren, richten sich, wie es in der Kathedralkirche genommen wird, nach den Bestimmungen des Directoriums, wie es am Altare, was das

Wesentliche des eigenen Ritus, Orationen nämlich und Lektionen betrifft, soll genommen werden. Daß das aber unter einer schweren Sünde nicht geschehen dürfe, glaubten die Hirten der Diöcese bisheran / 12<sup>v</sup> / nicht, nicht auch die ihrer Führung Anvertrauten, wird aber auch durch das von Hr. Canon. Lueck, um dieses zu beweisen, Angezogene gar nicht bewiesen, indem dieses Alles auf uns nicht Anwendung findet. Ungeachtet der oben citierten Worte des Papstes Paulus' V. gab der h. Franz von Sales zum Gebrauch seiner Diöcese ein neues Rituale heraus. Jene Worte fanden für selbe nicht Anwendung.

Auf unsere Diöcese finden auch nicht Anwendung die von dem Apostolischen Stuhl gegebenen Resolutionen in Betreff der in verschiedenen französischen Diöcesen eingeführten Missalien und Breviere, indem irgend eine wesentliche Abänderung bei uns noch gar nicht vorgenommen worden ist.

Das Streben nach Einheit in den liturgischen Handlungen, welches empfohlen wird, betreffend, läßt sich doch manches wenigstens zu einiger Rechtfertigung oder doch Entschuldigung für unser bisheriges Verhalten hierin vorbringen.

Die Rechte des Apostolischen Stuhles in Betreff der Beaufsichtigung und Regelung der liturgischen Verrichtungen sollen hier nicht bestritten werden, gewiß nicht; wir werden aber nicht irren, wenn wir dieselben so nehmen, wie in Lucii Ferraris Biblioth. Art. Liturgicum Jus/Noviss. Ad-dit./<sup>9</sup> gesagt wird: „. . . *Itaque eo minus mirabimur, Romanum Pontificem vel ut Occidentis Patriarcham vel etiam ut universae Ecclesiae Primatem jus liturgicum a primis Ecclesiae temporibus ad nostrum saeculum exercuisse. Exempla suppeditant Siricii I. Ep. 1 ad Himerium Ep. 10 ad Gallos, Innocentii 1. Ep. 6 et 25 ad Decentium, Coelestini 1. Ep. 4 ad Episcopos Provinciae Viennensis et Narbonensis, S. Leonis Magni, Gelasii, Gregorii M. Sacramentaria. Eodem jure usi sunt, cum cum Ecclesias saltem Occidentales ad Romanae Ecclesiae usus adducere Innocentii 1. exemplo studuerunt (hincque abolitae sunt Liturgiae celeberrimae Gallicanae, Mozarabicae, et tandem ipsa Aquilejensis); cum cum ad S. Gregorii M. in Epistola ad Augustinum sententiam, ritus a Romanis diversos in aliis Ecclesiis prudenti oeconomia aut tolerarunt, aut permiserunt, ut Ambrosianos, adnitente praesertim S. Carolo Borromaeo, aliosque quos Pius V. in nova / 13<sup>r</sup> / Missalis et Breviarii editione exceptos voluit in Constitutionibus a se datis. (Diese hier zuletzt berührte *prudens oeconomia*, wie begegnet uns dieselbe in dem Schreiben Gregors XVI. an den Erzbischof von Rheims!) Würde nun die größte Einheit in dem Wesentlichen angestrebt und erreicht, so blieben doch nach Zeit und Ort zufällige Abweichungen bestehen, und zwar mit ausdrücklicher Billigung des Kirchenoberhauptes bestehen. Der oben benannte Papst Innozenz I. schreibt in dem angegebenen Briefe an Decentius: „*Quis enim neget, aut non advertat, quod a Principe Apostolorum Petro Romanae Ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, nec aliquid, quod aut auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum, praesertim cum sit manifestum, in omnem**

*Italiam, Galliam, Hispaniam, Africam atque Siciliam, Insulasque interjacentes, nullam instituisse Ecclesias, nisi eos, quos venerabilis Petrus Apostolus aut ejus successores constituerint sacerdotes . . . oportet eos sequi, quod Romana Ecclesia custodit. Si qui a Romanae Ecclesiae institutionibus errant, aut commoneas aut indicare non differas, ut scire valeamus, qui sint, qui aut novitates inducunt, aut alterius Ecclesiae quam Romanae existimant consuetudinem esse servandam*<sup>10</sup>.

Unerachtet dieses strengen Erlasses fand der von Gregor I. entsandte Apostel Englands Augustinus doch die sehr bedeutend hervortretenden verschiedenen Gebräuche vor, welche ihn veranlaßten die bekannte Anfrage an den Papst zu stellen<sup>11</sup>. Wohl wurde durch Karl d. G. sehr für Einführung der römischen Liturgie zur Verdrängung dieser noch vorkommenden Verschiedenheiten geeifert (*qui quo propositum suum assequeretur, omnes clericos minis et suppliciis cogere non distulit*: Durandus, Rationale div. Off. Cap. 2); allein wie unvollkommen er seinen Zweck erreichte, zeigt z. B. unsere Trierische Kirche bis auf den heutigen Tag. Der Apostolische Stuhl sah aber hierin nicht eine zu ahndende strafbare Widersetzlichkeit; *prudens oeconomia* begegnet uns in seinem Verhalten. Einen gültigen Beleg finden wir hierfür in der Chronik Conrads von Gersperg zu dem Jahr 1054, wo es heißt: *Apostolico (Leone IX!) et Imperatore Henrico III. Natale Dominicum divino et regio cultu Wormatiae agentibus, missarum celebratione in sancta die peracta, ut oportuit, ab Apostolico, in sequenti die Luitpoldum, Moguntinae Sedis Episcopum, utope / 13<sup>v</sup> / in sua Sede praecipuum, huic subrogavit officio. Qui peracta processione, postquam se in sua sede locavit, quidam a Diaconis suis, Hanibertus nomine, lectionem decantavit. Quod quidam ex Romanis Papae assistentibus vituperantes, et contra Papam, quia Romano more non ageretur, objurgantes, persuaserunt ei, ut ad eundem diaconum mitteret et decantationem interdiceret. Quod cum ille juvenum more contemneret, iterum Papa interdixit, qui mox eadem vocis sonoritate, qua prius cantavit, legendo decenter lectionem usque ad finem perduxit. Qua finita Papa illum ad se vocavit, quasi pro inoboedientiae contumacia degradavit. Archiepiscopus vero misit ad illum, ut eum sibi redderet ministrum. Quod ubi Papa abnuït Pontifex Moguntinus ut erat antiquae disciplinae, licet aegre, patienter tamen interim tacendo sustinuit. Perlecto autem Evangelio, ubi sancti Sacrificii tempus advenit, Moguntinus in sua sede resedit, vere contestans, nec se, nec alium quempium completurum illud officium, nisi reciperet processions suae ministrum. Quod ubi Apostolicus intellexit, Pontifici Moguntino cessit, reindutumque ministrum continuo remisit. Quo recepto, debito se Praesul injunxit officio. Qua in re et Pontificis Moguntini auctoritas, et Apostolici consideranda est humilitas, dum et ille officii sui dignitatem defendere contendebat, et iste, licet majoris dignitatis, Metropolitanano tandem in sua dioecesi cedendum perpendebat*<sup>12</sup>. Den Erzbischof trifft nun doch kein Verweis wegen Nichtbeachtung der Ordnung der römischen Liturgie, das Bestehende wird vielmehr als zu Recht bestehend anerkannt. So sehen wir also, wie Päpste streng für allgemeine Ein-

führung dieser Liturgie sprechen; so auf der anderen Seite wieder Päpste, welche das von derselben Abweichende, wenn nicht gutheißen, doch tolerieren.

Hören wir nun den großen Erzbischof von Mailand, den h. Ambrosius die Worte sprechen: *In omnibus cupio sequi Ecclesiam Romanam: sed tamen et nos homines sensum habemus; ideo quod alibi rectius servatur, et nos recte custodimus* (Lib 3 de Sacr. Cap. 1 nr. 5)<sup>13</sup>; so sehen wir seinen Nachfolger nach Jahrhunderten den h. Carl an dem nach dem h. Ambrosius benannten Ritus mit so eigener Strenge festhalten (man sehe ein Schreiben des h. Erzbischofs von seiner eigenen Hand geschrieben, datiert vom 12. November 1578, in französischer Übersetzung bei P. Lebrun, *Explic. de la Messe*, Tom 3, pag 165)<sup>14</sup> wie bis heute keine Abweichung davon in der Diözese Mailand, wie bekannt, geduldet wird; welcher Aus-/14<sup>r</sup>/druck indessen so nicht genommen werden soll, als finde man dort gar keine Veränderung in dem bisher Überkommenen zulässig; oder als glaube die Mailändische Kirche durch solche Abänderungen des Rechtes, diese eigene Liturgie zu haben, verlustig zu werden. Bei P. Lebrun l.c. lesen wir: IX. Saint Charles et ses Successeurs conservent l'Ambrosien avec ses changements. Il s'est fait quelques changements dans les Missels imprimés. Cependant on n'a jamais prétendu abandonner le rit Ambrosien; Saint Charles le déclare dans le Rituel après le VI<sup>e</sup> Concile provincial tenu l'an 1582, le Cardinal Frédéric Borromée, son cousin germain et son successeur le dit de même dans le Missel qu'il donna l'an 1609, et le Cardinal Monti, aussi archevêque de Milan, qui ne fait pas difficulté de parler des changements qu'il a faits dans son rituel imprimé à Milan en 1645, dit aussi positivement à la tête de ce livre, qu'il prétend que l'on conserve inviolablement le rit Ambrosien: *Nonnulla immutari quaedam adimi, aliqua etiam addi jussimus, prout res ipsa postulare nobis visa est: in his tamen omnibus antiquum nostrum Ambrosianum ritum conservari retinerique inviolatum omnino volumus.*

Daß ferner jene Einheit des Ritus mit völligem Darangeben aller Verschiedenheit nicht allgemein und mit Strenge von Seiten des Apostolischen Stuhles gefordert werde, ergibt sich aus dem den verschiedenen Ordnungen über beobachtetem Verhalten. Der Carthäuser-Orden, welcher in seiner ganzen Liturgie, besonders aber bei der Feier des h. Opfers, ganz eigene Gebräuche hat, wird nicht zu irgend einer Änderung angehalten. Dominikaner und Carmeliten haben wie ihr eigenes Brevier so ihr eigenes Missale, welche in so vielen Punkten sich von dem römischen Brevier und Missale unterscheiden. Man denkt nicht daran, in deren Gebrauch sie irgend stören zu wollen. Selbst auch die Orden, welche das römische Brevier und Missale nach Bestimmung ihrer Regel brauchen sollen, die verschiedenen Zweige des Ordens des h. Franciskus, die Jesuiten /14<sup>v</sup>/ die Lazaristen, die Redemptoristen, haben ihr eigenes Calendarium nebst den Verschiedenheiten, welche bei dem Durchblättern ihrer Breviere bald hervortreten. Von hervorragender Wichtigkeit in liturgischer Hinsicht erscheint in allem Betreffe

der Orden des h. Benediktus, in welchem bis heute mit aller Genauigkeit die von dem heiligen Ordensstifter gegebenen Vorschriften, welche von dem römischen Ritus sich in so vielen Stücken entfernen, befolgt werden. Wenn nun von Herrn Can. Lueck Worte des großen Gliedes dieser Ordensfamilie Mabillon citiert werden, in welchen derselbe für zu fördernde Einheit im Gesange namentlich spricht, so ist zu erinnern, daß er dabei seinen Orden zunächst im Auge hat, wie man denn größere Einheit in demselben in Betreff der Gesangsweise und anderer klösterlicher Übungen zu erwirken in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, wie bei uns namentlich durch die Bursfelder Congregation, bemüht war. Daß aber die verschiedenen Kirchen Frankreichs ihren Eigenheiten entsagen, und, um durch das Band der Einigkeit sich zu verbinden, etwa wie vielleicht es da gemeint (?) wird, die römische Liturgie annehmen sollten, wird, soviel Schreiber dieses sich zu erinnern weiß, in dem Buche „Liturgia Gallicana“ nicht gesagt; wohl aber wird den Bischöfen dieser einzelnen Kirchen, welche sich die Ausbesserung ihrer Breviere namentlich angelegen sein ließen, Lob gespendet (l. c. pag. 436 seq.).

Wo auf irgend einem Orte der Welt tritt nun diese Verschiedenheit in dem Officium und in der Messe so hervor, diese Verschiedenheit unter solchen, welche Alle der occidentalischen Kirche angehören, welche die Kirche zu Rom in besonderem Sinn ihre Mutterkirche nennen, als eben in dieser Stadt! Da ist es doch als höre man gleichsam den heiligen Papst Leo, dessen Handlungsweise in diesem Betreffe wir oben sahen, die Worte sprechen: *Nihil obsunt saluti / 15<sup>r</sup> / credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides, per dilectionem operans, bona quae potest uni Deo commendat omnes* (S. Leo IX Epist. ad Mich. Cerel.)<sup>15</sup>. In unserer Diöcese wurde es, was die berührten Mönchsorden angeht, zur Zeit strenger genommen. Der Erzbischof Clemens Wenceslaus erließ 1784 die Verordnung: *Religiosi omnes Missam in Ecclesiis apertis celebrantes Missalis Romani rubricas et festa propria Ecclesiarum observent* (Stat. dioec. Trev. Tom V. pag. 397). Die Stelle, von welcher diese Verordnung ausging, war aber auf der Seite, für welche sie einzustehen hatte, gewiß nicht willens, den Canon des Kirchenrechtes: *Privatis Constitutionibus et propriis informationibus unaquaeque Ecclesia pro locorum varietate, prout cuique visum est, subsistit et regitur* (Dist. XI. cap. 8); auch was ihre Befugnisse in liturgischer Hinsicht sonst betraf, irgendwie dahinzugeben.

Soll man in dem, um was es hier sich handelt, nicht denken an das Wort des Apostels: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas*. 2 Cor 3, 17. In der Hauptsache sind beide Schreiber vollends einig, in dem herzlichen Verlangen: *Ut in omnibus honorificetur Deus per Jesum Christum: cui est gloria et imperium in saecula saeculorum*. Amen. 1 Petr 4, 17.

Trier, den 16. Februar 1864.

M. Schu Canon. capit.

<sup>1</sup> Hier und im folgenden zitiert Schu amtliche Verordnungen der Trierischen Kirche nach der Sammlung des Trierer Domvikars *Johann Jakob Blattau* (1801–1887): *Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis*, 9 Bde (Treviris 1844–1859).

<sup>2</sup> Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716–1729).

<sup>3</sup> Zu dieser Ausgabe, deren zwiespältigen Charakter Schu hellsichtig erkannt hat, vgl. *A. Heinz*, Johann Hugo von Orsbeck (1676–1711) und die Trierer Bistumsliturgie, in: *TThZ* 86 (1977) 211–222, bes. 217–219.

<sup>4</sup> *Liber Officialis seu Agendorum Pastoralium S. Trevirensis Ecclesiae ad Ritualis Romani usum passim accomodatus. Autoritate . . . D. Joannis Hugonis Dei Gratia Archiepiscopi Trevirensis . . . evulgatus. Anno M.DC.LXXXVIII. Mogvntiae, Ex Typographejo Christophori Kuchleri Typographi Aulico-Academ.* Das Trierer Eigengut hat diese Agende, trotz ihres eine durchgehende Anpassung an das Rituale Romanum ankündigenden Titels, fast ungeschmälert bewahrt; vgl. den in der hier vorausgehenden Anm. angeführten Aufsatz, bes. 214 f.

<sup>5</sup> *Libri officialis sive Agendae S. Ecclesiae Treverensis pars prior et posterior, Augustae Treverorum 1574/76.* Der tatkräftige Erzbischof Jakob III. von Eltz (vgl. *V. Conzemius*, Jakob III. von Eltz Erzbischof von Trier 1567–1581. Ein Kurfürst im Zeitalter der Gegenreformation (Wiesbaden 1956)) war der erste, der das Trierer Bistumsrituale im Druck erscheinen ließ. Die Redaktion lag hauptsächlich in den Händen von Jesuiten; doch hat der Erzbischof auch persönlich mitgewirkt; vgl. *Fr. R. Reichert*, Amt und Aufgabe der Taufpaten nach den ersten gedruckten Trierer Ritualien, in: *Zeichen des Glaubens* (= *Festschrift Balth. Fischer*), hrsg. von *Hj. Auf der Maur* und *B. Kleinbeyer* (Zürich u. a. 1972) 395–414, hier 396–398.

<sup>6</sup> Franz Georg von Schönborn (1729–1756) veranlaßte die letzte Ausgabe des Trierer Diözesanbreviers: *Breviarium Trevirense jussu . . . Francisci Georgii Archi-Episcopi Trevirensis . . . recognitum et emendatum*, 4 vol. (Francofurti et Treviris 1748). Die stark dem Muster des BR angeglichene Edition konnte Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (Febronius), der selbst an ihrer Redaktion beteiligt war, später nicht mehr befriedigen. Eine überarbeitete Neuauflage wurde von ihm vorbereitet, aber nicht mehr vollendet; vgl. *A. Heinz*, Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768–1802), in: *AMrhKG* 29 (1977) 143–174.

<sup>7</sup> Johann Philipp von Walderdorf (1756–1768) veranlaßte die letzte Vollaussgabe des Trierer Rituals, die unter Federführung von Weihbischof von Hontheim (Febronius) redigiert worden war, vornehmlich nach dem Muster der Straßburger Agende von 1742: *Rituale Trevirense, auctoritate . . . Joannis Philippi . . . Archiepiscopi Trevirensis . . . editum, pars I et II* (Luxemburgi 1767).

<sup>8</sup> Zu den liturgischen Reformplänen unter dem letzten Trierer Erzbischof und Kurfürsten vgl. meinen in Anm. 6 nachgewiesenen Aufsatz; speziell zu dem hier erwähnten Missale-Manuskript ebda 149, bes. Anm. 21. Der St. Pauliner Stiftsherr Karl Georg von Baring († 1824) war allerdings nicht, wie Schu irrtümlich behauptet, der Redaktor des in Rede stehenden Entwurfs für einen Neudruck des Missale Trevirense, wohl aber der letzte Besitzer des Manuskripts, das nach seinem Tod in die Trierer Seminarbibliothek gelangte (Standnummer Hs. 12). In Wirklichkeit hatte der Kanoniker Johann Christoph Hermanns (1697–1779) vom Stift St. Paulin, ein fähiger Rubrizist, Mitte der sechziger Jahre das druckfertige Manuskript erstellt.

<sup>9</sup> Schu zitiert hier aus dem vielbenützten Lexikon von Lucius Ferraris *OMin* († vor 1763): *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralia, theologica . . .*, 8 Bde (Bologna 1746 u. ö.)

<sup>10</sup> PL 20, 463–636.

<sup>11</sup> Augustinus Ep. XI 56a (MGH Ep. 2, 334 Ewald); zur Echtheitsfrage, die neuerdings – was die großzügige Perspektive zur Schaffung einer aus besten lokalen Traditionen zusammengestellten Eigenliturgie für die neubekehrten Engländer betrifft – positiv entschieden wurde; vgl. *G. G. Willis*, Early English Liturgy from Augustin to Bede, in: *Further Essays in early Roman Liturgy* (= *Alcuin Club Collections* 50) (London 1968) 191–198. Die die gottesdienstliche Vielfalt anerkennende Antwort Gregors des Großen enthält das klassisch gewordene Wort: „*In una fide nil officit Ecclesiae consuetudo diversa*“; Ep. I, 41 (MGH Ep. 2, 57 Ewald).

<sup>12</sup> Zu dieser Episode am zweiten Weihnachtsfeiertag vgl. *H. Reifenberg*, Mainzer Liturgie vor dem Hintergrund des „Mainzer Chorals“, in: *AMrhKG* 27 (1975) 9–17, hier 9 f.

<sup>13</sup> Ambrosius begründete und verteidigte mit diesem selbstbewußten Wort eine in Mailand übliche, in Rom nicht bekannte Besonderheit der Tauf liturgie, den Brauch der Fußwaschung der Neugetauften durch den Bischof; Ambrosius, *De Sacramentis* 3,5 (*Sources chrétiennes* 25bis, 94).

<sup>14</sup> Schu zitiert hier das immer noch lesenswerte vierbändige Hauptwerk des französischen Oratorianers Pierre Le Brun (1661–1729), Professor in Grenoble und Paris: *Explication litterale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe* (Paris 1716–1726 u. ö.); vgl. *DACL* VIII, 2218–2229. In der uns vorliegenden korrigierten Ausgabe (Liège et Paris 1777) findet sich das Zitat in Bd. 3, S. 190.

<sup>15</sup> *PL* 143, 581–592.

4. Schreiben der Ritenkongregation vom 14. Januar 1864 an den Trierer Bischof Arnoldi als Antwort auf dessen Anfrage vom 21. Dezember 1863.

(Original im BATr B III 11, 2, Bd. 4, Bl. 1 f.)

*Rme Domine uti Frater,*

*Sacra Rituum Congregatio attente consideratis, quae ab Amplitudine Tua exposita fuerunt Litteris datis die 21 Decembris Anni proxime elapsi 1863 vidit, Clerum Trevirenssem nullatenus perfrui posse privilegio concessa a Sancto Pio V. in Bulla praefixa Breviario, et Missali Romano a se reformatis. Etsi enim, uti asseritur, tunc haberet possessionem ducentorum annorum ab eodem Pontifice requisitam, successu tamen temporis, nulla impetrata venia a Sancta Sede, quum innumeras variationes induxerit in Breviario et Missali, hinc indubium est a privilegio excidisse. Gravissimo huic defectui ut occurratur, necesse omnino est ut Amplitudo Tua suavi, sed efficaci zelo inter sibi commissum Clerum inducat usum Breviarii et Missalis Romani et ne ab antiqua Cultus possessione decidant Coelites illi, quos Trevirenses a vetusta aetate venerantur, poterit Amplitudo Tua eorum nomina suis aperte locis adnotare in Calendario Trevirensi renovando, ac insimul in Proprio Officiorum, atque Missarum eorum historias adnotare indicando monumenta, ex quibus desumptae sunt; et liberum erit Amplitudini Tuae exquirere ab omnibus vel de aliquibus extensionem Officiorum, si constet aliis Dioecesibus fuisse a Sancta Sede eadem Officia concessa. Haec singula subjici debent approbationi Sanctae Sedis, nec ante concessionis Decretum adoptari poterunt. Ferme omnes Galliarum Ecclesiae, necnon aliarum Nationum in casu non absimili id praestiterunt; et Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa IX. pro Sua Benignitate opportune providit relate ad Ecclesiasticos fatiscantis aetatis, et oculorum incommodis irretitos, quibus gravissimum fuisset Breviarium et Missale immutare.*

*Et quoniam hoc opus brevi tempore perfici nequit, interim Amplitudo Tua commisso sibi Clero vel proponere poterit simplicem assumptionem Breviarii et Missalis Romani, vel ante omnia conficere, et Romam transmittere Calendarium perpetuum cum Festis propriis Dioecesis, pro quibus, quatenus constet de Cultu, recitari poterit officium de Communi, donec approbantur Lectiones et alia propria.*

*Haec singula dum pro mei muneris ratione Amplitudini Tuae communico, ut ipsa diu felix et incolumis vivat ex animo deprecor Amplitudini Tuae*

Romae die 14. Januarii 1864

Uti Frater

Domenico Card. Bartolini

Ep. Portuensis et Sanctae Rufinae



5. Anonymes Bittgesuch von Priestern des Bistums Trier an die Ritenkongregation zwecks Einführung des „Römischen Choral“ (Medicaea); Frühjahr 1887 (?)

(„Copie traduite textuellement“ im Archiv SCR, *Positiones Decretorum et Rescriptorum. Varia 1888*)

Communication confidentielle,

signée: plusieurs curés du Diocèse Trèves/Trevirensis/

Vous nous permettrez de vous informer de ce qui suit, étant convaincu, que la chose vous intéressera aussi bien que nous et espérant que vous pourriez nous être utile mutuellement.

Mgr. l'Évêque de Trèves a l'intention, comme vous savez, d'introduire le Rit Romain tout en voulant conserver le plain-chant Tréviriens soi-disant traditionnel. Il n'attend que l'Approbation de notre Propre qui est soumis à l'examen de la S. Congrégation des Rites depuis deux ans. Monseigneur s'imagine qu'il lui serait d'autant plus facile de faire accepter à Son diocèse le Rit Romain s'il sacrifiait le chant Romain et conservait Son chant Tréviriens. Nous avons, au contraire, la ferme conviction qu'il se trompe, s'il croit vraiment que Son Diocèse tienne tellement au chant Tréviriens. Selon nos informations – et nous nous sommes donné bien de la peine – ce chant de Trèves ne s'est pas même introduit dans la troisième partie de nos paroisses – et nous en avons circa 700.

Dans beaucoup d'églises on chante d'après les éditions de la S. Congrégation des Rites, dans d'autres on se sert d'éditions publiées à Luxembourg ou à Malines, ailleurs on emploie encore les Grands-in-Folio du XVI<sup>ème</sup> et du XVII<sup>ème</sup> siècle, trouvés dans les couvents des environs. Notre diocèse se trouve dans ce moment dans une véritable calamité.

Les éditions du chant Tréviriens, arrangées par le Professeur Hermesdorff en 1863 et 1864, les premières éditions imprimées du soi-disant plain-chant de Trèves, sont complètement épuisées. Si l'on voulait donc maintenant arranger les mélodies Tréviriennes sur les textes Romains que l'on va adopter, cela demanderait certes un travail de plusieurs années. Et puis d'où prendre les mélodies particulières pour les Nouvelles Fêtes?? etc. etc.

Nous savons bien que toutes ces difficultés on été déjà expliquées à Monseigneur l'Évêque. Mais Sa Grandeur pense, sur les remarques de quelques partisans enragés pour leur chant Tréviriens, qu'il soit inopportun et impraticable d'adopter les éditions officielles de Rome. Nous sommes convaincus du contraire, et cela par les raisons suivantes:

Un grand nombre de prêtres a été forcé par le Culturkampf de s'expatrier et est revenu maintenant de diocèses, où ils ont appris à chanter d'après les éditions de Rome. Nos Seminaristes ont été, comme vous savez, élevés et ordonnés prêtres à Eichstaett, en Bavière, et ne chantent que d'après les mêmes éditions. Notre Gouvernement cultive actuellement avec

grand soin dans les écoles normales le plain-chant qu'il fait enseigner, faite d'autres livres, suivant les mêmes éditions de Rome.

Tout cela prouvera, selon nous, suffisamment que Monseigneur notre Evêque se trompe s'il s'imagine de conserver à Son diocèse le plain-chant traditionnel et employé partout en adoptant le chant soi-disant Tréviriens; mais il imposerait tout simplement par là aux deux tiers des Ses paroisses un plain-chant qui leur était complètement étranger jusqu'alors. Nous convenons qu'il a le droit de conserver dans Son diocèse le chant qui y est vraiment naturalisé; mais le soi-disant chant Tréviriens édité par Hermesdorff, dont il s'agit, ne l'est pas du tout. Une enquête exacte le prouverait sans nulle doute. On nous assure que Monseigneur va prochainement envoyer à Rome une lettre monitoire relativement à l'approbation de Son Propre. Lorsqu'il l'aura reçue, il sera trop tard de faire des démarches heureuses pour l'introduction du Chant Romain ici. Nous ne voyons qu'un seul moyen de nous préserver d'un chant qui nous est peu sympathique et qui exigerait de deux tiers des églises du diocèse des nouveaux frais bien inutiles, savoir, que la Congrégation des Rites pourrait être informée de la grande calamité dans laquelle nous nous trouvons, et que la même S. Congrégation exprime alors, à l'occasion de l'envoi du Propre approuvé, le désir de voir adopté avec le Rit Romain aussi le Chant Romain, conformément au Décret d. d. 10/26 Aprilis 1883.

## Der Papst – Fürst von Liechtenstein

Ein Vorschlag zur Lösung der Römischen Frage aus dem Jahre 1916

Von MAXIMILIAN LIEBMANN

### *1. Einziges Ziel des Hl. Stuhles in der „Römischen Frage“ 1916: Ehebaldigste Erlangung der echten Souveränität*

Am 1. März 1916 berichtete aus Bern der k. und k. Geschäftsträger beim Heiligen Stuhl Moritz Graf *Pálffy*<sup>1</sup> von Erdöd seinem zuständigen Ressortchef, dem Minister des k. und k. Hauses und des Äußeren, Exzellenz Stephan Baron *Burián*<sup>2</sup> von Rajecz': „Seit dem Zeitpunkte, wo ich das letzte Mal über die ‚Römische Frage‘ berichtet habe, ist darüber in der Presse, in Broschüren und Abhandlungen so viel geschrieben worden, daß man von einer wahren Literatur sprechen kann, die sich über diese Materie entwickelt hat. Journalisten, Theologen, Professoren, Juristen, Politiker, mit einem Worte Vertreter der verschiedensten Berufe und Richtungen haben sich in der Öffentlichkeit mit der ‚Römischen Frage‘ beschäftigt und sie dadurch zu einem der umstrittensten Probleme der Tagespolitik gemacht. Studiert man aber ein wenig diese Literatur, so kommt man nur zu dem einen positiven Schlusse, daß Einigkeit der Auffassung bloß bei den Feinden der Kirche herrscht, während unter den Verfechtern einer unbedingten Aufrollung der ‚Römischen Frage‘ nicht nur bezüglich der Methoden, sondern sogar hinsichtlich des Endzieles, das angestrebt werden soll, Uneinigkeit und große Unsicherheit zu Tage tritt. Diese Erscheinung allein spricht schon laut dafür, daß man es eben mit einer Frage zu tun hat, welche tatsächlich zu den kompliziertesten gehört, mit denen sich die Weltpolitik seit geraumer Zeit zu befassen hatte.“

Die Schwierigkeiten, welche sich der Lösung der ‚Römischen Frage‘ entgegenstellen, sind nämlich durchaus nicht nur äußere, sondern insoferne auch innere, als der Papst selbst noch zu keiner präzisen Konzeption gelangt zu sein scheint, was Er wünscht und wie Seine eventuellen Wünsche realisiert werden könnten. Da nun aber die Katholiken dem Willen ihres geistlichen Oberhauptes nicht vorgreifen dürfen, ist es nur selbstverständlich, daß sich bis jetzt – trotz der Anläufe, die genommen wurden – eine klar umschriebene, organisierte Bewegung zur Lösung der ‚Römischen Frage‘ in ihrem Schoße nicht entwickeln konnte.“<sup>3</sup>

Es kann und will nicht Aufgabe dieser Ausführungen sein, der hier von Geschäftsträger *Pálffy* apostrophierten Presse- und Broschürenflut<sup>4</sup> im ein-

zelen nachzugehen und darüber zu referieren, jedoch um zwei Abhandlungen kommen wir nicht herum.

Zwei Tage vor Pálffy hatte mit Datum vom 5. März der letzte k. und k. Botschafter beim Hl. Stuhl, Alois Fürst Schönburg – Hartenstein<sup>5</sup>, in einem sieben Seiten langen Handschreiben den k. und k. Außenminister Burián über die neuesten Aspekte und Vorgänge rund um die Römische Frage informiert<sup>6</sup>. Im zweiten Teil dieses Handschreibens, dessen erster Teil mit dem Vermerk „Geheim“ über Briefkontakte mit Papst Benedikts XV. Privatsekretär Msgr. Rudolf von Gerlach<sup>7</sup> handelt, weist Schönburg auf einen Artikel in den „Neuen Zürcher Nachrichten“ hin, den er vorsorglich seinem Bericht gleich beigelegt hatte.

Mit 7. März sandte Pálffy diesen Artikel mit dem Bemerken nach Wien, daß er „auf eine Inspiration des Apolistischen Stuhles zurückgehen soll“! Dem k. und k. Geschäftsträger erschien besagter Artikel deshalb besonders bedeutungsvoll, weil hierdurch zum ersten Mal „den Katholiken – wenn auch noch in ganz indirekter Weise – von Rom aus gesagt wird, welche Haltung man von ihnen in der ‚Römischen Frage‘ wünscht und erwartet“<sup>8</sup>. Was liest man nun in jener Abhandlung, was wünschte demnach der Hl. Stuhl? Eingangs wird ohne Umschweife konstatiert, die Römische Frage sei zur Zeit „zweifelloos der wichtigste Gegenstand der Sorge der Katholiken aller Nationen“. Kurz und lapidar fährt die Enunziation fort: „Seit 1870 ist die Lage des Papstes anormal, schwer und der Stellung des Oberhauptes der Kirche nicht würdig“. Dann wird vorsorglich der Grundsatz aufgestellt, daß dem Hl. Vater allein das ausschließliche Recht zustehe, „das letzte und definitive Urteil über seine Lage auszusprechen und zwar in dem Moment, den er für opportun halten wird.“ Unter diesem sehr gewichtigen, jedoch einzigen Vorbehalt werden die Katholiken geradezu beschwörend auf das Recht und die Pflicht aufmerksam gemacht, der Römischen Frage, „dieser wichtigen Frage, das höchste Interesse entgegenzubringen“. Am Ende der Ausführungen stehen als Conclusio fünf Hauptpunkte oder vielleicht besser Normen für die Katholiken, wie sie sich verhalten und wonach sie sich richten sollen. Die für unsere Untersuchungen wichtigsten Normen finden sich in Punkt zwei und fünf, die im Wortlaut wiedergegeben seien. Punkt 2: „Hinsichtlich der ‚Römischen Frage‘ im allgemeinen muß immer und kategorisch hervorgehoben und betont werden, daß diese Frage, im Gegensatz zu den so oft wiederholten und beharrlichen Erklärungen der italienischen Regierung, die Frage sei eine innere Frage Italiens, ihrem Wesen und ihrer Natur nach durchaus international und für den gesamten katholischen Erdkreis vom höchsten Interesse ist.“ Punkt 5: „Wenn nun auch hier Italien – wie die Zeitungen gemeldet haben, und wie man leider allen Grund hat zu glauben – bei Gelegenheit des ‚Londoner Vertrags‘<sup>9</sup> den Ausschluß des Hl. Stuhls von dem ‚Friedenskongreß‘ erreicht hat, so müssen die Katholiken – wenn auch der ‚Friedenskongreß‘ heute problematisch erscheint und der Hl. Stuhl selbst keinen Schritt bei

den kriegsführenden Mächten getan hat, um sich einen Anteil am Kongreß zu sichern – keine Mühe scheuen, ein solcher präventiver Ausschluß des Hl. Stuhls müsse als die größte Ungerechtigkeit und die schwerste Beleidigung desselben angesehen werden.

Dieses wäre, nach unserer Überzeugung, das Programm, nach dem die Katholiken des Erdkreises in der schweren gegenwärtigen Epoche für den Heiligen Stuhl ersprießlich arbeiten könnten.<sup>10</sup> Bei der zweiten Abhandlung, mit der wir uns kurz befassen müssen, handelt es sich um eine Broschüre, die zwei Vorträge wiedergibt, die Dr. Karl Hoeber in den Monaten Februar und März 1916 in Köln gehalten hat.

Hoebers Ausführungen verdienen deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil der Verlag Bachem, bei dem Hoebers Vorträge als Broschüre erschienen, sich zunächst in Rom erkundigte, „welche Auffassung in den maßgebenden Kreisen des Vatikans über die in jenem Vortrag gemachten Vorschläge zur Lösung der römischen Frage herrscht“<sup>11</sup>. Erst als aus Rom das Schreiben einlangte, das den Vortrag Hoebers als „sehr schön“ qualifizierte und daran anfügte, er habe im Vatikan „gut gefallen“, ließ der Verlag Bachem ihn drucken. Während das Schreiben des Verlages an den Vatikan in der Broschüre keine direkte Wiedergabe fand, wurden wesentliche Teile des Antwortschreibens aufgenommen. Aus diesem geht sehr deutlich hervor, worin die Bedenken und Vorbehalte des Verlages gegen den Druck der Vorträge bestanden haben müssen. Das war nämlich nichts mehr und nichts weniger als Hoebers Hauptthese, daß das Gebiet des Papstes bloß einige Quadratkilometer zu umfassen brauche. Im besagten Antwortschreiben heißt es dementsprechend ganz dezidiert: „Sie können sehr gut den Vortrag in einem Wortlaut im Buchverlag herausgeben und auch die Stelle, daß das Gebiet des Papstes nur wenige Quadratkilometer zu umfassen brauchte“ bestehen lassen.“<sup>12</sup>

Das vatikanische Antwortschreiben untermauerte Hoebers These noch nachdrücklich mit den Worten: „Denn nur ein wirklicher territorialer Besitz kann dem Papste diejenige Freiheit gewährleisten, deren derselbe zur Ausübung seines hohen Amtes bedarf.“ Dann folgt eine Formulierung, die die Souveränität des Papstes weitgehend von der Größe, Art und geographischen Lage seines Territoriums entkoppelt: „Der Papst muß ein wirklicher Souverän sein und nicht ein solcher, dem durch die Gnade eines Staates oder auch aller Staaten lediglich nur souveräne Ehrenrechte zugebilligt werden; das wäre unwürdig für das Oberhaupt der Kirche! Die Internationalisierung der italienischen Garantiesetze würde den Papst nur zum Spielball sämtlicher Mächte machen.“ Kein Wort davon, daß die Souveränität an ein römisches Territorium gebunden sei. So fügte der Verlag im Vorwort zu Hoebers Broschüre diesen als sensationell empfundenen Ausführungen mit Recht an, daß sie „eine besonder Bedeutung beanspruchen“<sup>13</sup>.

Dieses vatikanische Schriftstück, das an den genannten Verlag adres-

siert und mit 12. März datiert ist und nur die päpstliche Souveränität im Auge hat, animierte und motivierte einen Mann zu einem völlig neuen Vorschlag in der an Vorschlägen und Projekten<sup>14</sup> wahrlich nicht armen Römischen Frage. Es war niemand anders als der an Tatendrang, Ideen, Plänen und Vorschlägen überreiche, fünf Jahre später, am 26. August 1921, im Schwarzwald ermordete Zentrumspolitiker Dr. Matthias Erzberger, dem sein Hauptbiograph Epstein in seiner gründlichen Studie bescheinigt: „Erzberger war ein ungewöhnlich tüchtiger Politiker“, und der von Papst Benedikt XV. „mit Beweisen seiner Gnade geradz u überschüttet“ wurde<sup>15</sup>.

Bevor wir aber auf Erzberger, bzw. auf den offensichtlich von ihm stammenden Lösungsvorschlag mit dem Fürstentum Liechtenstein eingehen, ist die für diese Abhandlung sehr wesentliche Frage zu klären: Wer war der Verfasser jenes vorhin so ausführlich zitierten Antwortschreibens aus dem Vatikan?

In Hoebers Broschüre wird der Name des Autors leider nicht genannt, seine Funktion bzw. Position aber so beschrieben, daß er die Meinung der „allein entscheidenden Stelle“ – also des Papstes – wiederzugeben vermochte<sup>16</sup>. Solcherart Vertrauensstellung beim Papst hatte für die Mittelmächte Deutschland und Österreich-Ungarn, dessen waren sich deren Botschafter bzw. Gesandte beim Hl. Stuhl gewiß, einzig und allein der schon genannte päpstliche Kammerherr und Benedikts XV. Privatsekretär, der aus Baden-Baden stammende Msgr. Gerlach. Die These, daß Gerlach der Schreiber jener als grundlegend und sensationell qualifizierten Mitteilung war, findet in einem Geheimbericht des Titularbischofs und kanonischen Consultators an der österreichisch-ungarischen Botschaft im Vatikan Johann Csiszárík an das k. und k. Ministerium des kaiserlichen und königlichen Hauses und des Äußeren seine volle Bestätigung. Am 29. August 1916 meldete er dem Außenministerium: „Wie ich mittlerweile aus guter Quelle erfahre, ist die Persönlichkeit, an welche sich der Verlag Bachem in Rom gewendet hatte und von welcher das im obigen reproduzierte Antwortschreiben her stammt, der Geheimkammerer Seiner Heiligkeit, Msgr. von Gerlach.“<sup>17</sup> Bei Gerlach handelte es sich um dieselbe Persönlichkeit, über die das Projekt Liechtenstein in strengster Diskretion lief und von Matthias Erzberger mit viel Akribie und eine kurze Zeit lang höchst erfolgversprechend unterhandelt wurde.

## 2. Die Unterhandlungen über die Wiederherstellung der päpstlichen Souveränität mittels des Fürstentums Liechtenstein und ihre Realisierungschancen

### a. Erzbergers Liechtenstein-Projekt und der Hl. Stuhl

Das erste und früheste archivalische Zeugnis für dieses Projekt, das ich bis jetzt finden konnte, datiert vom 27. März 1916 und ist ein maschinengeschriebener Brief Erzbergers mit seiner Berliner Anschrift als Mitglied des

deutschen Reichstages, adressiert an Gerlach/Vatikan<sup>18</sup>. Aus diesem Brief geht eindeutig hervor, daß er in dieser ganzen Angelegenheit keineswegs den Uranfang darstellt. Erzberger schreibt nämlich: „Wie gestern angekündigt, sende ich Ihnen andurch 2 Exemplare einer Aufzeichnung über die staatsrechtlichen Verhältnisse des Fürstentums Liechtenstein.“ Ein paar Zeilen weiter fährt er sogar fort: „Der Kernpunkt ist jetzt nur, ob Seine Heiligkeit wünscht, daß die Verhandlungen auf dieser Basis weitergeführt werden sollen“<sup>19</sup>. Es spricht vieles dafür, daß dieses Projekt, dem Hl. Stuhl durch Abtreten des Fürstentums Liechtenstein an den Papst zu seiner angestrebten Souveränität zu verhelfen, Erzbergers ureigenste Idee war. Ebenso kann es sein, daß diese Idee spontan kreierte wurde bzw. aus heiterem Himmel kam<sup>20</sup> und man im Vatikan zunächst völlig überrascht war. Fest steht hingegen, daß diesem Brief einerseits schon einiges – zumindest an Gesprächen – vorausgegangen sein muß und andererseits, daß man im Vatikan bei aller Überraschung für diese Idee weitestgehend disponiert war. Nur so wird es nämlich voll erklärlich, daß Erzberger bereits am 4. April eine Antwort von Gerlach erhielt, die die volle Zufriedenheit Papst Benedikts XV. mit diesem großartigen Projekt, das eigens als das Erzbergers bezeichnet wurde, aussprach. Gerlach beeilte sich auch, Erzberger wissen zu lassen, daß er niemand in die Sache einweihen möge, „außer denjenigen Persönlichkeiten, die zur Erreichung des Zieles absolut eingeweiht werden müssen. Die Verhandlungen müssen so geheim geführt werden, daß eines Tages einfach, wenn alles erledigt ist, die ganze Abtretung usw. veröffentlicht wird.“ Dann gab Gerlach grundlegende Direktiven, wie Erzberger die Verhandlungen des weiteren anzustellen habe. Der regierende Fürst von Liechtenstein müsse ein Schreiben an den Papst richten, in dem er den Heiligen Vater bitte, sein Fürstentum „als Geschenk für die Hl. Kirche . . . anzunehmen“. Das Fürstentum „müßte als Gabe an den Apostelfürsten und an die Römische Kirche und insbesondere an den jeweilig regierenden rechtmäßig gewählten Papst gemacht werden“<sup>21</sup>.

Die Haltung der römischen Kurie, insbesondere des Papstes, zum Liechtenstein-Projekt als solchem faßte er in die Worte: „Der Plan ist großartig, da dann mit einem Mal die vielen Schwierigkeiten betreff Anerkennung der päpstlichen Souveränität wegfallen und der Papst so wie alle anderen territorialer Souverän sein wird.“<sup>22</sup> Ganz offensichtlich lag dieses Projekt Liechtenstein somit innerhalb der vom Vatikan aufgestellten Prinzipien, wie sie die „Neuen Zürcher Nachrichten“ am 4. März auf ihrer Titelseite veröffentlicht hatte. Gerlach ließ Erzberger des weiteren wissen, daß man im Vatikan „der Weiterentwicklung der Dinge mit großer Spannung“ entgegensehe, „vor allem . . . ob der Fürst dafür zu haben ist“. Im selben Schreiben vom 4. April 1916 forderte er ihn auf, „nochmals nach Wien“ zu Unterhandlungen zu reisen und „dann einen Vertragsentwurf anzufertigen“ und ihn dem Hl. Vater zur Approbation einzusenden. „Zuerst aber müsse der Fürst von Liechtenstein mit dem Vertragsentwurf einverstanden

sein.“ Wenn die Kurie und der Fürst den Vertragsentwurf „approbiert haben, dann soll der Fürst das anfangs angeführte Schreiben an den Papst richten“. Der Schlußsatz dieses Briefes kündete davon, wie sehr man im Vatikan einerseits auf die Realisierung dieses Projekts und andererseits auf Erzbergers Verhandlungsgeschick setzte. Er lautete: „S[eine]. H[eiligkeit]. vertraut auf Sie, daß Sie diese so wichtige Sache durchbringen.“ Das war weit mehr als eine diplomatische Floskel. Sowohl im Eingang dieses wichtigen Briefes wie auch in der vorhin skizzierten Passage war davon die Rede, daß Erzberger bereits in Wien Gespräche geführt hatte. Nun gilt es, dieser Fährte nachzugehen und zu erkunden, ob sich Spuren hiervon und wenn ja, welche, in Wien vor dem 4. April, dem Datum besagten Briefes, finden. Derartige Sondierungsgespräche Erzbergers in Wien lassen sich im Bereich des Fürsterzbischofs Kardinal Piffl<sup>23</sup> nachweisen. So führte er am 20. und 25. März mit dem Wiener Kardinal Gespräche, und am 31. März vermerkte dessen Sekretär<sup>24</sup> in seinem Tagebuch, daß nach dem Scheitern diverser Kirchenstaatsprojekte „man an das Fürstentum Liechtenstein“ denke. „Der Papst solle als Souverän und Liechtenstein als dessen Statthalter in diesem Lande gelten.“ Der Wiener Kardinal war des weiteren überzeugt, daß die jüngste Aussprache, die der Nuntius Raffaele Scapinelli di Léguigno mit Kaiser Franz Joseph hatte, bereits „damit zusammenhänge“<sup>25</sup>.

Diese ersten Sondierungsgespräche Erzbergers in Wien scheinen so hoffnungsvoll verlaufen zu sein, daß er in seinem oben zitierten Brief an Gerlach vom 27. März ankündigte, er werde ihm „das Konzept über den Vertragsabschluß . . . in den nächsten Tagen“, sobald er es fertig habe, nach Rom senden<sup>26</sup>. Gerlachs Antwortschreiben vom 4. April, in dem er darum bat, Erzberger möge mit dem Vertragsentwurf sich noch so lange Zeit lassen, bis der Fürst von Liechtenstein eindeutig sein Einverständnis erklärt habe, dürfte sich mit Erzbergers Vertragsentwurf<sup>27</sup> und Begleitbrief vom 10. April gekreuzt haben. In diesem Schreiben ließ Erzberger den Privatsekretär des Papstes wissen, er habe zwar „einen Staatsvertrag aufgestellt“, der sich in deutscher Sprache in der Anlage befinde, habe jedoch „die Angelegenheit nicht weiter betrieben“ und werde auch nichts mehr weiter unternehmen, „ehe nicht die Zustimmung seiner Heiligkeit eingetroffen ist“. Im Nachwort teilte er mit, daß er den von ihm erstellten und übersandten Vertragsentwurf über „Kardinal Piffl an den Fürsten Liechtenstein gelangen lassen“ habe. Ebenso erfahren wir daraus, daß Gerlachs Brief vom 4. April soeben in seine Hände gelangt war. Erzberger entnahm daraus, daß er nun endgültig freie Bahn für das Liechtenstein-Projekt habe, worüber er „sehr froh“ sei<sup>28</sup>.

Im Vatikan scheint man für dieses Projekt geradezu euphorisch begeistert gewesen zu sein. Nach einer Besprechung zwischen Papst Benedikt XV., Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri und dem Sekretär für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten Eugenio Pacelli teilte Gerlach am 8. April Erzberger auf „Allerhöchsten Auftrag“ acht Leitsätze mit, die für



seine weiteren Unterhandlungen maßgebend seien. Das Projekt Liechtenstein bzw. die Übertragung des Souveränitätsrechtes von Liechtenstein an den Hl. Stuhl wurde darin „als äußerst vorteilhaft angesehen . . . Mit einem Schläge wäre dadurch die Stellung als territorialer Souverän des Hl. V[aters] geregelt. Seine Stellung der italienischen Regierung gegenüber wäre eine andere, da dieselbe S.[eine] H.[eiligkeit] als wirklichen Souverän anerkennen muß, der eine Souveränität nicht nur ehren- und gnadenhalber von der ital.[ienischen] Regierung hat, sondern aus sich selbst d. h. durch sein Land. Die Teilnahme am Kongreß wäre gesichert, so wie die der anderen Neutralen.“<sup>29</sup> Diese grundlegende Stellungnahme war deshalb so positiv, weil die Liechtensteinsche Lösung mit einem Schlag drei Prinzipien gerecht geworden wäre:

1. Der Hl. Stuhl erlangte hierdurch klar und unbestreitbar eine echte territoriale Souveränität. An eine Übersiedlung nach Liechtenstein, wie es die Züricher Weltwoche höchst mißverständlich formulierte hatte<sup>30</sup>, war jedoch in gar keiner Weise gedacht.
2. Die Position des Hl. Stuhles gegenüber der italienischen Regierung wäre völkerrechtlich eine wesentlich andere, die „Gnaden-Souveränität“ wäre durch eine wirkliche Souveränität ersetzt worden. Damit wären die Verhandlungspositionen des souveränen Hl. Stuhles gegenüber der italienischen Regierung über die vatikanischen Besitztümer und Territorien in Rom ungleich verbessert worden.
3. Die Teilnahme des Hl. Stuhles an den dem Weltkrieg folgenden Friedensverhandlungen wären mit einem Mal gesichert und der Papst könnte als Souverän seine guten Dienste im Ringen um einen gerechten Frieden anbieten.

Bzgl. der Familie des Fürsten von Liechtenstein ließ man Erzberger wissen, sie würde „als erbliche Reichsverweser ernannt werden“ und der Reichsverweser würde „in der Kirche den Rang wie ein Cardinalbischof erhalten“<sup>31</sup>. Höchstes Lob und Anerkennung erfuhr Erzberger am Ende dieses aufschlußreichen Briefes: „Der ganze Gedankengang, welcher zu diesem Projekt führte, hat außerordentlich gefallen, sowohl S.[eine] H.[eiligkeit] als auch C.[ardinal] G.[spari]“ erklärten übereinstimmend, die anderen bisherigen Projekte zur Lösung der Römischen Frage wären alles bloße „Phantasierereien gewesen, diesmal aber ein positives und durchführbares Projekt“. Mit größtem Nachdruck, ja Penetranz wurde Erzberger im selben Brief darauf verwiesen, daß das Gelingen dieses vorzüglichen Projektes praktisch ausschließlich von der Haltung des Hauses Liechtenstein abhängt. Er möge endlich mitteilen: „Wie stellt sich der Fürst L.[iechtenstein] und seine Familie zur Abtretung?“ Er möge ferner erkunden, wie sich die österreichische Regierung hierzu stelle und ob man „auf die Unterstützung der deutschen Reichsleitung rechnen“ könne. Erzberger solle stets wissen und bedenken, daß der Hl. Stuhl von sich aus keinerlei Initiativen ergreifen und Aktivitäten setzen werde, „da die Sache das Aussehen eines freiwilligen Geschenkes

aus Liebe zur Kirche haben muß“<sup>32</sup>. Sollte der Fürst und die Familie sich mit dem Projekt einverstanden erklären, worauf man in der Kurie offensichtlich allen Ernstes hoffte, dann müsse Erzberger „mit dem Fürsten und Cardinal von Wien zusammen einen Vertrag entwerfen [Abtretungsformel]“ und diesen, „d. h. den vom Fürsten und seinem Hause schon approbierten Vertrag, in Grundzügen“ sofort an Gerlach senden. Er würde genau überprüft werden. Habe ihn auch der Hl. Stuhl gebilligt, „dann kann man“, lauteten die sehr konkreten weiteren Vorstellungen und Pläne im Vatikan, „eine Zusammenkunft in Deutschland oder Österreich vereinbaren, wo die Sache definitiv feierlich beiderseitig gezeichnet würde und dann veröffentlicht (wenn natürlich der Vertrag schon unterzeichnet und die Abtretung schon perfekt ist). Der Legat S.[einer] H.[eiligkeit] würde dann vom Lande im Namen S.[einer] H.[eiligkeit] Besitz ergreifen und den Fürsten als Reichsverweser einsetzen“.

Am 14. April hatte Erzberger diese detaillierten, in acht Punkte gegliederten eben referierten Leitsätze bzw. Richtlinien in der Hand und antwortete noch am selben Tage<sup>33</sup>. Er qualifizierte besagte Leitsätze als „vorzüglich“. Genauso habe er sich „die Sache gedacht“ und er werde sich „ganz an die Reihenfolge halten, die... in den acht Punkten aufgestellt“ worden sei. Eine kleine Abweichung müsse er allerdings anmerken, „daß es anstatt Reichsverweser Statthalter heißen soll, weil mit dem Begriff Reichsverweser heute die Auffassung verbunden ist, daß der tatsächliche Monarch verhindert ist, die Regierung auszuüben“. Außerdem sei der Ausdruck Statthalter völkerrechtlich weit geläufiger als Reichsverweser. Weiters beeilte er sich mitzuteilen, daß er jetzt, wo er von den höchsten kirchlichen Stellen nicht nur freie Bahn, sondern auch ausführliche Richtlinien erhalten habe, gleich am kommenden „Sonntag [16. April] nach Wien abreisen“ möchte, „da Anfang nächster Woche die Verhandlungen beginnen sollen.“ Er habe sich bereits an den Wiener Kardinal „gewandt mit der Bitte, baldigst eine Konferenz anzuberaumen“. Bei seinem letzten Besuch in Wien – womit nur der oben skizzierte von Ende März 1916 gemeint sein kann – habe er mit Piffel die Causa Liechtenstein ohnehin schon erörtert. Piffel habe zu verstehen gegeben, „daß dies der einzig mögliche Weg sei“. Er, der Kardinal und die österreichischen Regierungen „werden zur Verwirklichung dieses Planes“ alles tun.

*b. Die Entscheidung fällt bei den Unterhandlungen in Wien am Ostersonntag.*

Über seinen neuerlichen und entscheidenden Aufenthalt in Wien, der vom Montag dem 17. bis Mittwoch den 26. April 1916 währte, hat Erzberger ein genaues Diarium angelegt<sup>34</sup> und an Gerlach gesandt. Hierin hat er im Detail festgehalten, mit wem er jeweils unterhandelte und zu welchem Ergebnis es führte.

Soweit Piffel in die Verhandlungen involviert war, verfügen wir unabhängig von diesem diarischen Bericht sowohl durch Originalbriefe Erzber-

gers an den Kardinal wie auch durch die Tagebücher von dessen Sekretär über Darstellungen, die Erzbergers Berichte teils ergänzen, teils unterstreichen.

Über die Verhandlungen Erzbergers mit der fürstlichen Familie Liechtenstein gibt es im Liechtensteinschen Landesarchiv zwar einen archivalischen Niederschlag, der aber bedauerlicherweise erst vier Jahre später entstand und eindeutig apologetisch bis polemisch gefärbt ist. Die Schriftstücke<sup>35</sup>, vornehmlich Briefe, sind nämlich als Reaktion auf Erzbergers gedruckte Erlebnisberichte<sup>36</sup> entstanden.

Sogleich nach seiner Ankunft in Wien begab Erzberger sich am Montag, dem 17. April, als offiziöser vatikanischer Unterhändler ins erzbischöfliche Palais. Während der Sekretär des Kardinals in seinem Tagebuch vermerkt, Erzberger sei am Vormittag bei Piffl „in Angelegenheit der Orientmission“<sup>37</sup> gewesen, was beweist, daß der Kardinal auch seiner nächsten Umgebung gegenüber zunächst strenge Diskretion wahrte, erfahren wir aus Erzbergers Diarium Näheres über sein Gespräch. Er informierte Piffl über den Inhalt des Gerlach-Briefes, d. h. über die Haltung der höchsten kirchlichen Stellen zum Projekt Liechtenstein. Und „Kardinal Piffl fand den Plan ausgezeichnet und sagte zu, alles zu tun, was in seiner Macht stünde“, berichtete Erzberger nach Rom. Piffl versprach auch, sogleich am nächsten Tag Gräfin Aloisia Fünfkirchen, „die Schwester des Fürsten Liechtenstein, zu informieren“, ließ aber Erzberger nicht in Unkenntnis, daß er den Eindruck gewonnen habe, die Familie Liechtenstein mache Schwierigkeiten<sup>38</sup>. Nun begann ein ganzer Gesprächsreigen mit diversen Mitgliedern des Hauses Liechtenstein und anderen illustren Persönlichkeiten der Wiener Gesellschaft, zu denen neben dem Provinzial der Jesuiten P. Graf Andlau vor allem Teile der kaiserlichen Familie, wie die Schwiegermutter des Thronfolgers Karl und dessen Gattin, die spätere Kaiserin Zita<sup>39</sup>, einfach Parma-Gruppe genannt, zählten. Die Quellenlage hierüber ist derart gut, daß ein detail- und facettenreicher Gesprächsbericht geboten werden könnte. Doch sei nur das Wesentliche gewissermaßen als Substrat referiert: Bei der Gräfin Fünfkirchen<sup>40</sup> fand der Kardinal, wie er schon befürchtet hatte, „kein geneigtes Ohr“ und stieß auf Argumente gegen das ganze Projekt, mit denen er augenscheinlich überhaupt nicht gerechnet hatte, „daß dann die Liechtensteiner nicht mehr in souveräne Häuser als Ebenbürtige einheiraten könnten“<sup>41</sup>, weil sie nur noch Statthalter seien.

Erzbergers Hauptgesprächspartner aus dem Haus Liechtenstein war zunächst Prinz Alois, der Thronfolger<sup>42</sup>, der schwankte, aber deutlich zur Ablehnung neigte, sich jedoch nicht festlegen wollte und unmißverständlich durchblicken ließ, daß der eigentlich Maßgebende in der Familie, auf den es letztlich ankomme, nicht er und auch nicht der regierende Fürst Johann II.<sup>43</sup>, sondern dessen Bruder Franz<sup>44</sup> sei. Der Kompromiß, den der Thronfolger beim Gespräch am Karfreitag (21. April) anbot, mag durchaus gut gemeint gewesen sein, er war aber völlig unrealistisch und grenzte ans

Skurille. Prinz Alois „schlage vor“, berichtete Erzberger in den Vatikan, „daß das Fürstentum Liechtenstein geteilt werden sollte, und daß in dem einen Teil der Papst souveräner Herrscher werden könne. Dann behält das Haus Liechtenstein auch seine Souveränität“<sup>45</sup>. Der berühmte und einflußreiche Politiker Aloys Liechtenstein, bisweilen auch „roter Prinz“ genannt, stand „dem Plan äußerst sympathisch gegenüber“<sup>46</sup>.

Die alles entscheidende Unterhandlung fand am Ostersonntag, dem 23. April, statt. Das, was Erzberger in seinen diversen Gesprächen davor schon erfahren hatte, fand hier seine volle Bestätigung. Der regierende Fürst Johannes II. war nämlich zu einem Souveränitätsverzicht zugunsten des Hl. Stuhles im Sinne des Projektes tatsächlich bereit. Demzufolge erklärte er dem päpstlichen Unterhändler ohne Umschweife und diplomatische Floskeln, „daß er gern bereit sei, auf seine Souveränität zu verzichten“. Damit stand das ganze Projekt so nahe an der Verwirklichung wie nie zuvor und danach. Allerdings hatte die Bereitschaft des regierenden Fürsten nur theoretische Bedeutung, denn er beeilte sich sofort, den vielsagenden und entscheidenden Satz anzufügen „... aber er darf nicht“. Er ließ Erzberger auch nicht im unklaren, warum er nicht durfte, nämlich „mit Rücksicht auf die anderen Agnaten“. Erzberger berichtete nach Rom, Fürst Johann habe auf ihn „den Eindruck eines schwachen, kranken Mannes“ gemacht.

Alles eher als schwach, sondern sehr bestimmt und kraftvoll war unmittelbar davor der Bruder des regierenden Fürsten, „die Seele des Widerstandes“, Prinz Franz, dem päpstlichen Unterhändler gegenübergetreten. Die Entscheidung über das ganze Projekt, in das der Hl. Stuhl so viel Hoffnung gesetzt hatte, fiel in dieser Aussprache. Prinz Franz „verhielt sich ablehnend und hielt das ganze Projekt nicht für möglich“. Der erfahrene Diplomat, der 1894–98 Österreichs Botschafter in Petersburg gewesen war, erläuterte dem päpstlichen Unterhändler auch seine Gründe:

- 1) Er wolle nicht auf die Souveränität verzichten.
- 2) Die Abtretung Liechtensteins nütze seiner Heiligkeit nichts, da Italien seine Souveränität nicht anerkennen werde. Es könnte ja heute schon seine Souveränität anerkennen.
- 3) Das Land Liechtenstein werde auch gegen eine solche Abtretung sein.

Über den weiteren Gesprächsverlauf berichtete Erzberger: „Ich schlug ihm vor, ob es nicht möglich sei, daß eines der Liechtensteinschen Güter, die in Österreich liegen, zum Fürstentum Liechtenstein geschlagen werden könne, daß diese Güter dann dem Haus Liechtenstein verbleiben und nur das heutige Fürstentum abgetreten wird. Dann wäre Seine Heiligkeit souverän und das Haus Liechtenstein würde seine Souveränität behalten, auf den Gütern, die jetzt durch einen Akt des Kaisers von Österreich zum Fürstentum geschlagen würden.“ Hierauf erwiderte Prinz Franz, daß dadurch seine Hauptbedenken zwar beseitigt seien, trotzdem halte er „aber diesen Plan nicht für durchführbar“<sup>47</sup>.

Am Tag darauf, am Ostermontag, besuchte Prinz Franz den Wiener Kardinal, der sich in dieser Causa wunschgemäß stark engagiert und als Vermittler exponiert hatte. Prinz Franz erklärte gleich eingangs dem Kardinal, um den offiziellen Charakter seiner Vorsprache hervorzuheben, er komme im Auftrage des regierenden Fürsten, und er teilte ihm definitiv mit, „daß Liechtenstein nicht an den Papst abgetreten werden könne“<sup>48</sup>. Erzberger wußte hierüber nach Rom noch zusätzlich zu berichten, Prinz Franz „sei schroff und hochmütig gewesen und der Kardinal habe sich verletzt gefühlt“<sup>49</sup>.

Damit war das Projekt unwiderruflich gescheitert. Doch Erzberger war von der Idee derart gefangen und von ihrer Realisierbarkeit so sehr überzeugt, daß er ihr Scheitern nicht wahrhaben wollte. Selbst das Wort des Kardinals, mit dem dieser nach der ungnädigen Vorsprache von Prinz Franz dem päpstlichen Unterhändler gegenüber das ganze Bemühen resümierte, „es hat so schön angefangen und nun ist alles zu Ende“<sup>50</sup>, schlug Erzberger in den Wind.

Er verstand es im weiteren Verlauf auch noch, über hochfürstliche Damen des Kaiserhauses sogar den Thronfolger Erzherzog Karl für den Plan zu interessieren, der wiederum beim Kardinal um seine Meinung schriftlich rückfragte. Piffel ließ den Thronfolger am 26. Mai wissen, daß er das Ganze nun „für eine Alogie“ halte und er keinerlei Interesse dafür mehr aufbieten werde, „solange nicht ein direkter Auftrag von Rom komme“<sup>51</sup>. Der kam aber nicht. Statt dessen teilte Gerlach dem päpstlichen Unterhändler am 9. Mai 1916 mit: „Man hat aber hier die Ansicht, daß aus der Sache nichts mehr wird. Vor allem darf an eine Teilung L.[iechtensteins] nicht gedacht werden, da ja das sonst überhaupt kein souveräner Staat mehr wäre, sondern ein lächerliches Gebilde. Die Sache wäre schön gewesen, wenn das Haus L.[iechtenstein] freiwillig das Fürstentum angeboten hätte, so wie die Sache aber jetzt steht, ist es besser, dieselbe fallen zu lassen, da sonst daraus noch Schwierigkeiten für die Kirche entstehen können. Haben Sie also die Güte und schreiben Sie in diesem Sinne an den Herrn Cardinal.“<sup>52</sup>

Für den österreichischen Kaiser verfaßte Erzberger trotzdem noch eine 12 Seiten umfassende Denkschrift<sup>53</sup> in der Meinung, das Projekt noch retten zu können. Für die Kurie faßte er das Ergebnis seiner Verhandlungen in Wien mit der fürstlichen Familie Liechtenstein folgend zusammen:

- „1. Die Familie Lichtenstein ist zum Verzicht auf ihre Souveränität im Gebiet des Fürstentums bereit, wenn die Souveränität erhalten bleibt.
2. Zur Erhaltung der Souveränität des Hauses Liechtenstein sind zwei Wege möglich: entweder Teilung des Fürstentums, was ich aber vorher erst ablehnte wegen der internationalen Schwierigkeiten und weil ich auch nicht wußte, wie Seine Heiligkeit darüber denkt. [oder]
3. Erweiterung des Fürstentums durch Zuschlag von liechtensteinschen Gütern; das letztere kann Österreich allein machen, und zwar, da das Parlament nicht tagt, im Wege einer Notverordnung.“<sup>54</sup>

Im Vatikan reagierte man auf diesen Bericht realistisch und legte das Projekt Liechtenstein zu den Akten. Für uns Grund genug, um Erzbergers weiteren Aktivitäten in dieser Causa nicht mehr länger nachzugehen.

### 3. Resümee

Aufgrund der vorhandenen und bereits zugänglichen Quellen sowie der seriösen Literatur läßt sich über das Projekt, die Souveränität des Hl. Stuhles durch die Übergabe des souveränen Fürstentums Liechtenstein an den Papst zu sichern, folgendes feststellen:

1. Das Projekt Liechtenstein lag eindeutig und unabstreitbar innerhalb der vom Vatikan Ende 1915/Anfang 1916 aufgestellten Leitsätze zur Lösung der schon über vier Dezennien anstehenden Römischen Frage. Diese Leitsätze kristallisierten sich in dem Nukleus, daß der Hl. Stuhl möglichst rasch die volle und echte Souveränität erlangen solle.
2. Die Haltung bzw. die Politik des Hl. Stuhles um die Jahreswende 1915/16 war von zwei Faktoren maßgeblich beeinflußt:
  - a. Durch den Kriegseintritt Italiens im Mai 1915, was die fluchtartige Abreise der Botschafter und Gesandten der Mittelmächte beim Hl. Stuhl ob des aggressiven Verhaltens der Römer zur Folge hatte.
  - b. Zu diesem Zeitpunkt war im Vatikan der Artikel 15 des Londoner Abkommens bekannt geworden. Er lautete: „Frankreich, Großbritannien und Rußland verpflichten sich, Italien in seinem Vorhaben, nicht zu gestatten, daß Vertreter des Heiligen Stuhles an der diplomatischen Aktion bezüglich des Friedensschlusses und der Lösung der mit dem Kriege verbundenen Fragen teilnehmen, zu unterstützen.“<sup>55</sup>
3. Wengleich es höchstwahrscheinlich zutrifft, daß das Projekt Liechtenstein auf Erzberger zurückzuführen ist und er derjenige war, der es in Vorschlag brachte, so besteht kaum Zweifel, daß Papst Benedikt XV. dieses Projekt gebilligt, befürwortet und Erzberger ein Verhandlungsmandat mit detaillierten Richtlinien erteilt hat. Spätestens seit diesem Zeitpunkt, der mit Ende März/Anfang April 1916 anzusetzen ist, war das Projekt Liechtenstein keine Privatidee und Privatangelegenheit Erzbergers mehr.
4. Erzbergers Verhandlungen in Wien im April 1916 mit der fürstlichen Familie Liechtenstein, ebenso seine Unterhandlungen mit Teilen der kaiserlichen Familie Österreichs (Parma-Gruppe) wie auch seine Inanspruchnahme des Wiener Kardinals für entsprechende Sondierungsgespräche waren keine Privatangelegenheiten. Ihnen ist der Rang und der Charakter von offiziellen Verhandlungen im päpstlichen Auftrag zuzubilligen.

5. Einzelne Mitglieder des Hauses Liechtenstein waren bei diesen offiziellen päpstlichen Verhandlungen ohne weiteres zu einer völligen Verzichtleistung ihrer Souveränitätsrechte zugunsten des Hl. Stuhles bereit. Dazu zählte der regierende Fürst Johannes II. Dieses Faktum rückte das ganze Projekt in die Nähe der tatsächlichen Realisierbarkeit. Daß diese Familienmitglieder später wieder von dieser damals bekundeten Haltung abrückten, tut der Historizität keinen Abbruch.
6. Nach dem Angebot des Papstes und seines Kardinalstaatssekretärs, des gewiegten Kanonisten Pietro Gasparri, sollte der regierende Fürst von Liechtenstein nach der Übertragung der Souveränitätsrechte an den Hl. Stuhl von diesem als Reichsverweser eingesetzt und in den Rang eines Kardinalbischofs gehoben werden. Beides sollte erblich bzw. vererbbar sein.
7. Von seiten des Hl. Stuhles bestand weder ein Interesse an den Gütern und Liegenschaften des Hauses Liechtenstein, noch war daran gedacht, daß der Papst oder die Kurie oder Teile der Kurie nach Liechtenstein übersiedelten. Man war einzig an den vollen und echten Souveränitätsrechten interessiert. Auch Pläne für einen vorübergehenden Aufenthalt des Papstes bei Gefahr im Verzug lassen sich in den zugänglichen Archivalien nicht nachweisen.
8. Das Projekt Liechtenstein scheiterte daran, daß es von den maßgebenden Mitgliedern des Hauses Liechtenstein, zu denen der regierende Fürst Johannes II. nur bedingt zählte, abgelehnt wurde. Der Hauptgrund für die Ablehnung war, daß von diesen Mitgliedern weder in der Funktion des päpstlichen Reichsverwesers noch im Rang des Kardinalbischofs ein Äquivalent für den Souveränitätsverzicht bzw. -verlust gesehen wurde.
9. Dadurch, daß der päpstliche Unterhändler die streng geheim und vertraulich geführten Verhandlungen bloß vier Jahre danach der Öffentlichkeit rudimentär mitteilte, geriet das ganze Projekt in den Parteienstreit. Erzbergers zahlreiche Gegner und Feinde gossen viel Spott und Hohn über ihn und dieses Projekt, was bis auf den heutigen Tag selbst auf die wissenschaftlichen Abhandlungen abfärbt.

Zum Abschluß meiner Ausführungen sei mir die Frage gestattet, was wäre gewesen, wäre das Projekt geglückt und es wäre die Absicht des Papstes, als Souverän der italienischen Regierung gegenüberzutreten und bei den Friedensverhandlungen in ebensolcher Position gute Dienste leisten zu können, aufgegangen? Wengleich diese Frage unbeantwortbar ist, läßt sich doch diese eine These aufstellen, nämlich: Die Position Pius' XI. dem Duce Benito Mussolini gegenüber wäre wahrscheinlich eine günstigere gewesen.

<sup>1</sup> Zu Pálffy: *F. Engel-Janosi*, Österreich und der Vatikan 1846–1918, 2. Bd.: Die Pontifikate Pius X. und Benedikts XV. (1903–1918). (Graz–Wien–Köln 1960).

<sup>2</sup> Zu Burián: ÖBL 1 (1957) S. 129.

<sup>3</sup> Haus-Hof- und Staatsarchiv Wien, Politische Abteilung, Karton XI/274 künftig: (HHStA, PA XI/274), fol. 114r u. v.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu vor allem *F. Ehrle*, der den damaligen Diskussionsstand mit entsprechenden Literaturhinweisen in seiner Abhandlung zusammenfaßt: Benedikt XV. und die Lösung der römischen Frage, in: *StdZ* 91 (1916) S. 505–535.

<sup>5</sup> Zu Schönburg-Hartenstein: *A. Hudal*, Die österreichische Vatikanbotschaft 1806–1918 (München 1952) S. 274–314.

<sup>6</sup> HHStA, PA XI/274, fol. 148r–151r.

<sup>7</sup> Zu Gerlach, der eine höchst unterschiedliche Beurteilung gefunden hat, auf dessen Glaubwürdigkeit aber das in Rede stehende Projekt weitestgehend ruht: Der k. und k. Botschafter beim Hl. Stuhl Fürst Schönburg-Hartenstein wußte am 1. Mai 1916 nach Wien zu berichten: „... Hierher gehört auch, was ich über die in letzter Zeit sich ab und zu anscheinend doch etwas schwierig gestaltende Stellung des Geheimsekretärs des Papstes reichsdeutscher Staatsangehörigkeit, Monsignore von Gerlach, erfuhr. Dieser junge Prälat verdankt seine besondere Vertrauensstellung, wie ich glaube, in erster Linie seinem einfachen und offenen Wesen, welches sich der komplizierten Natur des Papstes vielleicht eben durch eine gewisse naive Geradheit am besten anzupassen weiß. (Bekanntlich hat denn auch der Papst mit viel Energie durchgesetzt, daß Sein deutscher Geheimkämmerer auch nach Ausbruch des Krieges mit Italien im Vatikan und in Seiner unmittelbaren Umgebung bleibe.) Es scheint nun den beiden reichsdeutschen Vertretern in Lugano aufgefallen zu sein, daß sich die Korrespondenz mit Gerlach in der letzten Zeit schwieriger gestaltet hat.“ HHStA, PA XI/255, fol. 28r. Vgl. dazu *F. Engel-Janosi* (Anm. 1), S. 271. Ungebührlich abschätzig scheint wohl *Hudal* (Anm. 4) S. 299 zu urteilen: Nach *Hudal* war Gerlach ein Agent oder Förderer des Spionagedienstes, der, aus Baden-Baden stammend, nach Rom gewandert war, „wo er in eine Akademie eintrat und versuchte, sich das Vertrauen höchster Kreise zu erschleichen, während er für seine eigentlichen Zwecke Kammerdiener in den verschiedenen Salons heranzog.“ Nach Epstein, für den es gar keinen Zweifel gibt, daß Gerlach ein besonderes Vertrauensverhältnis zum Papst hatte, war Gerlach „ein merkwürdiger, etwas abenteuerlicher Mann“. *K. Epstein*, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie (München 1976) S. 183. *Schmidlin* ortet Gerlachs Vertrauensstellung im Mitarbeiterstab des Papstes, als „diensttuenden Kammerherrn.“ *J. Schmidlin*, Papstgeschichte der neuesten Zeit, 3. Bd. (München 1936) S. 190. *W. Patin*, Beiträge zur Geschichte der Deutsch-Vatikanischen Beziehungen in den letzten Jahrzehnten (Quellen und Darstellungen zur politischen Kirche, Sonderband A) (Berlin 1942) S. 232: „Gerlach war als Geheimkämmerer nicht nur einer der Beamten aus der täglichen Umgebung des Papstes, sondern er war gleichzeitig der ‚intimste‘ Vertraute Benedikts XV. Ja, Herr von Stockhammern nennt ihn bezeichnenderweise in einem Brief an Erzberger vom 28. Jänner 1925 ‚das tägliche Brot‘ dieses Papstes. Ebenso stand er auch bei dem österreichischen Kaiserpaar Karl und Zita hoch in Gnaden.“

<sup>8</sup> HHStA, PA XI/274, fol. 116v.

<sup>9</sup> Vgl.: *F. Lama Ritter von* (Bearb.), Papst und Viervverband. Aktenstücke zum Artikel 15 des Londoner geheimen Abkommens (Augsburg[1918]).

<sup>10</sup> Neue Zürcher Nachrichten, 4. III. 1916, S. 1.

<sup>11</sup> *K. Hoerber*, Der Papst und die römische Frage (Köln 1916) S. 5.

<sup>12</sup> Ebd. *Hoerber* formulierte S. 61: „Der gegen diesen Vorschlag des sog. kleinen Territoriums erhobene Einwurf, daß ein kleines Gebiet die Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes für die Zukunft nicht gewährleistete, trifft nicht das Wesen der Sache. Es handelt sich nicht um die größere oder kleinere Zahl von Quadratkilometern, sondern um die Grundlegung und die Anerkennung des Rechtes, auf das der Papst einen unbestreitbaren Anspruch hat.“

<sup>13</sup> Ebd., S. 5.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. *H. Kramer*, Die Übersiedlungspläne der Römischen Kurie nach Südtirol, in: *Schlern-Schriften* 27 (1953) S. 130f.



<sup>15</sup> K. Epstein (Anm. 7), S. 450 und 461.

<sup>16</sup> K. Hoeber (Anm. 11), S. 5.

<sup>17</sup> HHStA, PA XI/274, fol. 171v.

<sup>18</sup> Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Matthias Erzberger, Akte 33 (künftig: BA, NL Erzberger/33). Besagter Brief ist ein Durchschlag und folglich nicht unterschrieben.

<sup>19</sup> Ebd. Ob seiner grundlegenden Bedeutung sei Erzbergers Brief in vollem Wortlaut wiedergegeben: „Hochwürdiger Herr Prälat, wie gestern schon angekündigt, sende ich Ihnen an-durch 2 Exemplare einer Aufzeichnung über die staatsrechtlichen Verhältnisse des Fürstentums Liechtenstein. Ich habe diese eigens für Sie anfertigen lassen, damit Sie selbst im Bilde sind und Seiner Heiligkeit entsprechenden Vortrag halten können. Ferner sende ich Ihnen eine Karte über das Fürstentum, welche Ihnen vielleicht auch nützliche Dienste leisten könnte. Sollten Sie noch näheren Aufschluß wünschen, so stehe ich selbstverständlich gern zur Verfügung. Der Kernpunkt ist jetzt nur, ob Seine Heiligkeit wünscht, daß die Verhandlungen auf dieser Basis weitergeführt werden sollen. Bei reiflichem Nachdenken glaube ich, daß Aussicht auf Erfolg besteht und zwar Erfolg noch während der Dauer des Krieges. Das Konzept über den Vertragsabschluß sende ich Ihnen in den nächsten Tagen, sobald ich es fertig habe, zu. Es wäre mir dann angenehm, die Wünsche und Meinung Seiner Heiligkeit hierzu zu hören. Es wäre zu überlegen, ob dann nicht Sie selbst mit Genehmigung der italienischen Regierung nach der Schweiz und nach Österreich kommen würden, um das weitere zu verabreden, evtl. in Begleitung eines Herrn vom Kardinal-Staatssekretariat, ganz wie Seine Heiligkeit es für richtig hält, nur müssen Sie eine feste Zusage haben, daß Sie wieder nach Rom können. Ich denke mir die Sache so: Kommt der Vertrag mit Liechtenstein zustande, ist Seine Heiligkeit souveräner Fürst. Die Anerkennung von Deutschland, Österreich, Bulgarien und der Türkei ist sicher, die von der Schweiz, Spanien, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen und ganz Amerika leicht zu erreichen. Die Entente kann sich gar nicht sträuben, und der Weg ist frei zu einer den Wünschen Seiner Heiligkeit befriedigenden Lösung in Rom selbst. Ich glaube allerdings auch sagen zu dürfen, daß nach eingehender Prüfung aller in Betracht kommenden Verhältnisse der Weg nur über Liechtenstein geht. Dies in aller Eile.“

<sup>20</sup> Vgl.: R. Bächtold, Der Vatikan in Vaduz, in: Die Weltwoche 45 (Zürich 2. II. 1977) S. 49–51.

<sup>21</sup> BA, NL Erzberger/33. Es handelt sich um eine maschinenschriftliche, gekürzte, unsignierte Abschrift. Aus inhaltlichen Gründen kommt als Absender nur Gerlach in Frage.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Zu Piffel: M. Liebmann, in: E. Gatz (Hrsg.), Der Episkopat der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983).

<sup>24</sup> Josef Wagner, der Sekretär Kardinal Piffels, führte umfangreiche Tagebücher; sie befinden sich im Diözesanarchiv Wien, Nachlaß Wagner. Die Kenntnis dieser Tagebücher verdanke ich Herrn Mag. Karl Kalcics, der mir seine maschinenschriftliche Wiedergabe besagter Tagebücher entgegenkommenderweise zur Verfügung gestellt hat. Zu Wagner vgl.: M. Liebmann, Kardinal Innitzer und der Anschluß, Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938 (= Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte 1) (Graz 1982) S. 132f., Anm. 59.

<sup>25</sup> J. Wagner, Tagebücher (Anm. 24).

<sup>26</sup> Siehe oben Anm. 19.

<sup>27</sup> BA, NL Erzberger/33 und Diözesanarchiv Wien-Bischofsakten, Nachlaß Piffel, Kas-sette 1913-16 (künftig: DAW-BA-Piffel 1913-16). Besagter Vertragsentwurf ist inzwischen ediert in: Die Weltwoche (Anm. 20), S. 49. Erstmals auf ihn hingewiesen und auszugsweise wiedergegeben bei M. Liebmann, Die Rolle Kardinal Piffels in der österreichischen Kirchenpolitik seiner Zeit, (ungedr. theol. Diss. Graz 1960) S. 212.

<sup>28</sup> Beide Schreiben (Erzbergers Begleitbrief und Gerlachs Schreiben vom 4. IV.) in: NL Erzberger (Anm. 18).

<sup>29</sup> BA, NL Erzberger/33 und DAW-BA-Piffel 1913-16 (Anm. 27), wiedergegeben in Liebmann (Anm. 27), S. 208–10.

- 30 Siehe oben Anm. 20.
- 31 Siehe Anm. 29.
- 32 Ebd. In dieser Grundhaltung des Hl. Stuhles dürfte auch die Erklärung dafür zu finden sein, daß die entsprechenden Unterhandlungen nicht über die offiziellen diplomatischen Stellen liefen. Somit wird des weiteren erklärlich, daß es in den zuständigen Kanzleien und Ministerien kaum einen schriftlichen Niederschlag gab und in jenen Archiven die Unterlagen spärlich sind.
- 33 Brief Erzbergers an Gerlach, 14.IV.1916, Durchschlag: BA, NL Erzberger/33.
- 34 Brief Erzbergers an Gerlach, 27.IV.1916, Durchschlag. Ebd.
- 35 Liechtensteinsches Landesarchiv in Vaduz; Herrn Dr. Robert Allgäuer, dem fürstlichen Kabinettsdirektor, sei für die Zusendung der entsprechenden Xeroxkopien freundlichst gedankt.
- 36 M. Erzberger, *Erlebnisse im Weltkrieg* (Stuttgart-Berlin 1920) insbes. S. 135–137.
- 37 J. Wagner, *Tagebücher* (Anm. 24).
- 38 Erzberger an Gerlach (Anm. 34).
- 39 E. Feigl, *Kaiserin Zita* (Wien-München 1977).
- 40 Siehe: G. Wilhelm, *Stammtafel des Fürstlichen Hauses von und zu Liechtenstein* (Vaduz o. J.) Nr. XX–4: Aloisia.
- 41 J. Wagner, *Tagebücher* (Anm. 24).
- 42 G. Wilhelm (Anm. 40), Nr. XXI–4. Prinz Alois (1869–1953) verzichtete im Februar 1923 auf die Thronfolge im Fürstentum.
- 43 Johannes II. (1840–1929), ebd. Nr. XX–6. Vgl. F. Wilhelm, Fürst Johann II. von Liechtenstein, in: NÖB 7 (1931) S. 180–190.
- 44 Franz I. (1853–1938), ebd., Nr. XX–11. Aufgrund des Thronverzichts von Prinz Alois im Jahre 1923 übernahm Franz nach dem Tode seines Bruders Johann 1929 die Regierung.
- 45 Erzberger an Gerlach (Anm. 34). Sowohl dieses Kompromißangebot wie auch die Einschätzung der Position des Prinzen Franz als des eigentlichen „starken Mannes“ decken sich haarscharf mit den handgeschriebenen Briefen Erzbergers an den Kardinal. DAW–BA–Piffel 1913–16. Vgl. hierzu auch *Liebmann* (Anm. 27) S. 211.
- 46 Ebd. Zu Aloys Liechtenstein: *Wilhelm* (Anm. 40), Nr. XX–14, vor allem E. Weinzierl-Fischer, Aloys Prinz Liechtenstein. In: NÖB 14 (1960) S. 96–113.
- 47 Erzberger an Gerlach (Anm. 34).
- 48 Wagner, *Tagebuch* (Anm. 24).
- 49 Erzberger an Gerlach (Anm. 34).
- 50 Ebd.
- 51 Wagner, *Tagebuch* (Anm. 24).
- 52 BA, NL Erzberger/33 (Anm. 18).
- 53 Durchschläge in: BA, NL Erzberger/33 (Anm. 28) und DAW–BA–Piffel 1913–16 (Anm. 27).
- 54 Erzberger an Gerlach (Anm. 34). Abgedruckt bei *Epstein* (Anm. 7), S. 168.
- 55 *Lama* (Anm. 9) S. 5f.

## Rezensionen

MARA BONFIOLI: *Tre arcate protobizantine a Lison di Portogruaro* (= Ricuperi bizantini in Italia. 1). – Roma: De Luca Editore 1979. 144 S., 82 Abb.

Die drei Arkaden eines Ziboriums in Lison bei Portogruaro waren bisher nicht unbekannt, jedoch kaum beachtet und gewürdigt: die Veröffentlichung von M. B. ist nun dazu angetan, um diese Reliefplatten den ihnen gebührenden Platz in der Geschichte der spätantiken Plastik anzuweisen. M. B. konnte vor allem durch sorgfältiges Abwägen aller Faktoren ausschließen, daß die Platten an Ort und Stelle oder etwa in Ravenna hergestellt wurden: sie sind, bestehend aus prokonnesischem Marmor, sicher östlicher Herkunft. Daß sie nicht schon in der Spätantike nach der oberen Adria exportiert wurden, ergibt sich aus M. B.s umfassender und nach allen Seiten hin gesicherten Untersuchung der die Arkaden rahmenden Inschriften in griechischer Sprache, die auf der einst vorderen Platte lautet: ὑπὲρ εὐχῆς Στεφάνου σινάτορος σχολῆς ἄρματουρῶ(ν). Danach war das Ziborium die Stiftung eines Offiziers einer Spezial-Reiterschola. Für manches in den Texten der anderen zwei Inschriften, vor allem für die Doxologie, gibt es östliche Parallelen. Der Duktus der Inschriften mit erhabenen, sorgfältig gemeißelten Charakteren weist auf die Arbeit östlicher Steinmetzen. Aus all dem, und nicht zuletzt aus dem noch zu besprechenden Stil des Reliefs, ergibt sich, daß nicht eine spätantike, sondern eine mittelalterliche Überführung der Platten nach Oberitalien am wahrscheinlichsten ist.

Die Felder sind auf den Schauseiten von einer Ranke mit Blättern und Tauben sowie Vögeln gerahmt. Auf der Platte der Stirnseite mit der Dedikation findet sich außerdem unter je einem Rankenbogen ein Kantharos. M. B. setzt sich mit der möglicherweise symbolischen Bedeutung des belebten Rankenfrieses auseinander. Die Blätter zeigen einen Typus, der vielleicht mit Sassanidischem zusammenhängt, wie es M. B. zu zeigen versucht. Das ist im besonderen bei der Bekrönung der Fall: ihre Blattmotive können bis zu einem gewissen Grade mit denen eines Pfeifenfrieses der Sergios- und Bakchoskirche und eines Holzankers der Empore der Konstantinopler H. Sophia verglichen werden. Die nach innen gerichteten Spitzen der Blätter um ein Mittelmotiv kommen sassanidischer Ornamentik nahe. Es ist aber dabei bezeichnend, daß eine wirkliche sassanidische Parallele des ganzen Motivs der Bekrönungen sich bisher nicht fand: diese Erscheinung trifft ja für die Mehrzahl der mit sassanidischer Ornamentik zusammenhängenden spätantiken Motiven zu.

Es fragt sich nun, wann dieses Ziborium entstand und wo es ursprünglich aufgestellt gewesen ist. M. B. kann gerade aufgrund ihrer epigraphi-

schen Untersuchungen den Umkreis der östlichen Hauptstadt und etwa die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert wahrscheinlich machen: und dieses Datum geht am besten mit dem Stil der Ornamentik überein. Der Hinweis auf stilistisch Ähnliches in der Ornamentik der Konstantinopler Polyeuktoskirche führt in die richtige Richtung.

Der umfangreiche Abbildungsteil, dem auch eine einleuchtende Rekonstruktion des Ziboriums beigegeben ist, rundet diese umsichtige Untersuchung auf das Beste ab.

Friedrich Wilhelm Deichmann

*Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Torino-Valle di Susa-Cuneo-Asti-Valle d'Aosta-Novara, 22-29 settembre 1979.* – Roma: Viella 1982. 2 Bde, 712 S.

Die zwei Bände der Akten des 5. Italienischen Kongresses für christliche Archäologie haben ihren Schwerpunkt, wie es leicht zu verstehen ist, in den Forschungen und Arbeiten, die sich mit der Region des Kongreßortes beschäftigen. Deswegen berichtet der 1. Band über die archäologische Forschung in Piemonte und Val d'Aosta, der 2. über die italienische Tätigkeit in den anderen Provinzen des Landes, ja sogar außerhalb Italiens, in Afrika und im nahen Orient. Auch thematisch und methodologisch sind wir so über den heutigen Stand der christlichen Archäologie, so wie sie in diesem, unter diesem Standpunkt privilegierten Land gepflegt wird, auf dem laufenden gehalten. Deshalb glaube ich, den exemplarischen Charakter der Akten, was die spezifische Disziplin anbelangt, hervorheben zu können. Das tue ich um so mehr, weil sie den Weg aufzeigen nicht nur zu einer Erneuerung der Problematik, sondern auch zur Wahrnehmung neuer Methoden, zur Zusammenarbeit der verschiedenen archäologischen Spezialisierungen, zur Hervorhebung einerseits der chronologischen Kontinuität zwischen Perioden, die man gewohnt war, zeitlich abzugrenzen, andererseits der Existenz regionaler Einheiten und schließlich zur Erarbeitung eines in vielen Fällen endlich möglichen Bildes der Anfänge des Christentums in bis jetzt als peripherisch betrachteten Provinzen des Römischen Reiches. Der Vortrag von Prof. Pasquale Testini gibt uns darüber meisterhaft Aufschluß (S. 17–35). Prof. Franco Bolgiani berichtet über die Einführung des Christentums in der Provinz anhand der literarischen und epigraphischen Texte (S. 37–61). Frau Liliana Mercando (S. 63–66), Gisella Wataghin Cantino (S. 67–81), Maria Grazia Cenni (S. 83–88) sprechen von Problemen und vom Stand der archäologischen Arbeiten in Piemonte, H. Domenico Prola (S. 263–269) über dieselben Fragen in Val d'Aosta. Es folgen die speziellen Beiträge: über das Kloster der Novalesa, von Gisella Wataghin Cantino (S. 89–101), Egle Michelotto (S. 103–113), Alberto Crosetto (S. 115–122) und Carlo Carducci (S. 123–142); über die Abtei Cavour, von Marina Coppa und Gisella Viero (S. 143–155); über die Gegend von Torino, d. h. Collegno, von Alberto Crosetto (S. 147–150), S. Ponso Canavese, von Luisella

Peirani Baricco (S. 151–155), und Settimo Vittone, von Gabriella Panto' (S. 157–161); über das Baptisterium von Novara, von Claudio Donzelli und Lorenza Monti (S. 163–167); Villar S. Costanzo und S. Costanzo sul Monte bei Cuneo, von Maddalena Negro Ponzi (S. 169–173); über die Kirche und das Kloster SS. Pietro e Colombano von Pagno, von Daniela Biancolini (S. 175–185) und Guilia Molli Boffa (S. 187–197); über Dertona, von Maria Cecilia Profumo (S. 199–210); über Villaro di Ticineto bei Alessandria, von Maria Maddalena Negro Ponzi (S. 211–225); über in Vinovo und Pozzo Strada aufbewahrte, aber vom Dom von Torino stammende Skulpturen, von Augusta Lange (S. 227–242); über eine langobardische Inschrift von Marene, von Augusto Doro (S. 243–250); über mittelalterliche Felsinschriften aus der piemontesischen Alpengegend, von Maurizio Rossi (S. 251–262); über die Ausgrabungen in S. Lorenzo von Aosta, von Charles Bonnet (S. 271–295) und Renato Perinetti (S. 297–317)<sup>1</sup>, und westlich der Porta Decumana von Aosta, von Rossana Mollo Mezzena (S. 319–333). Durch diese Beiträge ist unsere Kenntnis vom frühen Christentum im alpinischen und subalpinischen Norditalien, dank der archäologischen Forschung, in letzter Zeit wesentlich verbessert worden.

Im 2. Bd. der Akten sind Studien enthalten, die zuerst andere italienische Provinzen angehen. Silvana Venturini und Luisa Verdone besprechen einige Angaben des Itinerariums des sog. anonymen Führers von Ravenna in der Gegend von Genua (S. 341–349). Alessandra Frondoni berichtet über die Probleme der frühchristlichen Topographie der Stadt Genua (S. 351–364); Franco Ferretti über frühmittelalterliche Kirchen von Noli (S. 365–380); Raffaello Trinci wendet die Regel der „goldenen Zahl“ an das planimetrische und axionometrische Studium von S. Lorenzo Maggiore in Mailand an (S. 381–392); Maria Mirabella Roberti interpretiert als Bild des Guten Hirten einen Mosaikfußboden, welcher der römischen Villa von Desenzano angehört (S. 393–405); Angelo Lipinsky spricht von der „eisenen Krone“ des Langobarden-Königs Agilulf (S. 407–421); Bruna Forlati Tamaro von zwei Inschriften von Vicenza, deren eine die berühmte von den Aquileiesischen BEATI MARTURES FELIX ET FORTVNATVS ist (S. 423–432); Silvia Pasi hebt wenig bekannte Freskobilder von Ravenna hervor (S. 433–444), Paola Porta frühmittelalterliche Skulpturen aus der Gegend von Forli (S. 445–448) und Clementina Rizzardi andere, die sich in der Kirche von S. Decenzio in Pesaro befinden (S. 448–453). Mit dem Beitrag von Umberto Broccoli über die frühchristlichen und -mittelalterlichen Phasen der Abtei „Ad Aquas Salvias“ (S. 454–458) kommen wir in die Gegend von Rom. Carlo Carletti stellt ein Sarkophagfragment, das in der Katakomben der Bassilla „ad S. Hermetem“ gefunden wurde und die drei Jünglinge im Feuerofen darstellt, in seinen typologischen und chronologischen

<sup>1</sup> Diese Arbeiten sind auch in dem weiter unten besprochenen Buch *La Chiesa di S. Lorenzo in Aosta* publiziert.

Kontext (S. 459–467). Vincenzo Fiocchi Nicolai zeigt, wie die Katakombe „Ad Vicesimum“ der Via Flaminia in eine außer Dienst geratene römische Zisterne im 4. Jh. eingebaut wurde (S. 469–489). Andrea Pautasso studiert die christlichen Zeichen (besonders Kreuz und Christogramm), die in der römischen Münzprägung vom 4. Jh. ab erscheinen (S. 491–525). Danilo Mazzoleni (S. 527–538), Silvana Episcopo (S. 539–549) und Mariangela Marinone Cardinale (S. 551–561) beschäftigen sich mit den Inschriften-, Relief- und Keramik-Bruchstücken, die auf der „Isola sacra“ in Porto in den zehn vorhergehenden Jahren unter der Leitung von Pasquale Testini gefunden wurden. Süditalien betreffen die Arbeiten von Margherita Cecchelli Trinci mit einem Beitrag über das Frühchristliche in den Abruzzen (S. 563–573); Joselita Raspi Serra referiert über Kapitelle und skulptierte Bruchstücke aus Salerno (S. 575–586), Cosima d'Angela über Lucera von der Spätantike bis zum frühen Mittelalter (S. 587–600) und Rosario Jurlaro über die „Cento-porte“-Kirche von Giurdignano bei Lecce (S. 601–610). Mit dem Vortrag von Letizia Pani Ermini über den Stand der christlichen Archäologie in Sardinien (S. 611–620) kommen wir zur großen tyrrhenischen Insel, von der auch Tatiana K. Kirova und Paolo Piga Serra hinsichtlich ihrer zweischiffigen Kirchen (S. 626–633) und Anna Maria Giuntella im Blick auf ihre Keramik (S. 635–647) sprechen. Die vier letzten Artikel beschäftigen sich mit nichtitalienischen Zentren und Gegenden: Das christliche Afrika wird von Silvio Curto (S. 649–655), Antioch in Ägypten von Giovanni Uggeri (S. 657–677), Bosra in Syrien von Raffaella Farioli (S. 689–691), Etschmiadzin in Armenien von Francesco Passuello (S. 693–706) besprochen.

Man wünscht den italienischen Archäologen, daß sie sich auch künftighin eifrig an der Erforschung der frühchristlichen Welt beteiligen.

Victor Saxer

*La Chiesa di S. Lorenzo in Aosta. Scavi archeologici* (= Quaderni della Soprintendenza per i Beni Culturali della Valle d'Aosta. 1. Nuova Serie). – Roma: „L'Erma“ di Bretschneider 1981. 127 S. 21 Fig. im Text, 11 außerhalb.

Die seit 1972 stattfindenden Ausgrabungen bei Sankt Ursus in Aosta haben die anliegende frühchristliche Sankt-Laurentius-Kirche wieder ans Licht gebracht. Sie wurde in einer vorher existierenden zömeterialen Zone, die östlich des römischen Augusta Praetoria liegt, wahrscheinlich in der 1. Hälfte des 5. Jh.s in der Kreuzform nach dem Modell der Mailänder ambrosianischen Apostel-Basilika gebaut. Zwischen der Mailänder und der Kirche in Aosta ist die Typologie so eng verwandt, daß Datierung und Filiation dem wissenschaftlich Verantwortlichen der Ausgrabung, Dr. Charles Bonnet, so gut wie gewiß erscheinen. Außerdem sollen noch verschiedene innere Einrichtungen der Kirche hervorgehoben werden: 1. Zwei ge-

schlossene Räume, die an beiden Armen des Kreuzes östlich angebaut sind und als Pastophorien (Sakristeien) gedeutet werden. 2. Ein in der Mitte der Vierung sich vom Querbau bis zur östlichen Apsis erstreckender und durch Schranken abgegrenzter Raum, dessen östlicher Teil abgerundet und innen mit einer Bank versehen war; er gibt sich so als Presbyterium zu erkennen und war dicht an der Priesterbank mit einem Altar versehen. Der im Mittelpunkt des Querbaues stehende Teil ist schmaler und wird entweder eine Schola cantorum oder eine Solea gewesen sein. Meiner Ansicht nach war er eher das erste als das zweite, denn die Solea war gewöhnlich mit dem Ambo abgeschlossen, von dem keine Überreste sichtbar sind, es sei denn, er wäre aus Holz gewesen. Innerhalb dieses reservierten Raumes war der Boden ganz mit Gräbern besetzt. Im Mittelpunkt des Querbaues fand man zwei Niveaus von Beinkammern. Das obere bestand aus einem gemauerten Koffer, der als Reliquiar gedeutet wird; außerdem lagen da noch vier Gräber. Im Presbyterium sind auch andere, unter denen das des Bischofs Agnellus († 29. 4. 528) durch eine Inschrift gekennzeichnet war. Die Grabplatten der Bischöfe Gratus (5. 9. im 5. Jh.), des hl. Patrons der Stadt, und Gallus (15. 7. 529 bis 5. 10. 546) befinden sich heute in der Sankt-Ursus-Kirche, deckten aber ursprünglich ihr Grab neben dem des Agnellus, so daß dieser Raum als Bischofsgruft gedeutet wird. Charles Bonnet unterstreicht zum Schluß die Kontinuität des an diesem Ort blühenden Totenkultes von der vorchristlichen Nekropole (gegen 125 v. Chr.) bis zur frühchristlichen Laurentius-Basilika und von dieser bis zur mittelalterlichen Stiftskirche St. Ursus, um die ein neues Stadtviertel entstanden ist.

An das Studium Bonnets reihen sich die Studien von Renato Perinetti über die Gräbertypologie der Nekropole (in den *Atti del V. Congresso* wieder publiziert), die von Christian Simon über die aufgefundenen Gebeine und die von Mario Orlandini über die ausgegrabenen Geldstücke, schließlich die von Flaminia Montanari und Giulio Vallacqua über die Einrichtungen, die zugleich den Besuch der archäologischen Zone und den Gebrauch des oberen Teiles zu Pfarreizwecken erlauben. Die verschiedenen Beiträge halten in Text und Bild die vorbildliche Zusammenarbeit fest, die sich auf dem Ausgrabungsplatz gezeigt hat.

Victor Saxer

GIUSEPPE CUSCITO: *La basilica paleocristiana di Iesolo*. Associazione Nazionale per Aquileia. – Padova: Antonianum 1980. 75 S.

Das Büchlein von Prof. Giuseppe Cuscito über die frühchristliche Kirche von Iesolo ist ein Beitrag zum Studium der christlichen Niederlassungen im venezianischen Lagunengebiet. Es geht auf die Ausgrabungen zurück, die in den Jahren 1963–66 unter den Ruinen der mittelalterlichen Kathedrale vorgenommen und im Oktober 1982 vom Verf. selbst durch eine kurze Sondage geprüft wurden. Dieser gelangt zu anderen Schlüssen als seine Vorgänger. Unter dem mittelalterlichen Niveau hatte man Überreste

eines Fußbodenmosaiks und ein Fragment der Vorderfassade eines Sarkophags gefunden. Auf beiden befinden sich Inschriften, aber keine ist datiert. Man weiß, daß beim Vordringen der Langobarden die Einwohner von Opitergium (Oderzo) in der Zeit des Kaisers Heraklius nach dem Inselgebiet flüchteten und in Equilium (Iesolo) ansässig wurden. Deshalb hat man zuerst die frühchristlichen Überreste ins 7. Jh. datiert. Dann wurde man auf einen Passus Kassiodors (aus dem J. 537–8) aufmerksam, in dem schon von solchen Übersiedlungen in derselben Gegend die Rede ist. So wurden die Überreste ins 6. Jh. zurückdatiert. Cuscito aber wendet seine Aufmerksamkeit der Thematik und dem Stil zu sowie der Paläographie der Inschriften. Er schlägt deswegen vor, die frühchristliche Kirche schon ins 5. Jh. zurückzusetzen. Was wahrscheinlich zutreffend ist, aber bis jetzt eines positiven Beweises entbehrt. Das Büchlein ist mit guten Fotos und Plänen illustriert. Eine Karte der Gegend wäre allerdings wünschenswert gewesen.

Victor Saxer

NOËL DUVAL u. and.: *Recherches archéologiques à Haidra, II: La basilique I dite de Melléus ou de Saint-Cyprien* (= Collection de l'École française de Rome, Bd. 18). – Rome: École Française 1981.

Im vorliegenden Buch sind die Ergebnisse mehrjähriger archäologischer Forschungen publiziert, die unter der Leitung von Noël Duval in der sogenannten Basilika I des Bischofs Melleus oder des Hl. Cyprian in Haidra von 1967 bis 1971 stattgefunden haben und 1972 bis 1978 durch einige Nachprüfungskampagnen ergänzt wurden. Haidra liegt in Tunesien, ca. 80 km südlich von El Kef, unweit der algerischen Grenze an der Straße, die nach Tebessa führt. Der lateinische Name der Stadt war Ammaedara. Sie ist als christlicher Bischofssitz im Jahre 256 schon bezeugt.

Die Basilika besteht aus einem dreischiffigen Bau von 31,95 m Länge und 14,5 m Breite, aus einer halbrunden, 6 m tiefen und 7,12 m breit geöffneten Apsis und aus einem trapezförmigen, an den vier Seiten 14,40 m östlich, 14,45 m westlich, 18 m nördlich und 17,60 m südlich messenden Vorhof. Die Apsis ist in ein breites Viereck eingeschrieben, mit Sakristeien rechts und links und einem Verbindungsgang dahinter. Sie ist gleichzeitig mit der ersten Phase der Basilika entstanden. Der Vorhof wurde hingegen erst in der zweiten Phase dem Bau vorgesetzt und öffnet sich auf die davorlaufende Straße durch zwei Seitentüren. Die Kirche ist mit anlehenden Annexbauten aus noch späterer Zeit, aber im jetzigen Stand der Forschung nicht mit einem Baptisterium, versehen.

Die Kirche ist wahrscheinlich im 5. Jahrhundert unweit des Kapitols und der Thermen im Stadtzentrum auf vorherigen, aus dem 3. und 4. Jahrhundert stammenden Anlagen entstanden. Sie wird in ihrer ersten Phase zuerst dem katholischen, dann dem arianischen Kult gedient haben. Dieser Phase wird nämlich das Grab des Vandalenbischofs Victorinus zugerechnet



(S. 116–119). In einer zweiten Periode wurde der Vorhof der Kirche vorgelegt und wurden wahrscheinlich auch die zwei entgegengesetzten Chöre eingerichtet. Im Westchor befand sich die in das Jahr 568/69 datierbare Grabstätte des Bischofs Melleus, welcher unter dem Altar des Ostchores Reliquien des hl. Cyprian beisetzen ließ (Inscription S. 114). Auf der Platte, die das unterirdische Reliquiar verschloß und die im Museo della Civiltà Romana (EUR bei Rom) aufbewahrt wird, liest man das Monogramm *Cyprianus* (S. 123). Durch die Einrichtung der zwei Chöre wird die zweite Phase datiert. In der dritten und letzten Phase wurde die nördliche Langmauer mit einer inneren, an die Wand angebauten Säulenreihe gestützt, was anscheinend noch in byzantinischer Zeit geschah. Auch kamen jetzt wahrscheinlich die Annexen hinzu. In späterer unbestimmbarer Zeit wurde das ganze Gebäude von einem Erdbeben zerstört. Wegen des Fehlens eines Baptisteriums ist es unsicher, ob es sich um eine Bischofskirche handelt, jedoch wurde sie, wie es die Annexen beweisen, von einem zahlreichen Klerus betreut. Es wäre wünschenswert, die Ausgrabungen südlich und besonders nördlich des Ostchores weiterzuführen, um festzustellen, ob sich die Taufanlagen nicht in der Richtung der Thermen befanden. Victor Saxer

YVETTE DUVAL: *Loca sanctorum Africae*. 1. Bd. *Recueil des inscriptions martyrologiques d'Afrique*. 2. Bd. *Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*. (= Collection de l'École française de Rome 58). – Rome: École française 1982. 818 S., 312 Ill.

Das Buch von Frau Prof. Dr. Yvette Duval verdient es, einen Ehrenplatz unter den französischen Doktorarbeiten einzunehmen. Es empfiehlt sich nämlich wegen der breiten Basis seiner Vorbereitung, des methodischen Aufbaus der Einzelnotizen und des Gesamtblicks der darauffolgenden Darstellung. Es greift die „Enquête sur l'épigraphie chrétienne en Afrique“, die Paul Monceaux am Anfang dieses Jahrhunderts publizierte, wieder auf und ergänzt sie wesentlich, so daß man ermessen kann, welche Fortschritte seither auf dem Gebiet gemacht wurden. Von den zwei Bänden enthält der erste die Zusammenstellung aller bis heute bekannten Märtyrerschriften, während der zweite eigentlich allein den Untertitel des Gesamtwerkes verdient: Märtyrerkult in Afrika vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Es soll hier hauptsächlich der Inhalt der zwei Bände bekanntgemacht werden, wobei nebenbei auch auf Einzelheiten eingegangen werden soll.

Die vorliegende Sammlung der martyrologischen Inschriften verdoppelt die Zahl derer, die Paul Monceaux bekannt waren: 109 Inschriften und 7 metrische Texte einerseits, 195 Inschriften authentischer und 51 falscher Märtyrer andererseits. Unsere Kenntnis des epigraphischen Materials aus dem altchristlichen Afrika ist somit außerordentlich bereichert. Für jede Inschrift wird die gleiche Präsentationsmethode angewandt. Am Anfang sind

Nummer, Ort und Inhalt der Inschrift angegeben, dann die existierende Literatur. Es folgt die Beschreibung des archäologischen Kontextes, des materiellen Trägers und der sachlichen Eigenheiten der Inschrift (Maß, Linienzahl, Schriftsetzung und -form, Dekoration usw.). Der Text selbst wird dann wiedergegeben mit Foto oder Zeichnung oder mit beidem, mit Ergänzung der fehlenden Partien und Entzifferung der Abkürzungen und Sigel. Zum Schluß wird er übersetzt und kommentiert, der Märtyrer identifiziert, das Dokument datiert und historisch gewertet. So wird das Werk den verschiedenen Kategorien seiner Benutzer noch sehr große Dienste leisten.

Ohne sie alle aufzuzählen, darf man doch einige Verdienste des 1. Bandes hervorheben. Durch seine Vollständigkeit und seine Methode überholt er bei weitem die gleichartige Erforschung des Monceaux und wird so zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk. Aus dem bibliographischen Lemma ersieht man die Geschichte einer jeden Inschrift, ihrer Erforschung, ihrer Editionen und ihrer Interpretation. Indem jede in ihre archäologische Umwelt versetzt wird, soweit sie bekannt ist, werden auch ihr Sinn und ihre Interpretation gesichert. Die Übersetzung der Texte, die sich auf deren sichere Elemente beschränkt, läßt sie den Nicht-Lateinern und Nicht-Epigraphikern brauchbar werden. Im Kommentar wird auf die gesamte, auch nicht-archäologische, Dokumentation Bezug genommen. Um das Nachschlagen des Werkes zu erleichtern, steht auf S. 2–3 eine Karte, S. 449–450 das Register der Inschriften. Einer jeden Erkennungs- und Inventarnummer entspricht der heutige Name des Ortes ihrer Auffindung. Auf der Karte selbst stehen auch die wichtigsten Städte. Das genügt m. E., um zu zeigen, welche Dienste der Band dem Spezialisten der christlichen Archäologie und Epigraphik sowie der Kult- und Geistesgeschichte leisten kann. Auch das kultivierte Publikum wird in ihm Anregung und Bereicherung finden.

Der 2. Bd. stellt sich als eine Geschichte des Märtyrerkultes in Afrika vom 4. bis zum 7. Jh. vor. Um davon eine genaue Vorstellung zu gewinnen, ist es am besten, der Reihe der zwölf Kapitel zu folgen. Sie teilen sich in drei Hauptstücke auf, in denen der Ursprung, die Formen und die Adressaten des afrikanischen Märtyrerkultes besprochen werden. Über den Ursprung des Kultes unterrichten uns die Grabstätten der Märtyrer und deren kultische Einrichtungen (K. 1), die Umstände ihres Martyriums und die Anerkennung ihrer Verehrung (K. 2). Diese kleidet sich in verschiedene Formen. Sie kann sich dem Grab zuwenden, in dessen Nähe die Gläubigen es lieben, selbst begraben zu werden (K. 3) und sogenannte Mensen zu errichten (K. 4). Die Gläubigen verehren auch die leiblichen Überreste als Reliquien (K. 5), errichten darüber Memorien, Kapellen und Basiliken (K. 6), verewigen die Märtyrer mit Lobsprüchen, Anrufungen und Kommemorationen (K. 7). Im 3. Kapitel werden die in Afrika verehrten Heiligen gruppenweise aufgezählt: die biblischen (K. 8), fremden (K. 9), einheimischen von allgemeiner (K. 10) oder nur lokaler Berühmtheit (K. 11), ja

selbst solche, deren Identität unbestimmt bleibt (K. 12). Wie man sieht, sind die unzähligen Heiligen der afrikanischen Hagiographie in ihrer Eigenart verschieden, doch bleibt keiner im Dunkel, und jeder findet einen Platz.

Es sollen auch hier die Verdienste der Gesamtdarstellung hervorgehoben werden. Das erste scheint mir in der weiten Sicht zu sein, mit der das Thema ausgearbeitet wurde, nicht nur weil die Aufzählung so vollständig als nur möglich ist, sondern weil sie es jedesmal erlaubt, sozusagen den Unterschied des Niederschlages dieser verschiedenen Kulte zu messen. Neben den großen afrikanischen Märtyrern, deren Kult überall gefeiert wurde (man braucht nur an den hl. Cyprian zu denken), gibt es die lokalen Un- oder Wenigbekannten. Neben denen, die in erhaltenen Akten kommemoriert sind (deren Erhaltung auch ein Zeichen ihrer Berühmtheit sein kann, aber in Anbetracht der Schwierigkeiten und Risiken ihrer literarischen und handschriftlichen Überlieferung nicht selbstverständlich ist), steht die Menge der anderen, von denen nur der Name überliefert wurde. Neben den Opfern der Verfolgungen der drei ersten Jahrhunderte zählt man die der Rivalitäten, die nach 313 zwischen Christen und Heiden, Donatisten und Katholiken, Katholiken und Vandalen ausbrachen. Ja, neben den einheimischen sehen wir die Heiligen aus anderen Ländern. So kann man aus dem 2. Bd. die Materialien einer Geschichte, die Etappen einer Entwicklung herausgreifen, ohne daß jedoch die Geschichte ausdrücklich geschrieben und die Entwicklung festgesetzt worden wäre.

Das zweite Verdienst des Bandes liegt in der Verschiedenheit der aufgeworfenen, wenn auch nicht immer gelösten Probleme. Denn so vielfältig sie auch ist, kann die Epigraphik doch unmöglich alle Fragen lösen. Zunächst die archäologischen Fragen. Wegen schlecht geführter und publizierter Ausgrabungen können die Märtyrergräber nicht immer erkannt und identifiziert werden. Von den sogenannten *Mensae martyrum* weiß man nicht immer Bestimmung und Benutzung. Die zwei Aspekte dieser Frage decken sich nämlich nicht notwendigerweise. Auch ist es nicht immer sicher, ob die den Märtyrern zugeschriebenen Mensen nicht einfach Totenmensen waren. Auch bleibt manchmal unbestimmt, welchen Platz der Märtyrerkult in den Kultbauten eingenommen und in welcher archäologischen Beziehung er zu dem eucharistischen oder auch nur euhologischen Kult gestanden hat. Das gilt besonders bei den Kirchen mit Doppelapsiden. So ergibt sich m. E. aus dem Buch von Yvette Duval eine komplexe Problematik, in der Bestimmung, Einrichtung und Benutzung der Monumente unzertrennbar verstrickt sind.

Was die Kultgeschichte anbetrifft, so liefert die christliche Epigraphik Afrikas wertvolle Beiträge zur Klärung gewisser Fragen. So z. B. zu der sogenannten *Vindicatio* oder *Probatio martyrum* (S. 481–2), d. h. zu der Rolle der kirchlichen Hierarchie in der Anerkennung der Volksverehrung einzelner Märtyrer. So noch mehr zu der *Depositio reliquiarum* oder Beisetzung von Märtyrerreliquien (S. 543–80). Es gibt eine ganze Reihe von Inschrif-

ten, besonders aus dem 6. Jh., in denen die Umstände und die darin vorkommenden Personen erwähnt werden.

Zum Schluß möchte ich abermals betonen, welchen Dienst Frau Yvette Duval der Wissenschaft geleistet hat, indem sie den afrikanischen Märtyrerkult von der christlichen Epigraphik Nordafrikas her beleuchtet und in seine archäologische Umwelt eingeordnet hat. So hat sie einen charakteristischen Aspekt des kulturellen Lebens dieser verschollenen afrikanischen Kirche wieder zum Vorschein gebracht.

Victor Saxer

JOS JANSSENS: *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII* (= *Analecta Gregoriana*, Bd. 223). – Roma: Università Gregoriana Ed. 1981.

Die frühchristlichen Grabinschriften Roms bieten ein reiches Material zum Studium der Ansichten und der Gepflogenheiten der ersten Christen in Beziehung mit Tod und Jenseitsleben. Das beweist die 339seitige Dissertationsarbeit des jungen Professors an der Gregoriana, Dr. Jos Janssens. Alle Aspekte dieser Lebens- und Todesanschauungen werden nacheinander untersucht, den Personen selbst, dem Nächsten und Gott gegenüber. Das Ergebnis der Untersuchung ist vom Verf. folgendermaßen zusammengefaßt: „Man kommt zur Welt, wird wiedergeboren zu göttlichem Leben durch die Taufe, lebt mit dem Nächsten für Gott, stirbt und lebt ewiglich in Gott mit den Seligen. Der Gläubige erkennt in all diesen Phasen die Gegenwart Gottes. Die Inschriften bezeugen, daß die Gläubigen, von denen die Rede ist, es verstanden haben, dank ihrem Glauben dem Tod einen religiösen Sinn zu geben, gerade weil sie es gewußt haben, auch ihrem Leben einen religiösen Sinn zu verleihen“ (S. 331). Es handelt sich dabei nicht um abstrakte Konzepte über Lebensziel und -weise, über Glaube und Kirche, über Tod und ewiges Leben. Vielmehr wird meistens mit schlichten Worten, manchmal in rhetorischen Versen, Zuversicht auf Gott, auf die Fürbitte der Martyrer, Hoffnung auf Friede und Ruhe im Jenseits und auf die Auferstehung von den Toten ausgesprochen. Hier hallen Worte nach, nicht von Theologen, sondern von Menschen aus allen Schichten des christlichen Volkes, die, dem Tod gegenüber gestellt, ihre innerste Überzeugung aussprechen.

Man darf den Verf. für seine Kenntnis des epigraphischen Materials, das hauptsächlich aus den *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* geschöpft wurde, nur loben. Vielleicht wäre es möglich gewesen, es anders zu ordnen als nach dem moralischen Schema, um der Wirklichkeit des christlichen Lebens und Sterbens näherzukommen. Das Ergebnis wäre nicht notwendigerweise klarer ausgefallen.

Victor Saxer

DANILO MAZZOLENI: *I reperti epigrafici*. In appendice: *La tavole lussorie*, di VINCENZO FIOCCHI NICOLAI. Premessa di PASQUALE TESTINI (= Ricerche nell'area di S. Ippolito all'Isola Sacra di Porto, a cura dell'Ist. di Arch. Crist. dell'Università „La Sapienza“-Roma). – Roma: Vela 1983. 183 S., 80 Taf., 1 Karte.

Aus der Hand von Prof. Pasquale Testini, dem Leiter der Ausgrabungen, die in einer Zeitspanne von zehn Jahren (1970–1979) auf und um den Platz der verschollenen altchristlichen St.-Hippolytus-Kirche in Porto bei Rom durchgeführt wurden, stammt die kurze Präsentation des Gesamtwerkes. Das vorliegende Buch ist jedoch nur dem epigraphischen, bei dieser Gelegenheit und früher gefundenen Material gewidmet. Die Inschriften bearbeitete Prof. Danilo Mazzoleni, die Spieltafeln Dott. Vincenzo Focchi Nicolai. Gemeinsame Register und photographische Tafeln schließen das Werk ab.

Nach einer kurzen Einleitung, in der die epigraphischen Zeugnisse charakterisiert und die Regeln ihrer Publikation erklärt werden, sind dann zuerst die paganen, nachher die christlichen Inschriften gekennzeichnet, bevor sie schließlich einzeln in der Gesamtzahl von 278 veröffentlicht werden. Sie stammen aus der Area der Hippolytus-Basilika und des in der Nähe liegenden Zömeteriums der Isola Sacra. Deswegen sind es in der Mehrzahl Grabinschriften.

Die heidnischen sind 231 an der Zahl, von denen 10 in griechischer Sprache, die anderen in lateinischer verfaßt sind. Sie sind anscheinend vom 2. bis 4. Jh. datierbar. Unter den wichtigsten befinden sich zwei griechische: Nr. 107a – eine Votivinschrift zu Ehren Caracallas aus dem J. 215 – und Nr. 45, die die Weihe des von Titus Aeilus Felicissimus in der Zeit Hadrians gebauten portuenischen Serapeums betrifft. Auch in lateinischer Sprache gibt es mehrere Votivinschriften (Nr. 48, 80, 97 usw.). Zwei Tribus werden genannt, die Fabia (Nr. 97) und die Arnensis (Nr. 204). Der Gebrauch der *tria nomina* ist noch allgemein, aber nur einmal wird ein *signum* als solches genannt (Nr. 88). Einige Personennamen kommen wenig oder nur einmal vor: Taposiris (Nr. 59), Crinita (Nr. 182); bei den Familiennamen: Baesius (Nr. 43), Adius (Nr. 204) und Paeteius (Nr. 201). Wenige Zeugnisse gibt es von öffentlichen Ämtern (Nr. 30, 48, 91, 148), Kaufleuten (Nr. 208), Soldaten (Nr. 185, 204), Sklaven (Nr. 78) und Freigelassenen (Nr. 32, 37, 91, 122). Zwei Inschriften verhängen Geldstrafen über Grabschänder, in einem Fall die Summe von 30 000 Sesterzen (Nr. 49).

Von den 47 christlichen Inschriften sind nur zwei ganz, alle anderen bruchstückhaft erhalten. Die Gruppe erstreckt sich vom 4. bis 9. Jh. Davon sind 22 Grab-, 13 Votivinschriften, 3 in philokalianischer Schrift, 2 in griechischer Sprache verfaßt. Bei den Grabinschriften werden nur in zwei Fällen die *duo nomina* angegeben (Nr. 247, 256), in einem Fall mit einem geringschätzigen Beinamen. Hinsichtlich des Formulars werden die Zeitwörter *requiescere* viel, *recedere* wenig, *depositus* einige Male, der Ausdruck *do-*

*mus aeternalis* nur einmal gebraucht. Wenige Angaben gibt es über Alter, noch weniger über Beruf. Hervorzuheben sind die Monumental- und Votivinschriften. Zwei davon können dem Kalligraphen Furius Dionysius Filocalus zugeschrieben werden (Nr. 243a–b), eine dritte (Nr. 253) ist philokalianischen Typs und nennt den Bischof Heraclida. Zwei andere will ich noch hervorheben, die aus der Zeit des Papstes Leo III. (795–816) stammen. Die Nr. 242 ist eine Beglaubigung von Hippolytus-Reliquien, Nr. 246 eine Votivinschrift des Altarzuboriums der Hippolytus-Basilika, das Bischof Stephanus errichten ließ.

Über die auch im Hippolytus-Bereich gefundenen Spieltafeln berichtet Vincenzo Fiocchi Nicolai. Es sind 15 an der Zahl. Die meisten gehören dem Mühlenspiel-Typus an (Nr. 1–7, 15 und nicht 14), der heute noch üblich ist. Auch Schach- oder Damenspielbretter (Nr. 8–14) wurden gefunden, dienten aber dem von den Römern genannten Dieb- oder Räuberspiel (*ludus latruncularum*) und bestanden aus 64 Feldern. Ein einziges Beispiel eines Spielbrettes mit 36 Feldern kam ans Licht: Darauf spielte man eine Art Gänsepiel, von dessen Regeln man nichts weiß.

So ergibt sich aus dem epigraphischen Material von St. Hippolytus in Porto ein lebendiges, wenn auch beschränktes Bild dieser antiken Stadt, die bis zum Sarazenen-Einfall in der Mitte des 9. Jh.s noch ein reges Leben, auch in religiöser Hinsicht, führte.

Victor Saxer

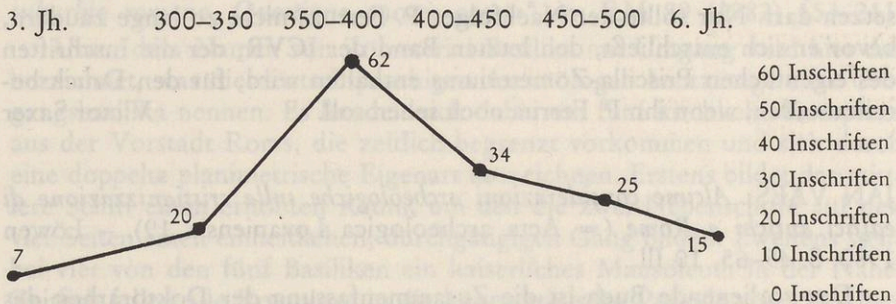
*Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores . . . complevit et editit ANTONIO FERRUA S. I. Nova Series, vol. VIII: Coemeteria viarum Nomentanae et Salariae. – Città del Vaticano: Pont. Inst. Arch. Christ. 1983. VIII – 494 S.*

Mit dem 8. Bd. der ICVR schreitet das von De Rossi begonnene Werk, in dem die christlichen Inschriften Roms gesammelt sind, zwar nicht seinem Abschluß zu, so doch einen weiteren Schritt voran. Er enthält die Inschriften der von der Stadt ausgehenden Konsularstraßen, die den Namen Nomentana und Salaria Vetus führen. Wie es der Herausgeber P. Antonio Ferrua hervorhebt, hat der komplizierte Druck des Bandes *nur* drei Jahre benötigt.

Ich gebe zuerst den allgemeinen Inhalt an. Die Inschriften stammen von folgenden unterirdischen Friedhöfen, von denen die ersten an der Nomentana liegen, d. h., an der Straße, die nach Nomentum (heute Mentana) führt und ihren Namen von der Stadt bekommen hat. Es handelt sich um die Katakomben des hl. Nikomedes, die 45 Inschriften (Nr. 20716–20751), der hl. Agnes, die 831 (Nr. 20752–21582), des Coemeterium Maius, das 1206 (Nr. 21583–22957) und des hl. Alexander, die 107 (Nr. 22958–23055) geliefert haben. Die Salaria Vetus ist das Stück der alten, nach Ravenna führenden Salzstraße, welches von der Porta Pinciana bis zur Verzweigung

mit der *Salaria Nova* führt. Die Inschriften dieser Region sind bei weitem nicht so zahlreich und betreffen nur eine Katakombe. Deswegen wurden ihnen diejenigen unsicheren Ursprungs vorangeschickt, die von früheren Forschern, welche der Meinung waren, es gäbe an der *Salaria* nur einen einzigen, aber riesigen Friedhof, nämlich *Priscilla*, nur allgemein als von *Priscilla* stammend publiziert worden sind, obschon sie in Wirklichkeit auch von anderen Zömeterien herkamen. Es sind die Nrn. 23056–23391, 345 insgesamt, bei denen P. Ferrua aus praktischen Gründen den Namen *Priscillianae* beibehalten hat. Ihnen folgen dann nur noch die des Coemeterium S. Felicitatis, via Simeto 2, in der Anzahl von 458 (Nr. 23392–23750). Daran schließen sich eine Seite von „*Addenda et corrigenda*“ und die Register der datierten Inschriften, der Personennamen, der Gedichtinitien und eine Konkordanz der Inschriften des Bandes mit der Numerierung Gattis im 1. Bd. an. Am Ende findet man noch den außerhalb des Textes stehenden Plan vom Coemeterium Maius.

Ich beschränke mich, den Wert des 8. Bdes. in einem einzigen Punkt hervorzuheben. Von den 3044 Inschriften sind 164 durch ein Konsuljahr datierbar, d. h. 1 von 18. Da sich die Inschriften vom J. 206 bis 569 erstrecken, ergeben sich folgende Summen pro gleichlange Zeitperiode. Im 3. Jh. zählt man 7 Inschriften; im 4. Jh. 82 (1. Hälfte 20; 2. Hälfte 62); im 5. Jh. 59 (1. Hälfte 34; 2. Hälfte 25); im 6. Jh. 15 (9 vor, 6 nach dem Gotenkrieg). Graphisch dargestellt, ergibt sich aus diesen Ziffern folgendes Diagramm:



### CHRONOLOGISCHES DIAGRAMM DER INSCHRIFTEN

Die wichtigste Tatsache, die man aus dem Diagramm herauslesen kann, ist folgende: Die datierbaren Inschriften gipfeln mit der Zahl von 62 in der 2. Hälfte des 4. Jh.s. Obschon es sich meistens um Grabinschriften handelt, die mit dem Märtyrerkult nicht direkt in Verbindung stehen, deuten sie doch indirekt auf diesen hin, in dem Maße, in dem die *sepultura ad sanctos*, d. h. die Bestattungen in der Nähe der Märtyrergräber, doch ein von der kirchlichen Obrigkeit geregelter Märtyrerkult ist. Deshalb darf man diesen Höhepunkt der Beisetzungen in der Nähe der Märtyrergräber mit der Tätigkeit desjenigen Papstes in Verbindung bringen, der in der gleichen Zeit

ein eifriger Förderer des römischen Märtyrerkultes gewesen ist: Papst Damasus (366–384). Tatsächlich fallen sicher 25, vielleicht 28 von den 62 genannten Inschriften unter sein Pontifikat. So glaube ich diese hohe Zahl der datierten Inschriften nicht der Anregung des Papstes Damasus zuschreiben zu müssen, aber doch als Indiz derselben Bewegung, für die er sich persönlich einsetzte, d. i. die Märtyrerverehrung, werten zu können. Nach dieser Zeit sieht man dem stetigen Abnehmen dieser Verehrung zu, bis ihr der Gotenkrieg und die Belagerung Roms durch Witiges den Gnadenstoß geben. Jedoch muß festgestellt werden, daß sie schon vorher am Absterben war, so daß die Kriegszustände nur einem Sterbenden zum Tod verholfen haben.

Das Interesse der Ferruaschen Sammlung beschränkt sich natürlich nicht auf ihren geschichtlichen Wert. Auch die Philologie und die Soziologie, die Onomastik und die Geisteswissenschaften finden in ihr reiches Material. Nur sollte dieses zuerst mit dem Computer geordnet dem Benutzer zur Verfügung gestellt werden, da die Durcharbeit der beinahe 500 Seiten viel Geduld und Zeit benötigt.

Zum Schluß sei es mir erlaubt, noch einmal auf die Einführung zurückzukommen. P. Ferrua beendet sie in schönem Latein mit von der Zukunft etwas Abstand nehmenden Worten: „Vitae enim summa brevis spem nos uetat inchoare longam“. Um den Spruch zu bekräftigen, beruft er sich in der Unterschrift auf sein hohes Alter: „aetatis annum alterum et octogesimum agens“. Ich bin der Ansicht, daß man der Güte Gottes keine Grenze setzen darf. Nur sollte der Nachfolger P. Ferruas nicht zu lange zaudern, bevor er sich entschließt, den letzten Band der ICVR, der die Inschriften des eigentlichen Priscilla-Zömeteriums enthalten wird, für den Druck bereitzustellen, wenn ihn P. Ferrua noch sehen soll.

Victor Saxer

JAN VAES: *Alcune considerazioni archeologiche sulla cristianizzazione di edifici antichi a Rome* (= Acta archeologica Lovaniensia 19). – Löwen 1980. S. 49–65, 10 Ill.

Das vorliegende Buch ist die Zusammenfassung der Doktorarbeit des Verf., die im J. 1978 der Universität Löwen vorlag. In ihm bespricht V. die architektonischen Veränderungen, die an profanen Bauten vorgenommen wurden, um sie dem christlichen Kult anzupassen. Es handelt sich um folgende Gebäude der Stadt Rom: die Basilika des Junius Bassus (S. Andrea in Catabarbara), die Curia des Senats (S. Adriano), das Pantheon (S. Maria ad Martyres), ein Lokal der Domus Aurea (S. Felicità in Termis), ein anderes, wahrscheinlich der Statio aquarum (SS. mm. Quaranta), Horrea (S. Maria in Via Lata), Privathäuser (SS. Giovanni e Paolo), eine Badeanstalt (S. Pudenziana), Gebäude der Annona und Sockel eines Altars (S. Maria in Cosmedin), Praetoria (S. Maria Antica), unbestimmte Gebäude bei S. Martino ai Monti, eine Aula des Prätorianischen Palastes (S. Croce in Gerusa-



lemme), Nebengebäude des Friedensforums (SS. Cosma e Damiano), Privatthermen (Lateran-Baptisterium), ein Haus (anonymes Oratorium im Monte delle Giustizia).

Die Umänderungen, die man an diesen Gebäuden vorgenommen hat, entsprechen den spezifischen Bedürfnissen der christlichen Gemeinde. In wenigen Fällen waren sie geringfügig, weil schon der profane Bau ähnlichen Zwecken diene. In anderen Fällen mußte man ihnen die architektonische Struktur selbst anpassen, indem man Neues baute oder Vorhandenes zerstörte. In allen Fällen richtete man sich nach folgenden Regeln: 1. Schaffung eines Raumes, der geeignet war, die ganze Gemeinde aufzunehmen; 2. Anpassung des Raumes an die liturgischen Forderungen durch Erweiterung des zentralen freien Raumes; besondere Dekoration und Abschluß mit Schranken, insofern er dem Kultus und dem Klerus reserviert war; 3. Einrichtung besonderer Räume (Reliquienkapellen, Baptisterien, Sakristeien usw.). Die ganze Untersuchung fußt auf dem *Corpus basilicarum christianarum urbis Romae* von Richard Krautheimer und ist mit der axonometrischen Rekonstruktion der hauptsächlichsten Gebäude illustriert. Nur finde ich die Bilder nicht einleuchtend. Trotzdem ist mit diesem Studium ein wichtiges Kapitel über die Christianisierung des profanen Roms vom 4. bis zum 8. Jh. geschrieben worden. Victor Saxer

FRANCESCO TOLOTTI: „*Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano. Questione ancora aperta*“, in: RM 89 (1982) 153–211.

Unter dem Namen von Zömeterial-Basilika mit Umgang wird hier das bezeichnet, was die deutschsprachigen Archäologen heutzutage eher Umgangsbasilika nennen. Es handelt sich dabei um fünf kirchliche Komplexe aus der Vorstadt Roms, die zeitlich begrenzt vorkommen und sich durch eine doppelte planimetrische Eigenart auszeichnen. Erstens bildet das mittlere Schiff einen erhöhten Raum, um den die zwei Nebenschiffe auf den vier Seiten einen einheitlichen, durchgängigen Gang bilden. Zweitens steht bei vier von den fünf Basiliken ein kaiserliches Mausoleum in der Nähe. Zeitlich fallen alle Komplexe in die konstantinische Periode vor 350. Über diese drei Punkte sind sich die Archäologen einig. Es handelt sich um folgende Monumente: 1. S. Sebastiano an der Via Appia (*basilica apostolorum*), 2. die sogenannte *basilica anonyma* an der Prenestina, 3. SS. Marcellino e Pietro an der Labicana (*basilica ad duas lauros*), 4. S. Lorenzo an der Tiburtina, 5. S. Agnese an der Nomentana. Zwei der Mausoleen sind berühmt: S. Elena bei SS. Marcellino e Pietro, S. Costanza bei S. Agnese.

Die „offene Frage“, besser gesagt „die offenen Fragen“, die sich nun Francesco Tolotti stellt, gehören zu den wichtigsten der christlichen Archäologie und Kultgeschichte und betreffen die Chronologie und die Funktion dieser Bauten. Deshalb soll diesem kurzen Studium keine zu kurze Rezension gewidmet werden.

Aus historischen, archäologischen und typologischen Gründen schlägt T. eine Datierung zwischen 313 (Edikt von Mailand) und 330 (Überführung der Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel), in der Reihenfolge vor: I. S. Sebastiano, II. Basilica anonyma, III. SS. Marcellino e Pietro, zwischen 330 und 350 (Tod des Kaisers Konstantin), IV. S. Lorenzo und V. S. Agnese. Es muß sofort bemerkt werden, daß von diesen Datierungen nur eine historisch feststeht, die von S. Agnese und S. Costanza, bei der die Dedikationsinschrift (338–350) erhalten ist. Eine zweite bleibt in der Diskussion: das Monogramm, das in S. Sebastiano gefunden worden ist, kann man nämlich als *Constantinus* oder *Constans* lesen, so daß seine Datierung in die ganze Zeitspanne von 313 bis 350 möglich bleibt. Deswegen ist der größte Teil von T's Datierungen entweder hypothetisch, wenn sie nur auf typologischen, oder relativ, wenn sie auf archäologischen Erwägungen ruhen.

So stellt sich aber noch dringender die Frage nach der Funktion der Monumente. Auch hier ist die Frage nicht einfach, denn es handelt sich nicht um eine, sondern um mehrere Funktionen.

Die erste ist die Märtyrerverehrung, deren Gräber durch die Basiliken verherrlicht werden. Jedoch bestehen auch hier Ungewißheiten und Unklarheiten. Von der *Basilica anonyma* weiß man so gut wie nichts, da nicht nur die Quellen über sie schweigen, sondern auch die Ausgrabungen ungenügend sind. Auch in S. Lorenzo, wo das Heiligtum unter dem römischen Friedhof des Agro Verano liegt, sind die Forschungen begrenzt gewesen. Bei S. Agnese, dank der Arbeit des verstorbenen Frutaz, und bei SS. Marcellino e Pietro, wo Jean Guyon am Werk ist, steht es weit besser. Im letzten Fall sind die Forschungen unternommen worden, um eine genauere Kenntnis über Märtyrer- und Totenkult zu gewinnen. Es ist deshalb das Verdienst T's, sein Augenmerk auf dasselbe Problem bei den verzwickten Zuständen von S. Sebastiano gerichtet zu haben. Er versucht nämlich zu zeigen, nicht *daß*, sondern *wie* die dortige Kirche als *Basilica apostolorum* entstanden ist. Mit welchem Ergebnis ihm der Versuch gelungen ist, bleibt auch eine offene Frage an die Archäologen und Historiker, denn man kann immer noch nicht bestimmt behaupten, ob und was für Reliquien in der Memoria des III. Jahrhunderts ruhten und infolgedessen welchen Sinn der Apostelkult dort hatte. Auf jeden Fall zielt T's Beweisführung darauf, zu zeigen, wie die dem Märtyrerkult bestimmten Einrichtungen in den Basiliken die Verehrung des oder der lokalen Märtyrer erleichtern sollten, ohne daß jedesmal dem Gläubigen freier Zugang bis zum Märtyrergrab gewährt werden mußte.

Die zweite Funktion, die den Umgangsbasiliken zugeschrieben wird, ist mit dem Totenkult zu verbinden. Deswegen werden sie auch Zömeterial-Basiliken genannt, denn sie erheben sich auf zömeterialem Gebiet. Auf die Frage des Totenkultes hat T. eine präzise Antwort zu geben gewußt. Er ist nämlich sorgfältig der Disposition der Gräber in den Basiliken (und beson-

ders in S. Sebastiano), den Einrichtungen der einzelnen Mausoleen und der Anwesenheit von Totenopfertischen (*mensae*) nachgegangen. Die Gepflogenheiten, welche die Pilger des III. Jahrhunderts in der *Triclia* zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus befolgten, wurden auch im IV. Jahrhundert an den Gräbern von gewöhnlichen Toten beobachtet. Nur hat diese Kulturtradition weniger Spuren hinterlassen, weil sie einerseits privaten Charakter hatte und andererseits vom zunehmenden Märtyrerkult überwuchert wurde.

Die dritte Funktion der Umgangsbasiliken sieht man in der Errichtung der kaiserlichen Mausoleen. Mit Recht hat T. die des Galerius in Saloniki und Konstantins im konstantinopolitanischen Apostoleion zu denen von Rom gesellt. Hier fußten allerdings diese Prestigegebäude auf alter Überlieferung. In die Reihe der konstantinischen Mausoleen hätte man zwar auch das von Centelles bei Tarragona rechnen müssen, denn es hat auch allem Anschein nach einem konstantinischen Prinzen gegolten. In diesem Punkt könnten die typologischen Überlegungen bei der Fixierung der Chronologie und der Deutung der Mausoleen am meisten mitgespielt haben. Man hat den Eindruck, daß die Distanz zwischen Basilika und Mausoleum als chronologisches Kriterium gewertet wurde, obschon dieser Gedanke nirgends ausgesprochen wurde. Nun aber gibt T. selbst zu, daß das Denkmal des Maxentius nicht auf derselben Entstehungslinie steht wie die anderen. Ist es doch heidnisch, vor dem Kirchenfrieden und wahrscheinlich mit christenfeindlichen Absichten errichtet worden. Jedoch ist es auch ein Prunkbau gewesen, der die Kaiseransprüche des Maxentius verdeutlichen sollte. Wenn dem so ist, versteht man aber kaum, warum der Sieger über Maxentius und Christenbeschützer Konstantin nicht ein ebenso prunkvolles Gegenstück in der Nähe der Basilika errichten ließ. Denn dem an die Basilika angelehnten Mausoleum 43 kann schwerlich, trotz der Ansicht T's, diese Rolle zugemessen werden. Es kommt hinzu, daß mit dem Fehlen jeglicher Nachricht über das Mausoleum bei der *Basilica anonyma* ein zweiter Ring in der Beweiskette T's fehlt. Deswegen würde ich den Grund dieser Prunkbauten anderswo suchen. Vielleicht genügte es, ihn in der wachsenden Beliebtheit der Beisetzung *ad sanctos* zu sehen, mit dem Vorbehalt, daß die Kaiserfamilie diesem Drang mit mächtigeren Mitteln als andere Christen Ausdruck geben konnte. Was diese Ansicht stützen könnte, ist die Tatsache, daß Konstantin im Apostoleion von Konstantinopel eine großartige Memoria zu Ehren der zwölf Apostel erbauen ließ, gerade um daran sein eigenes Grabmal anbauen zu können.

Wie dem auch sei, darf man T. nur beglückwünschen, auf die Frage der Umgangsbasiliken eine einheitliche Antwort vorgeschlagen zu haben. Ob ihm die Lösung der Frage gelungen ist, wird die weitere Kritik zeigen.

Victor Saxer

CECIL L. STRIKER: *The Myrelaion (Bodrum Camii) in Istanbul*. – Princeton: Univ. Press 1981. XIII, 51 Text-S., 83 Ill.-S.

Prof. Striker von der Universität von Pennsylvania (USA) gibt in diesem Buch die Ergebnisse der Forschungen bekannt, die in den Jahren 1965–66 im Stadtzentrum von Konstantinopel, in dem bei der Suleymaniye sich befindenden Bodrum Camii-Gebäude, durchgeführt wurden. Er identifiziert es mit dem Myrelaion, das Kaiser Romanus I Lekapene (920–44) als Grabmal seiner Familie mit einem anliegenden Kloster erbauen ließ. Sie ist das 1. Beispiel solch einer zum Mausoleum bestimmten byzantinischen Kirche und eine von den zwei erhaltenen aus mazedonischer Zeit. Sie bietet das vollkommenste Modell der Vier-Säulen-Kirche, deren kreuzförmiger Grundriß sich in ein Viereck einschreibt. Im Aufriß ist es eine sogenannte Doppelkirche, deren unterer Teil als Grabstätte fungiert und der obere dem eucharistischen Kult dient. Kaiser Romanus I., der nach seiner Absetzung in der Verbannung als Mönch auf der Insel Prote gelebt hatte und dort 948 starb, wurde im selben J. nach der Hauptstadt überführt und im Myrelaion beigesetzt. Im 13. Jh. durch Feuer und Erdbeben beschädigt und restauriert, wurde sie im 16. Jh. von den Türken in eine Moschee umgewandelt.

Victor Saxer

EDWIN M. YAMAUCHI: *The Archaeology of New Testament cities in Western Asia Minor*. – Grand Rapids: Baker Book House 1980. 180 S., 12 Taf. im Text.

Das Buch des Prof. E. Yamauchi stellt eine gute Einführung in das Studium der kleinasiatischen Städte dar, in denen der Apostel Paulus um die Mitte des 1. Jh.s das Evangelium predigte. Zugleich zeigt es, in welchen städtischen Kontext sich das Christentum in den ersten Jh. einfügte. Zu den 7 in der Johannesoffenbarung genannten Städten: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardis, Philadelphia und Laodicäa, kommen noch Assos (wo sich Paulus nach Mazedonien einschiffte), Miletus, Didyma, Hierapolis und Colossä. Alle, Didyma ausgenommen, sind im N. T. genannt. Karten und Stadtpläne geben eine Vorstellung von der Geographie der Paulusreisen und von der Topographie der Städte, in denen er gelebt und gepredigt hat. Aus dem J. 1974 stammende Fotos zeigen den heutigen Stand dieser Orte. Besonders reich ausgefallen ist die Beschreibung von Pergamon, Sardis mit der Marmorhalle und der Synagoge und von Ephesus mit der Marmor- und Cureten-Straße, mit dem für 24 000 Zuschauer bestimmten Theater, dem Artemision und der Basilika des hl. Johannes. So kann auch der christliche Archäologe dank dieses Büchleins besser verstehen, welchen tiefen Einschlag das Frühchristentum in diesen Städten gefunden hat.

Victor Saxer

F. GUIDOBALDI u. A. GUIGLIA GUIDOBALDI: *Pavimenti marmorei di Roma dal IV al IX secolo* (= Studi di antichità cristiana XXXVI). – Città del Vaticano: 1983. 574 S., 162 Ill. u. 4 Taf. i. T., 2 Farbt. a. T.

Das Werk von Herrn und Frau Guidobaldi über die römischen Marmorfußböden vom 4. bis 9. Jh. füllt in unserer Kenntnis der antiken Fußbodentechnik eine Lücke aus. Nachdem nämlich im 4. Jh. das Fußbodenmosaik verschwindet und bevor das Werk der Kosmaten vom 12. bis 14. Jh. erscheint, gibt es keine Gesamtdarstellung des Themas in der Zwischenzeit, was die Stadt Rom betrifft. So darf man dankend das Erscheinen dieses Werkes begrüßen.

Das hier zusammengetragene Material wird in typologischen Gruppen, je nach der Art, mit der die Fußbodenelemente zusammengefügt worden sind, in sechs Kapiteln verteilt: Kap. I, *Opus sectile* von großem Modul; Kap. II, *Opus sectile* aus viereckigen Platten oder Pflaster (*tessera*); Kap. III, Marmormosaik aus großen Würfeln; Kap. IV, *Opus sectile* mit geometrischen Motiven aus kleinen Elementen; Kap. V, Marmorboden aus großen Platten mit *Opus sectile* vermischt; Kap. VI, Schachbrettartiges *Opus sectile*.

Es ist wahrscheinlich nicht überflüssig, die technischen Ausdrücke dem Nicht-Archäologen zu erklären. Unter *Opus sectile* versteht man die Dekorationstechnik, die zugeschnittene (*sectile*), verschiedenfarbige Elemente aus hartem Material, besonders Basaltsteinplatten, nach geometrischen (Stern, Rose, Ähre, Schachbrett usw.) oder lebendigen Motiven zusammenfügt. Manchmal sind die Elemente kleine, ja ganz kleine Steinchen. Dann spricht man von *Opus vermiculatum* (mit gewundenen, wurmartigen Verzierungen) oder sogar von *Opus musivum* (das eigentliche Mosaikwerk). Auf Fußböden angewandt, ist diese verschiedenartige Ornamenttechnik besonders zerbrechlich. Jedoch wurde sie unter der einen oder anderen Form in Rom immer verwendet. So z. B. unter der mittelalterlichen Form des *Opus cosmatescum* (Kosmatenwerk).

Kehren wir nach diesem Exkurs zum Studium der Guidobaldi wieder zurück. In einem neu zu erforschenden Bereich haben sich die Autoren zuerst die Grundsätze zur typologischen Einteilung, zur technischen und stilistischen Analyse schaffen müssen. Sie haben es getan im Blick auf ähnliche Werke über andere Zeiten und Gegenden einerseits und im Blick auf die Eigenart der römischen Technik, Thematik und Stilistik andererseits.

Aus diesen Voraussetzungen und Analysen ergibt sich schließlich ein historisches Gesamtbild der vorliegenden Untersuchung. Es wird in einer chronologischen Tabelle dargestellt (Taf. IV) und in den Schluß-Seiten kommentiert (S. 486–523). In der Tabelle erblickt man zwei wichtige Zeitpunkte. Der erste ist ein Wendepunkt in der Fußbodentypologie um die Mitte des 6. Jh.s, der zweite eine Zwischenzeit technischer Verarmung von etwa einem Jahrhundert von der Mitte des 7. bis zu der des 8. Jh.s. Diese Feststellung erlaubt es, die Gesamtperiode vom 4. bis 9. Jh. in drei kleinere

chronologisch zu unterteilen: 1. Die spätantike und altchristliche, von der konstantinischen Zeit bis zum Gotenkrieg; 2. die byzantinische, vom Gotenkrieg bis zur Mitte des 8. Jh.s; 3. die karolingische, vom Ende des 8. bis zum Ende des 9. Jh.s. Diese Einteilung scheint mir auf festem Boden zu stehen.

Eines der interessantesten Ergebnisse für die erste Periode liegt m. E. in der Ergründung der sozialen und ökonomischen Bedingung eines der Stadt Rom eigenen Faktums, nämlich der systematischen, ja „industriellen“ Wiederverwendung von gebrauchtem Marmor material. Da aber der Gebrauch von neuem Material in einigen Fällen in derselben Zeit auch weiterbesteht, so ergibt sich aus diesem unterschiedlichen Verfahren ein ausgezeichnetes Kriterium zur Schätzung des sozialen Standes und ökonomischen Vermögens der Kunden des einen wie des anderen Verfahrens.

Die folgende Zeit, man möchte fast sagen die Zwischenzeit, die mit dem Gotenkrieg beginnt und mit dem Eingreifen der Franken in die Italienpolitik endet, steht kulturell sehr unter dem Druck der politischen Lage. Sie ist im großen und ganzen durch eine Abnahme der Bau- und folgedessen der Ornamentik Tätigkeit und einer langsamen Verarmung der Fußbodentechnik gekennzeichnet, bevor diese vollends verschwindet. Es ist die Zeit, in der die byzantinische Politik, besonders durch den Bilderstreit, vom Wohlwollen Rom gegenüber zur Verfremdung und schließlich zur Feindlichkeit sich verändert und so mit dem Hl. Stuhl in Konflikt kommt. Zur gleichen Zeit dringen die Langobarden von Norden nach Süden vor und bringen nicht nur Roms politische Autonomie, sondern auch deren religiöse Selbständigkeit in Gefahr.

Deswegen ist die dritte und letzte Periode auch hinsichtlich der Fußbodenornamentik als die einer Renaissance zu betrachten. Die antike Technik wird wieder aufgegriffen, ein neues Motiv kommt mit der Schachbrettdécoration zum Vorschein und die ganze Tätigkeit lebt in diesem Bereich wieder auf. Die sicher datierbaren Zeugnisse davon erstrecken sich vom Pontifikat Hadrians (772–795) bis zu dem Leos IV. (847–855).

Schließlich ist es auch möglich, trotz der zeitlichen Veränderungen, die dauernden Eigentümlichkeiten eines eigenen „römischen Stils“ festzuhalten. Es handelt sich vor allem um die Vorliebe für den Marmor als ein edles, für Fußbodendécoration geeignetes Material und parallel um das frühe und sozusagen totale Ausschließen der Mosaikfußböden. So erklärt sich folglich das Wiederverwenden von schon gebrauchten Marmor materialien, das während der ganzen Zeit vom 4. bis 9. Jh. und noch länger andauert. In Einzelfällen handelt es sich um einen vier- oder fünfmaligen Wiedergebrauch von immer kleiner werdenden verstückelten Platten, bis sie in der Kosmatenzeit nur noch die Größe von zentimetergroßen Würfeln bekommen, so daß eine weitere Zerstückelung unmöglich geworden ist. Im Vergleich mit anderen Gegenden des römischen Reiches zeichnet sich dann auch die stadtrömische Marmorbodenornamentik durch ihre stark kontra-

stierte Farbenwahl aus, wo Rot, Porphyrröt, griechisches Grün, antikes Gelb hervorleuchten. Merkwürdig ist endlich, daß diese Eigenartigkeit dank dem Kosmatenwerk bis zur Schwelle der Renaissance überdauert.

Wenn ich hinzufüge, daß das Buch mit einem Namen-, Orts- und Illustrationenregister versehen ist (S. 525–569), so glaube ich, allen seinen Verdiensten gerecht geworden zu sein.

Victor Saxer

*Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber* (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 9). – Münster/Westfalen: Aschendorff 1982. XX, 250 S., 20 Tafeln.

Die vorliegende Festschrift sollte Alfred Stuiber zu seinem 70. Geburtstag dargebracht werden. Wegen seines verfrühten Todes wurde sie zu seinem Andenken als Gedenkschrift publiziert. Sie entspricht einer Problematik, der der Verfasser von *Refrigerium interim* sein Leben lang nachgegangen ist. Sie war noch der Gegenstand seiner Abschiedsvorlesung über den Tod des hl. Augustinus, deren Text hier posthum veröffentlicht ist (S. 1–8). Die anderen Aufsätze gliedern sich um sieben Hauptachsen der Jenseitsvorstellungen, nämlich 1. in heidnische Literatur (S. 9–29), 2. christliche Geschichtsschreibung und Gesetzgebung (S. 30–54), 3. Gedichte (S. 55–85), 4. Auslegung eschatologischer Paulusstellen (S. 86–106), 5. Kommentare der Väter (S. 107–153), 6. Märtyrerkult und Hagiographie (S. 154–197), 7. spätantike Ikonographie (S. 198–250). Diesen Arbeiten ist eine Biographie und Bibliographie des Verstorbenen vorangestellt (S. VII–XX).

Wie es aus den Seitenangaben ersichtlich ist, liegt der Schwerpunkt der gesammelten Studien in den drei letztgenannten Disziplinen. Es sei mir erlaubt, auf einige Einzelheiten einzugehen, die Eschatologie und Heiligenkult in Verbindung bringen. Mit großem Interesse habe ich die Studie von W. H. C. Frend über den nordafrikanischen Märtyrerkult gelesen. Er zitiert freundlicherweise mein 1980 erschienenes Buch über „Toten-, Märtyrer- und Reliquienkult“ (S. 156, Anm. 17, S. 157 u. Anm. 28, S. 159 u. Anm. 43–45). Ein Punkt jedoch hätte es auch verdient, unterstrichen zu werden, nämlich das, was ich über den seltsamen Widerspruch zwischen der Tertulianischen Märtyrertheologie, nach welcher die Seelen der Märtyrer, gemäß der Johannesoffenbarung (6, 9), sich schon unter Gottes Altar, d. h., im Himmel geborgen finden, und dem Cyprianischen Märtyrerkult, demzufolge noch für die Märtyrer, wie für die übrigen Toten, gebetet wird, sage. Ich erkläre den Widerspruch mit der Verspätung der an überlieferten, aber schon veralteten Traditionen anhängenden Märtyrerliturgie gegenüber der sich schon im Vorsprung befindenden theologischen Reflexion über das ewige Los der für den Glauben hingerichteten Christen (siehe Saxer, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, S. 113). Von diesem Einzelpunkt abgesehen, liegt mein Buch auch sonst noch der Arbeit Frends zugrunde, wie man an den von uns beiden zitierten Texten

sieht. In einer dreifachen Hinsicht jedoch hat er meine Darstellung weitergeführt: zuerst skizziert er zeitlich den Märtyrerkult in Afrika bis zum Ende der byzantinischen Herrschaft; dazu kommt er zweitens besonders dank der Ergebnisse der archäologischen Forschung, die es ihm drittens auch erlauben, den Vergleich zwischen Literatur und Archäologie weiterzuführen.

Es wäre wünschenswert gewesen, unter den vorliegenden Studien einen Beitrag über die Stellung der Engel in den jüdischen und altchristlichen Jenseitsvorstellungen zu finden. Zwar liest man etliches hie und da im Vorübergehen über Engel- und Teufelstreit um der Verstorbenen Seelen (S. 69, Anm. 4, S. 119–128 *passim*, 142, 186–7), über Engel als Seelenführer (S. 181, 184), über den Erzengel Michael als Seelenbeschützer und -richter (S. 121–4, 126 Anm. 32, 187 Anm. 100). Eine Gesamtdarstellung wäre willkommen gewesen.

Zum Schluß sei es mir erlaubt, die Qualität des Druckes hervorzuheben. Sie gehört zu den Traditionen des Aschendorffschen Verlags. Nur muß man bedauern, daß im Text der Fußnoten die angeführten Anmerkungsnummern etliche Male von ihrem rechten Platz einige Zeilen hinuntergefallen sind: S. 86, Anm. 6, NORDEN (eine 5 im O), fraglich (16 im *h*); S. 108 steht in der Höhe der Fußnote 8 eine 62, die sich am Ende der vorherigen Fußnote befinden sollte; S. 130, Anm. 19, *oratio* (122 im *tio*); S. 197, Anm. 59 (4 in HOBEIN).

Trotz dieser winzigen „Schönheitsfehler“ bleibt dieser Band ein würdiges Andenken an den zu früh hingeschiedenen Alfred Stuiber.

Victor Saxer

*Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Rougga. III. Le trésor des monnaies d'or byzantines*, par R. GUÉRY, C. MORRISSON, H. SLIM. – Rome: Institut National d'Archéologie et d'Art de Tunis, École française de Rome 1982. 96 S., 12 Tafeln.

Im J. 1972, während der 2. Ausgrabungskampagne in Hr Rougga (*Bararus municipium*) bei El Jem (*Thysdrus*) südlich von Sousse (*Hadrumetum*) in Tunesien, wurde in einem Versteck des Forums ein Schatz von 268 byzantinischen Goldmünzen gefunden. Deren Katalog wurde von R. Guéry aufgestellt, die numismatische Untersuchung von C. Morriçon gemacht und der Fund von H. Slim historisch gewertet. Die drei Beiträge erhellen eine Episode der muselmanischen Expedition in Nordafrika in den J. 646–7. Der Schatz wurde nämlich im Zusammenhang der Belagerung des nahe gelegenen Thysdrus verscharrt. Er stammt aus der gleichen Zeit wie die Schätze von Karthago und Sidi Amor Bouhajla und bestätigt den Ruf von großem Reichtum an Gold, der die muselmanischen Soldaten von Ägypten nach dem byzantinischen Afrika gelockt hatte.

Victor Saxer



PIERRE BLET: *Histoire de la Représentation Diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle.* – Vatikanstadt 1982. XIX und 537 Seiten.

Der bedeutende Kirchenhistoriker Pierre Blet, bekannt sowohl durch seine Publikationen über die päpstlichen Nuntiaturen in Paris als auch durch die Mitherausgeberschaft der monumentalen Edition *Actes et Document du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, hat es sich hier zur Aufgabe gesetzt, in der Sammlung *Collectanea Archivi Vaticani* einen Abriß der Geschichte der päpstlichen Vertretungen seit ihren Anfängen zu geben, der leider mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts endet und daher gerade die besonders interessante und für die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls so bedeutsame Periode zwischen 1870 und 1929 nicht mehr mitumfaßt. Zwar liegen hierzu sowohl bedeutende Einzelstudien (wie z. B. von Robert A. Graham S. J.) als auch zusammenfassende Beurteilungen (wie z. B. vom Rezensenten) vor, doch können dieselben selbstverständlich eine Geschichte der päpstlichen Diplomatie der letzten fast zweihundert Jahre nicht ersetzen.

Daß sich der Vatikan von der vorliegenden Publikation aber doch einiges, insbesondere auch eine gerechtere Beurteilung der Funktion und Tätigkeit der päpstlichen Vertretungen anhand des Wirkens konkreter Vertreter, verspricht, zeigt der Umstand, daß Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli zu ihr das Vorwort verfaßt hat. Gerade in einer Zeit, in der außerhalb und innerhalb der Kirche immer wieder versucht wird, die Einrichtungen der päpstlichen Diplomatie als überholt, ja dem kirchlichen Geist geradezu widersprechend hinzustellen, empfiehlt sich der Kurie ein Werk, das nach den Worten ihres obersten Beamten und engsten Mitarbeiters des Heiligen Vaters geeignet ist, auf die Bedeutung der Nuntiaturen und ihnen gleichzuhaltenden Einrichtungen für den Dialog – den innerkirchlichen wie jenen mit der Welt – hinzuweisen.

Freilich birgt die Frage der päpstlichen Diplomatie eine Problematik in sich, die sie mit anderen kirchlichen Institutionen, ja mit der Kirche als Institution selbst, teilt, und die durch bloß historische Darstellungen nicht befriedigend ausgeleuchtet werden kann. Die geschichtlichen Fakten verlangen vielmehr nach einer ständigen und bewußten Einbindung in den ekklesiologischen Rahmen einerseits, das System des Rechts – hier insbesondere des Völkerrechts – andererseits. Auch Papst Pius VI. hat im Münchener Nuntiaturstreit 1789 zur Verteidigung des Rechts des Heiligen Stuhles, Gesandtschaften zu entsenden, letztlich fundamentaltheologisch und juristisch argumentiert, wie dies Blet selbst auf S. 434 ff. darstellt. Erst im Rahmen der damals neuentstehenden Wissenschaft des *Ius publicum ecclesiasticum* konnten und können die Fakten überzeugend interpretiert werden. Daher kommt es bei Darstellungen dieser Art auch nicht so sehr darauf an, das Individuelle, also Persönlichkeit und Werk einzelner großer päpstlicher Diplomaten, herauszuarbeiten, sondern vielmehr darauf, das Allgemeine, für

die Institution schlechthin Gültige und Charakterisierende, klar hervortreten zu lassen. Nur dann kann nämlich eine solch knappe Geschichte der päpstlichen Diplomatie überhaupt gerechtfertigt werden; andernfalls wird sie zu einem relativ belanglosen Abriss, der dem Historiker schließlich zu dünn, dem Theologen und Juristen aber zu unergiebig erscheinen muß. Ein Band über die hier nicht behandelte Periode zwischen 1815 und heute sollte jedenfalls einer völkerrechtlichen Beratung nicht entbehren.

Wer sich das eben Gesagte vor Augen hält und sich auf den von Blet aufbereiteten Stoff seinen eigenen Reim macht, wird das Werk aber mit großem Gewinn heranziehen. Kleinere Mängel, wie z. B. die Schwierigkeit mit der Schreibweise deutscher Eigennamen, wird er dann gerne übersehen, sich wohl auch der Tatsache beugen, daß gerade deutsche Städte im Französischen anders und damit fürs erste merkwürdig geschrieben werden. Für ein Sachregister, das diesem Werk wie vielen historischen Büchern überhaupt fehlt und durch einen Personenindex nicht ersetzt werden kann, würde der Rezensent auch gelegentliche Druckfehler gerne in Kauf nehmen.

Heribert Franz Köck

BURKHARD ROBERG (Bearb.): *Nuntius Ottavio Mirto Frangipani 1594 Januar–1596 August* (= Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur 2,4.). – Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh 1983. XX, 281 S.

Mit Band 2,4 der im Namen der Görres-Gesellschaft von Erwin Iserloh herausgegebenen Reihe „Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur“ wurde nun die Korrespondenz von Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1544–1612) abgeschlossen. Die ersten drei Jahre (1587–90) der neunjährigen (1587–96) Amtszeit des Neapolitaners Frangipani wurden von Stephan Eheses bearbeitet und bereits 1899 publiziert. Burkhard Roberg hat dann 70 Jahre später die Jahre 1590–93 bearbeitet. Sie sind in zwei Bänden (2,2 u. 2,3) 1969 und 1971 herausgekommen. Jetzt hat derselbe Bearbeiter die Nuntiatur abgeschlossen. Der vorliegende Band (2,4) steht ganz in der Tradition der angesehenen Quelleneditionsreihe. Die Herausgabe der letzten beiden Jahre von Frangipanis Nuntiaturkorrespondenz hebt sich aber insofern von derjenigen der vorausgehenden Jahre und anderer Nuntien ab, als die Briefe des Nuntius an die römische Kurie gar nicht mitgeteilt werden konnten, weil sie nicht aufgefunden worden sind. Bis auf zwei Ausnahmen sind die Briefe Frangipanis nach Rom weder als Originale noch im Auslaufregister des Nuntius, noch im Empfangsregister in Rom überliefert. Um über die Tätigkeit des Nuntius einigermaßen informieren zu können, blieb dem Bearbeiter nichts anderes übrig, als diejenigen Briefe, die in dem in Neapel aufbewahrten Auslaufregister der außerkurialen Korrespondenz des Nuntius enthalten sind, nämlich Frangipanis Briefe an seine Kollegen Speciano (Prag), Porzia (Süddeutschland), Garzadoro (außerordent-

licher Nuntius in Köln) sowie an den 1594 als Legat am Reichstag in Regensburg weilenden Kardinal Ludovico Madruzzo, zu edieren. Somit ist es möglich, sich über Frangipanis Aktivitäten ins Bild zu setzen. Die Weisungen der römischen Kurie an den Nuntius sind hingegen lückenlos überliefert, für das Jahr 1594 in Original-, für die übrigen Jahre in Registerüberlieferung. In den Anmerkungen sind verschiedene Passagen aus anderen Briefen Frangipanis an Kollegen, Fürsten, Bischöfe, Domkapitel und Mitarbeiter nachgewiesen und zitiert. Dies um den vorliegenden Briefwechsel zu ergänzen und inhaltlich zu verdeutlichen. (S. XVII.)

In einer kurzen Einleitung stellt B. Roberg diese Problematik vor. Frangipani residierte 1594–1596 praktisch nie in Köln, sondern bereiste seinen Nuntiaturbereich, hauptsächlich um in Visitationen der Kirchenreform zum Durchbruch zu verhelfen, so vor allem in den Erzbistümern Trier und Mainz. Im Sommer 1594 hielt er sich anlässlich des Reichstages in Regensburg auf. Wegen der Auseinandersetzungen des Fürstbischofs von Würzburg mit dem Abt von Fulda weilte er längere Zeit in Fulda und Würzburg. Mit dem wegen der Koadjutorfrage in Köln weilenden außerordentlichen Nuntius Coriolano Garzadoro stand Frangipani nicht besonders gut. Dieser wurde nach Frangipanis Ernennung zum Nuntius in Brüssel sein Nachfolger in Köln. Im Anhang sind als ergänzende Aktenstücke ein Brief Frangipanis an den Fuldaer Abt Balthasar von Dermbach, seine Fakultäten sowie bisher nicht veröffentlichte Teile aus der lateinischen Biographie des Nuntius, die vor allem seine Kölner Tätigkeit betreffen, angeführt. Den Abschluß der Edition bildet ein Personen-, Orts- und Sachregister. Die Kommentierung der Briefe anhand von Sekundärliteratur wurde auf das Notwendige beschränkt. Auf die Beigabe von weiterführender Literatur verzichtete der Bearbeiter bewußt. (Vgl. S. XVIII.) Obwohl praktisch alle Briefe des Nuntius an die Kurie fehlen, ist es B. Roberg gelungen, mit dieser Herausgabe die Nuntiatur Frangipanis in bemerkenswerter Weise abzuschließen.

Pierre Louis Surchat

PIERRE LOUIS SURCHAT: *Die Nuntiatur von Ranuccio Scotti in Luzern 1630–1639*. Studien zur päpstlichen Diplomatie und zur Nuntiaturgeschichte des 17. Jahrhunderts (= Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 36. Supplementheft). – Rom – u. a.: Herder 1979. 205 S.

Der Quellenwert von Nuntiaturberichten für die Erforschung der Frühen Neuzeit wurde in den letzten Jahren mehrfach unterstrichen; nicht nur Kirchen- oder Diplomatie-, sondern auch Regional-, Sozial- und Wirtschaftshistorikern bietet diese Quellengattung vielfältige Informationen. Gerade deshalb kann man in den letzten fünfzehn Jahren eine verstärkte Editionstätigkeit beobachten. Die meisten Herausgeber entschieden sich für die vollständige Wiedergabe der Texte, um alle Fragestellungen und Aus-

wertungsmöglichkeiten offen zu halten. Für den Zeitraum nach 1648 wird diese Methode wegen der Zunahme des Schriftverkehrs und der gleichzeitig abnehmenden Bedeutung der vermittelten Inhalte fragwürdig; diskutiert wurden daher Regesten- und Indexeditionen. Neue Wege werden zur Zeit mit der Herausgabe der Hauptinstruktionen an die Legaten, Nuntien und Gesandten während eines gesamten Pontifikats gegangen, wodurch die nationalen Grenzen herkömmlicher Nuntiatureditionen überschritten werden. Durch Hinweise auf Archivsignaturen soll zugleich auch die Nuntiaturkorrespondenz erschlossen werden, auf die die Instruktionen thematisch hin-führen.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes schlägt einen weiteren Weg ein, der jedoch problematisch ist: Die Berichte eines Nuntius und die Weisungen des Staatssekretariats werden für eine zusammenhängende Darstellung der Aktivitäten und Reaktionen der päpstlichen Diplomatie in einem bestimmten geographischen Bereich, der der Jurisdiktion des Nuntius unterstellt ist, und während eines durch die Amtsperiode des Nuntius vorgegebenen Zeitraums verwertet. Problematisch ist dieses Unternehmen deshalb, weil es schwierig ist, die einzelnen, oft kaum zusammenhängenden Informationen, deren Sinnzusammenhang sich vielfach erst durch die Aufarbeitung weiterer Quellen erschließt, zu einem geschlossenen Text zu verbinden. Ferner spiegeln die in den Berichten vermittelten Fakten und Probleme ausschließlich die subjektive Sicht des Nuntius wider; Wichtiges erscheint oft nicht, Nebensächliches wird über Gebühr ausgebreitet. Aufgrund dieser Einseitigkeit und Subjektivität der Quellen und des Verzichts auf Wertung – etwa des ideologischen Gehalts dieser Korrespondenzen – entwickelt sich die vorliegende Arbeit zu einem bloßen Quellenreferat, zum problematischen Editionsersatz. Surchat, der selber eine Edition bevorzugt hätte, die jedoch seine zeitlichen und finanziellen Möglichkeiten gesprengt hätte, ist sich dieser methodischen Schwierigkeiten voll bewußt: „Es ist besonders hervorzuheben, daß es sich bei dieser Arbeit um eine Darstellung der verschiedenen Geschehnisse aus der Sicht Scottis handelt, eine Art Geschichte der Ereignisse im Spiegel des Ranuccio Scotti“ (S. 23). In diesem vorgegebenen Rahmen ist es dem Verfasser gelungen, eine detaillierte Darstellung der Nuntiatur Scottis und seiner Tätigkeit in der Schweizer Eidgenossenschaft von 1630–1639 zu schreiben und die vielen Einzelheiten sinnvoll zu strukturieren. Seine Stärke ist die Fähigkeit, den Verflechtungen außenpolitischer, innerstaatlicher, kirchenpolitischer und religiös-kirchlicher Probleme nachzugehen.

Der erste Teil der Arbeit befaßt sich nach dem Muster der üblichen Nuntiatureditionen mit der Karriere des Nuntius Scotti (1597–1661), der ungewöhnlich lange in der Schweiz residierte und später den Hl. Stuhl in Paris vertrat (1639–1641), mit der Organisation der Nuntiatur und der Diplomatie der Berichte und Weisungen. Scotti weilte in politisch bewegten Jahren in Luzern: Der habsburgisch-französische Interessenkonflikt in Ita-

lien und Europa sowie die militärischen Erfolge Gustav Adolfs im Reich wirkten sich auf die Bündnisse und Verbindungen der Schweizer Eidgenossenschaft aus und schufen konfessionelle Spannungen vor allem in den gemischt konfessionellen Kantonen. Scotti versuchte, bei formaler Wahrung der Neutralität, die katholischen Interessen und Rechtsansprüche, die er oft kompromißlos und in unrealistischer Weise vertrat, durchzusetzen. Die Veltlinfrage, die Bündner Wirren und – damit eng verbunden – die Bemühungen um das Bistum Chur, wo 1635/36 Bischofswahlen anstanden, waren die entscheidenden Probleme der Nuntiatur. Scottis Maßnahmen in diesen Gebieten wurden durch die römische Propaganda-Kongregation gefördert. Der Nuntius konnte zwar keine Fortschritte, aber doch eine gewisse Stabilisierung der Verhältnisse erreichen. Die militärische Besetzung des Fürstbistums Basel durch die Schweden und Franzosen brachte bis 1639 die Gefahr der Säkularisierung mit sich. Scotti vermochte hier ebenso wenig einzugreifen wie im Wallis, wo der Bischof von Sitten 1634 auf seine weltliche Macht verzichten mußte. Die innerkirchliche Reform der Vorgänger Scottis hatte vor allem bei der Erneuerung der Benediktinerklöster Erfolge gezeigt. Scotti setzte diese Arbeit in enger Zusammenarbeit mit der Propaganda-Kongregation fort. Wie sein Kölner Nuntiaturkollege nahm er Aufgaben der zuständigen Bischöfe und Weihbischöfe wahr, was wie in Köln zuweilen zu Reibereien führte.

Nach einer längeren Anlaufphase ist es Scotti gelungen, mit den Problemen seiner Nuntiatur, die ihm nur geringe Entfaltungsmöglichkeiten ließen, fertig zu werden und die Grenzen seiner Einwirkungsmöglichkeiten zu erkennen. Er war sicherlich ein guter Karrierediplomat, aber daß er „ein bedeutender Nuntius des 17. Jahrhunderts“ (S. 163) gewesen sei, wird man doch – auch angesichts seines Scheiterns in Paris – bestreiten müssen.

Klaus Jaitner

KLAUS SCHATZ: *Geschichte des Bistums Limburg* (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 48). – Mainz: Verlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte 1983. XI und 494 S., Bildtafeln und sechs Karten.

Zum 150. Jahrestag der Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit den Bistümern Freiburg, Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda (1977) erschienen für breitere Kreise bestimmte Festschriften für Freiburg, Rottenburg und Limburg, die mehr über das gegenwärtige Selbstverständnis der betr. Ortskirchen als über deren Geschichte aussagen. Mit einer durch den Umfang und die Qualität voll gerechtfertigten Verspätung ist nunmehr auch eine noch von Bischof W. Kempf in Auftrag gegebene „Geschichte des Bistums Limburg“ aus der Feder des St. Georgener Kirchenhistorikers Schatz erschienen. Sie genügt nicht nur allen wissenschaftlichen Ansprüchen, sondern empfiehlt sich durch ihre souveräne Darstellung der

vielschichtigen Materie, durch die sorgfältig ausgewählten Bilddokumente und Karten auch weiteren Kreisen.

Bischof F. Kamphaus erinnert im Vorwort an die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Teilkirchen. Und im Gegensatz zu früheren Versuchen von anderer Seite ist Schatz auch wirklich der große Wurf einer Geschichte der Kirche von Limburg gelungen. Er ist nämlich weder bei einer Darstellung des zeitweise dornigen Kirche-Staat-Verhältnisses (Nassauischer Kirchenstreit, preußischer Kulturkampf, Drittes Reich) stehen geblieben, noch hat er sich wie vor ihm M. Höhler einseitig auf die Geschichte der Bistumsleitung konzentriert. Er hat vielmehr versucht, die gesamte Vielfalt des kirchlichen Lebens in den Blick zu nehmen. Dabei ist er andererseits auch nicht in sozialgeschichtliche Modernismen verfallen, sondern er hat in Ausgewogenheit zwischen Institutionen und Sozialgeschichte der Kirchenpolitik und der Seelsorge eine Gesamtschau geboten, die man als exemplarisch ansehen darf.

Das Bistum Limburg war 1827 im wesentlichen aus verschiedenen „katholischen Kleinlandschaften“ der ehemaligen Fürstbistümer Trier und Mainz sowie aus weiteren meist evangelischen Gebieten als Landesbistum für das Herzogtum Nassau und für die Freie Stadt Frankfurt gebildet worden. Limburg ist in einem Maße „Landesbistum“ gewesen, wie wohl kaum eine andere deutsche Diözese der Zeit, da hier der Versuch zur Integration der katholischen Kirche in den Staat und seine Verwaltung sowie ihre Umgestaltung zur Landeskirche ganz besonders weit ging. Erst in mühsamen Kämpfen hat sie sich noch vor der Annektierung Nassaus durch Preußen (1866) wenigstens teilweise aus dieser Umklammerung lösen können. Später nahm das Bistum an den Geschicken des preußischen bzw. deutschen Katholizismus teil.

Schatz hat dem nassauischen Kirchenkonflikt und dem Kampf um die Jugend im Dritten Reich zwei Exkurse gewidmet, die, hätte er sie in die Gesamtdarstellung eingebaut, vom Umfang her den Rahmen gesprengt hätten. Er hat sich aber in der eigentlichen Darstellung der Bistumsgeschichte gerade nicht auf die großen kirchenpolitischen Konflikte konzentriert, sondern den Weg und die Wandlung des Bistums vom ländlichen Sprengel zum Bistum des Ballungsraumes Frankfurt-Wiesbaden (1827: 140 000 Kath., davon 4 % in Frankfurt; 1982: 921 000 Kath., davon 28 % in Frankfurt) mit allen seinen Konsequenzen dargestellt. Schatz informiert z. B. über die Praxis der Pfarreibesetzungen im System der nassauischen Kirchenhoheit ebenso wie über den Aufbau der caritativ tätigen Kongregationen, die Arbeit der Pfarrjugend nach der Zerschlagung der katholischen Verbände (1938), die Integration der Heimatvertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg, den Aufbau der Katholischen Aktion und die Entwicklung der synodalen Strukturen nach dem Zweiten Vatikanum.

Schatz konnte sich für sein Werk zwar auf eine bemerkenswerte Fülle von Detailstudien stützen, doch hat er darüber hinaus auch reiches Quel-

lenmaterial aus dem Diözesanarchiv Limburg, dem Hessischen Hauptstaatsarchiv Wiesbaden, dem Vatikanischen Archiv sowie kleinere Bestände aus zahlreichen anderen Archiven neu herangezogen. Angesichts der reichen Quellenbasis wird man das Fehlen der Akten aus dem preußischen Kultusministerium, heute in Merseburg, wohl verschmerzen können. Darüber hinaus hat der Autor seiner Darstellung der Zeitgeschichte die Aussage von ca. 30 Lebenden zugrunde legen können.

Das Werk läßt nicht nur keinen Wunsch offen, sondern es setzt aufgrund seiner Ausgewogenheit für Diözesangeschichten überhaupt einen neuen Maßstab. Es wäre nur zu wünschen, wenn auch andere deutsche Diözesen eine Darstellung auf diesem Niveau finden könnten. Erwin Gatz

KARL HAUSBERGER: *Staat und Kirche nach der Säkularisation*. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (= Münchener Theologische Studien I/23). – St. Ottilien: Eos-Verlag 1983. XXIV und 371 S.

Der Untertitel dieser aus der Schule G. Schwaigers hervorgegangenen Habilitationsschrift umschreibt besser als der Haupttitel den Gegenstand dieser Untersuchung, nämlich die langjährigen Verhandlungen und die endliche Neugestaltung des bayerischen Staat-Kirche-Verhältnisses nach der Säkularisation. Vf. zieht damit zugleich die Summe einer seit Jahrzehnten am Thema interessierten Forschung, die im umfangreichen Literaturverzeichnis nachgewiesen wird und die er selbst durch die Heranziehung weiteren ungedruckten Materials, das früheren Forschern größtenteils noch nicht zugänglich war, weiterführt.

Vf. schildert die tief eingewurzelte bayerische Tradition des territorialen Kirchentums, die auf dem Hintergrund der konfessionellen Geschlossenheit des Landes und, solange sie ein Gegengewicht zur Reichskirche bildete, mit der Billigung durch die römische Kurie rechnen konnte. Diese hat auch den Säkularisierungsbestrebungen im späten 18. Jahrhundert keinen ernsthaften Widerstand entgegengesetzt. Zum Konflikt zwischen der bayerischen Regierung und dem Hl. Stuhl kam es erst in der Ära Montgelas im Rahmen der nach der Säkularisation und dem Ende der konfessionellen Geschlossenheit eingeleiteten Modernisierung des bayerischen Staates, die u. a. nach dem Vorbild des napoleonischen Konkordates und der französischen Organischen Artikel eine völlige Integration und Unterordnung der Kirche unter den Staat anstrebte. Dafür war aber die schon lange angestrebte Neuordnung der bayerischen Kirchenverhältnisse und die Errichtung von Landesbistümern erforderlich, die nicht ohne den Hl. Stuhl möglich war, während die bayerische Kirche selbst seit der Säkularisation zur völligen Ohnmacht verurteilt war. Vf. schildert eingehend die langwierigen Verhandlungen, die wiederholt unmittelbar vor ihrem Abschluß standen,

dann aber doch nicht zu Ende geführt wurden. Beide Seiten wollten und mußten letztlich einen offenen Konflikt vermeiden. So kam es schließlich zum Konkordat von 1817, das zwar durch das Religionsedikt von 1818 einseitig in wesentlichen Stücken wieder rückgängig gemacht wurde, sich nach der Tegernseer Erklärung von 1821 aber doch ein Jahrhundert lang als tragfähige Basis erweisen sollte. Die erstarkte Stellung des Hl. Stuhles ließ es nämlich 1818 zu, daß dieser sich nicht wie 1802 nach dem Erlaß der französischen Organischen Artikel dem staatlichen Diktat beugte. In den langen Verhandlungen spiegelt sich u. a. die höchst ambivalente Rolle der päpstlichen Diplomatie, die zwar vor 1802 dem bayerischen Staatskirchentum gegenüber „offen“ gewesen war, nach der Säkularisation dagegen für die bayerische Kirche einen Bewegungsraum durchzusetzen vermochte, den sie ohne römische Hilfe nie erlangt hätte.

Erwin Gatz

PETER WALTER: *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum*. Die Stellungnahme des Konzils auf dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie (Tübinger Theologische Studien 16). – Mainz: Grünewald 1980. 287 S.

Gegenstand dieser an der Gregorianä in Rom entstandenen Untersuchung ist der 3. Kanon zum III. Kapitel der dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“ des I. Vatikanischen Konzils:

„*Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: an. s.*“ (DS 3033).

Walter möchte alle theologischen Äußerungen sammeln, die nachweislich oder doch mit Wahrscheinlichkeit erschließbar einen Einfluß auf die Entstehung des zitierten Textes ausgeübt haben. Dabei geht es ihm nicht um das allgemeinere Problem der „Glaubenserfahrung“ oder „religiösen Erfahrung“, sondern „ausschließlich um die Frage der ‚Erfahrung‘ im Zusammenhang mit der Problematik der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und des Glaubens“ (13).

Dieses Vorhaben verwirklicht er in fünf Schritten, denen die fünf Kapitel der Dissertation entsprechen. Zunächst (I) fragt er nach dem Verständnis von „*experientia interna*“ am Collegium Romanum, an dem Johann Baptist Franzelin, der Verfasser eines für die Vorbereitungskommission des Konzils entscheidenden Votum, lehrte. Es folgt (II) eine Darstellung der Äußerungen Franzelins selbst, dann (III) eine „Aufarbeitung“ der Quellen, die Franzelin bei seinen Ausführungen über die „*experientia interna*“ benutzte, und eine Darstellung seiner Auseinandersetzung mit dem Tübinger Dogmatiker Johann Evangelist von Kuhn, gegen den sich die Argumentation des Franzelin-Votums hauptsächlich richtet. Im Zentrum der Dissertation steht Kapitel IV als Darstellung der Konzilsdiskussion, die Verf. nicht nur an Hand der Konzilsakten, sondern auch mittels anderweitiger Äuße-



rungen bestimmter Konzilsväter illustriert. Abschließend (V) gibt Walter einen Überblick über die Ergebnisse seiner Einzelanalysen und formuliert eine Antwort auf die vier Fragen: 1. Welcher ist der Gegenstandsbereich, der auf dem Vaticanum I mit dem Ausdruck „*experientia interna*“ umschrieben wird? – 2. Wer wird als Vertreter dieser Anschauung namhaft gemacht? Wieweit war Kuhn als „*adversarius*“ auf dem Konzil gegenwärtig? – 3. Läßt sich auch eine positive Sicht der „*experientia interna*“ innerhalb der Glaubwürdigkeitserkenntnis erheben? – 4. Welche Rolle spielt die Gnade bei der Glaubwürdigkeitserkenntnis?

Giovanni Perrone, dessen Einfluß Franzelin viel verdankt, nennt innerhalb seiner Erkenntnislehre die unmittelbare Selbstgewißheit „*experientia interna*“, lehnt aber eine ähnliche Gewißheit im Bereich des Glaubens ab. „Der Glaube, das hat Perrone in Auseinandersetzung mit Kuhn deutlich gemacht, setzt die Möglichkeit zur Überprüfung der Glaubwürdigkeit der Zeugen und noch allgemeiner die Möglichkeiten und Fähigkeiten der menschlichen Vernunft voraus. Aber er gründet nicht darin.“ (44). In den Vorlesungen von Valeriano Cardella, 1852 Inhaber des religionsphilosophischen Lehrstuhls am Collegium Romanum, findet sich nichts, „was Perrone in seiner Abhandlung über das Verhältnis von Wissen und Glaube nicht schon angesprochen hätte“ (51). Dagegen gesteht ein aller Wahrscheinlichkeit nach von Clemens Schrader verfaßtes Manuskript mit dem Titel „*De habitu, quo ratio et auctoritas scientia et fides sibi mutuo respondent*“ dem Gefühl (*sensus*) eine gewisse Erkenntnisfunktion zu, „insofern es einen Kontakt mit der Wahrheit herstellt“ (59).

Franzelin, der an dem zitierten Kanon des I. Vatikanum den größten Anteil hat, zeigt schon in einem Manuskript seiner Studienzeit die Tendenz, beim Zustandekommen des Glaubensaktes „das innere Element als Kriterium. . . gering zu bewerten, da es seines Erachtens zu Fanatismus und Leichtgläubigkeit führt“ (71). In seinen Vorlesungen am Collegium Romanum grenzt Franzelin die eigene Position gegen protestantische Vorstellungen ab und betont, daß der einzelne Gläubige sich nur durch kirchliche Vermittlung Gewißheit über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verschaffen kann. In einem 1868 erstellten Votum für die Vorbereitungskommission des I. Vatikanum wird die Vermittlung der Offenbarung allein durch innere Erfahrung (*experientia interna*) als der katholischen Lehre völlig widerstreitend ausgeschlossen. Den Begriff „*experientia interna*“ findet Franzelin bei Heinrich Denzinger (Vier Bücher über die religiöse Erkenntnis I–II [Würzburg 1856–57]), von dem (vgl. 105–117) er mehr noch als von Joseph Edmund Jörg (seit 1852 Hrsg. der Historisch-Politischen Blätter und Verfasser einer „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung“) seine Schilderungen protestantischer Ansichten bezieht. Eine Definition dessen, was er mit dem übernommenen Begriff „*experientia interna*“ meint, hat Franzelin nie gegeben, „sondern im Grunde mit verschiedenen Ausdrücken, die austauschbar zu sein scheinen (*experientia in-*

*terna*', ‚*sensus internus*'', ‚*instinctus*''), eine Haltung beschrieben, die er für besorgniserregend hält“ (101). Walter betont, daß Franzelin in seiner Auseinandersetzung mit Kuhn keinen dieser schillernden Begriffe verwendet.

In Bezug auf den Schleiermacher-Schüler August Detlev Christian Twesten „macht Franzelin deutlich, worum es ihm geht: Die Vernunftgemäßheit des Glaubens und der Glaubenszustimmung kann nicht durch eine als Erfahrung notwendigerweise unmittelbare ‚*experientia interna*' gewährleistet werden, die die äußeren Glaubwürdigkeitskriterien abwertet oder gar leugnet“ (87f). Der Traditionalismus hat nach Franzelin nur die eine Seite des protestantischen Irrtums ausgebildet, nämlich die Abwertung der äußeren Glaubwürdigkeitskriterien, nicht aber die andere Seite, d. h. die Ersetzung der äußeren Kriterien durch eine innere Erfahrung. Zur Darstellung dieses Irrtums benutzt Franzelin die gegen Franz Jacob Clemens gerichtete Schrift „Philosophie und Theologie“ des Tübingers Johann Evangelist von Kuhn. Joseph Kleutgen, der mit Franzelin sicher nicht nur literarischen, sondern auch persönlichen Kontakt pflegte, hat „auf die Verwandtschaft der Kuhnschen Glaubensbegründung mit protestantischen Entwürfen hingewiesen und dabei Twesten in den Vordergrund gestellt“ (131). Dabei möchte Kleutgen nicht als Antipode Kuhns mißverstanden werden. Im Gegenteil: Er kommt Kuhn in seinen eigenen Anschauungen sehr nahe und müht sich um eine positive Einordnung der inneren Erfahrung in den Vorgang der Glaubwürdigkeitserkenntnis. Letztlich wendet er sich nur gegen das Epitheton „unmittelbar“, wenn Kuhn behauptet, daß der Glaube „ein unmittelbarer, aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftact“ sei. Auch für Franzelin scheiden sich an diesem Punkt die Geister. „Der Glaube ist für ihn philosophisch und theologisch eine mittelbare Zustimmung, die erfolgt, weil der Mensch die Zuverlässigkeit des Zeugnisses, auf welches hin er glaubt, in einer ihm angemessenen Weise und mit Hilfe der aktuellen göttlichen Gnade geprüft hat“ (168). Verf. zeigt, „daß die theologischen Gegensätze zwischen Kuhn, dem damals führenden deutschen, und Franzelin, dem damals in Rom bedeutendsten Theologen, nicht unüberbrückbar sind. Sie beruhen zum größten Teil auf den jeweiligen vorthelogischen Anschauungen. Beide Theologen wurden letztlich vom gleichen Anliegen geleitet: sie wollten den Glauben und die menschliche Vernunft gegenüber den vielfältigen zeitgenössischen Angriffen verteidigen. Sie wurden zu Gegnern, weil sie die jeweilige Grundlage des Gegenüber nicht verstanden, vielleicht auch nicht verstehen konnten“ (261).

Mit äußerster Genauigkeit schildert Walter die drei Phasen der Entstehung des 3. Kanon zum III. Kapitel der dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“: a) vom Schema-Entwurf Franzelins zur Konzilsvorlage; b) die Debatte der Konzilsvorlage (Schema II); c) von der Ausarbeitung einer neuen Konzilsvorlage (Schema III) über eine „reformierte Konzilsvorlage“ (Schema IV) zum endgültigen Text. Aus den Reden der meisten Konzilsväter

entnimmt Walter, daß ihnen der Irrtum, auf den Franzelin es abgesehen hatte, nicht faßbar war. Die Kuhnsche Auffassung von der Glaubwürdigkeitserkenntnis war den Konzilsvätern als Anlaß der Verurteilung einer Glaubensbegründung bloß aus innerer Erfahrung nicht bekannt. Auch die zeitgenössischen Kommentare zu „*Dei Filius*“ haben hier keinen Zusammenhang gesehen. Das Konzil lehnt mit dem zitierten Kanon „den Ausschluß der Möglichkeit rationaler Glaubwürdigkeitsvergewisserung mittels äußerer Kriterien und die Behauptung der Notwendigkeit eines inneren unmittelbaren Weges der Glaubensbegründung ab. Letzteren beschreibt es mit den Ausdrücken ‚*interna cuiusque experientia*‘ und ‚*inspiratio privata*‘, wobei mit dem ersteren eher die unmittelbare innere Wahrnehmung der Wahrheit der Offenbarung, mit dem letzteren eher die unmittelbare Mitteilung der Offenbarungswahrheit gemeint ist.“ (255).

Das Konzil richtet sich nicht nur gegen protestantische Theologen, sondern auch gegen katholische Positionen, die der protestantischen Innerlichkeit (Pietismus) nahestehen. Aber Franzelin und Kleutgen haben jede Präzisierung in dieser Richtung unterlassen. Das I. Vatikanum verurteilt nicht die „*experientia interna*“ als solche, sondern nur eine wie immer geartete Einseitigkeit. „Eine positive Stellungnahme zur Rolle der Erfahrung, wie sie bei den Konzilsteilnehmern Martin, Gasser, Dechamps und Kleutgen zu finden ist, ja wie sie selbst bei Franzelin nicht unbedingt ausgeschlossen werden muß, ist dem endgültigen Text von ‚*Dei Filius*‘ nicht zu entnehmen. Doch spricht sich das Konzil nicht nur nicht dagegen aus, sondern erwähnt ausdrücklich die Gnadenhilfen des Heiligen Geistes, die als Erleuchtung und Inspiration (im Unterschied zur abgelehnten Privatinspiration!) charakterisiert werden.“ (263). Gegen H. J. Pottmeyer stellt Walter fest, daß die die Glaubwürdigkeit untersuchende „natürliche“ Vernunft bei keinem der zur Sprache gekommenen katholischen Theologen mit der „*natura pura*“ gleichzusetzen ist. „Es handelt sich vielmehr um die von Gott angerufene und bei ihrer Tätigkeit gnadenhaft unterstützte Vernunft.“ (265).

Walter selbst beschreibt eine doppelte Frucht seiner Arbeit. Historisch ist es interessant, „daß sich das kirchliche Lehramt nicht erst im Verlauf der Auseinandersetzung um den Modernismus über die Problematik der Erfahrung geäußert hat, sondern bereits vierzig Jahre vorher“ (267). Und dadurch daß die Elemente aufgezeigt wurden, „ohne deren Berücksichtigung der theologische Rekurs auf Erfahrung in der Gefahr steht, den Boden des katholischen Glaubens zu verlassen“ (271), wird auch die gegenwärtige Diskussion an wichtige Konstitutiva des Glaubens erinnert: an den Öffentlichkeitscharakter, die Mittelbarkeit und Kirchlichkeit des Glaubens.

Walters Dissertation ist nach Ansicht des Rez. neben der Arbeit W. Kaspers über die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule der bisher wichtigste Beitrag zur Erforschung der römischen Theologie des 19. Jhs. Die in sechs verschiedenen Archiven vom Verf. entdeckten Manuskripte und die außerordentliche Fülle des in den Fußnoten verarbeiteten

Materials sind eine Fundgrube für alle, die sich mit der Theologiegeschichte des 19. Jhs. befassen. Methodische Sauberkeit, exakte Analyse und Klarheit der Sprache zeichnen Walters Arbeit aus.

Vielleicht wäre eine einleitende Bemerkung über den umstrittenen Begriff „Römische Schule“ hilfreich gewesen. Verf. verwendet den von H. Schauf kreierten Begriff nur ein einziges Mal (73) und dokumentiert damit offenbar seine Bedenken gegen eine bedenkenlose Verwendung (vgl. *K. H. Neufeld*, „Römische Schule“. Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung, in: *Gregorianum* 63 [1982] 677–697).

Walter zeigt in vielen Punkten die Konvergenz der Positionen von Franzelin und Kuhn und spricht zugleich von unterschiedlichen „Grundlagen“. Er deutet an, daß diese Grundlagen „vortheologischer“, genauerhin erkenntnistheoretischer Art sind. Leider erfährt der Leser darüber nichts Näheres. Im Schlußwort der Arbeit heißt es: „... sowohl der Protestantismus als auch die Theologie der Katholischen Tübinger Schule ist von dem neuzeitlichen Lebensgefühl geprägt, das durch die Wendung zum Subjekt, zum Lebendigen und Innerlichen, gekennzeichnet ist. . . . Die Theologen des Römischen Kollegs . . . haben diese Bewegung gespürt und gesehen, daß sich innerhalb der Theologie eine neue Orientierung ankündigt, deren Ausgangspunkt nicht mehr die Objektivität von Offenbarung und kirchlich vermitteltem Glauben bildet, sondern die Subjektivität der eigenen Lebens- und Welterfahrung des Menschen. Sie haben versucht gegen den Strom zu schwimmen. . . Sie vermochten ihn nicht aufzuhalten, aber sie haben Orientierungsmarken gesetzt, die auch für die heutige Diskussion Gültigkeit besitzen.“ (268). – Könnte man nicht auch umgekehrt argumentieren? Wäre nicht eine Rezeption der Kuhnschen Position ein größerer Schutz gegen den Modernismus gewesen als deren unterschwellige Abweisung? Hat sich nicht im nachhinein Kuhns Darstellung als die philosophisch durchdachtere und daher auch theologisch überlegene Position erwiesen?

Walter beschließt seine bemerkenswerte Studie mit dem Satz: „... unsere Aufgabe ist noch nicht abgeschlossen.“ Es bleibt zu hoffen, daß der Verf. damit seine weitere wissenschaftliche Arbeit ankündigt.

Karl-Heinz Menke

JÜRGEN ARETZ – RUDOLF MORSEY – ANTON RAUSCHER (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. 5. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. – Mainz: Grünewald 1982. 302 S.

In der Tendenz des allgemein wiedererwachten Interesses an biographischer Forschung hat die 1973 von R. Morsey begonnene Sammlung „Zeitgeschichte in Lebensbildern“ einen bemerkwerten Erfolg erlebt, so daß nunmehr der 5. Bd. mit 18 Lebensbildern erscheinen konnte. Nach dem Vorwort ist die Reihe „herausragenden Persönlichkeiten“ des deutschen Katholizismus aus dem 19. und 20. Jahrhundert gewidmet, näherhin „Ver-

tretern des politischen, sozialkaritativen und wissenschaftlichen Bereiches, Kirchenführern und Ordensleuten, Repräsentanten des Verbandskatholizismus und aktiven Gegnern des nationalsozialistischen Regimes“.

Unter den bisher dargestellten Persönlichkeiten findet man zehn Bischöfe, aber nur acht Frauen, darunter vier Ordensfrauen. Insgesamt stehen Vertreter des politischen und des Verbandskatholizismus stark im Vordergrund. Dies dürfte in der Quellenlage und in der Nähe der Herausgeber zur Kommission für Zeitgeschichte begründet sein. Der Leser begegnet hier alten Bekannten, die durchaus eine neue Darstellung verdienen, aber auch Persönlichkeiten, die bisher im Schatten standen, obwohl sie als exemplarisch und hervorragend gelten dürfen. Die Fortsetzung der Reihe ist unbedingt zu wünschen. Rez. würde es allerdings begrüßen, wenn es den Herausgebern gelänge, künftig stärker die Grenzen des verbandlich organisierten Katholizismus zu überschreiten und durch die Einbeziehung bisher peripher behandelte Bereiche wie der Kultur das Gesamtbild des Katholizismus noch stärker in den Blick zu bekommen.

Erwin Gatz

## EINGEGANGENE BÜCHER

G. J. Bellinger, *Bibliographie des Catechismus Romanus, Ex Decreto Concilii, Tridentini ad Parochos, 1566–1978* (= Bibliotheca Bibliographica Aureliana, LXXXVII) (Baden-Baden: V. Koerner 1983) 442 S., Ill.

*Benedictus de Nursia*. Regula Benedicti: de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato [fol 1<sup>r</sup> 86<sup>v</sup> (85<sup>v</sup>) = pp. 1-172; saec. IX] quam simillime expressa / addita descriptione et paginis et versibus congruente (P. Germain Martin OSB et P. Ambrogio Amelli OSB, Montiscasini MCM) necnon praefatione paleographica Bernhard Bischoff auctore. Edita a P. Benedikt Probst OSB (St. Ottilien: EOS-Verlag 1983) XX, 348 S., 172 Taf. (Faks.)

Civiltà del Manoscritto a Gaeta. Exultet e Corali dal X al XVII secolo (Gaeta: Poliografia – Gaeta 1982) XV, 102 S., Ill.

Die Datierung der Evangelien. Hrsg. v. R. Wegner. Symposion des Instituts für wissenschaftliche Grundlagenforschung vom 20.–23. Mai 1982 in Paderborn. Tonbandnachschrift (Paderborn: Deutsches Institut für Bildung und Wissen 1983) 344 S.

R. Henke, *Studium zum Romanushymnus des Prudentius*. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe XV: Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. 27) (Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang 1983) 185 S.

G. H. R. Horsley, *New documents illustrating early Christianity. A review of the Greek inscriptions and papyri published in 1976* (Macquarie: Macquarie University, The Ancient History Documentary Research Centre 1981) [8], 155 S.

Th. F. O'Meara O. P., *Theology of Ministry* (New York/Ramsey: Paulist Press 1983) VI, 210, [1] S.

F. van der Meer, *Die Ursprünge christlicher Kunst* (Freiburg–Basel–Wien: Herder 1982) 223 S., Ill.

A. Negev, *Tempel, Kirchen und Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabatäer*. (Stuttgart: Calwer Verlag 1983) 258 S., Ill.

P. Rodríguez – P. Lanzetti, *El catecismo romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del concilio de Trento (1566)* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1982) 498 S.

J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup> s. – fin du IX<sup>e</sup> s.)* (Bruxelles: Palais des Académies 1983) Vol. I: Texte, Vol. II: Bibliographie, notes, index et cartes.

S. Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (= *Studia patristica mediolanensia*, 13) (Milano: Vita e Pensiero 1982) XXVIII, 500 S.

J. Streit, *Albertus Magnus. Am Wendekreis des abendländischen Denkens* (Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1982) 62 S.

Th. Tack, *Wenn Augustinus heute lebte* (= *Augustinus Heute* 3) (Würzburg: Augustinus-Verlag 1982) 31 S.

J. D. Thomas, *The epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt. Part 2: The Roman epistrategos* (= *Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe: Papyrologica Coloniensia*, Vol. VI) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1982) 247 S.

J. Wicks, *Cajetan und die Anfänge der Reformation* (= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Heft 43) (Münster: Aschendorff 1983) 136 S., Titelb.

R. Winling, *La théologie contemporaine (1945–1980)* (Paris: Centurion 1983) 477 S.

B. Wulf, *Thomas von Aquin. Doctor Angelicus* (Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1982) 101 S., Ill.

A. W. Ziegler, *Ein Werk des Friedens. Erinnerungen an die Militärseelsorge 1939–1945 in einem Gefangenenlager* (München: Wewel-Verlag 1979) 284 S., Ill.

# Perspektiven frühchristlicher Kunst für die Geschichte der Kirche

Von WOLFGANG WISCHMEYER

## I

Im Jahre 1634 veröffentlichte der Oratorianer Giovanni Severani unter dem Datum 1632 ein bis heute wichtiges Standardwerk zur frühchristlichen Kunst, die *Roma Sotterranea* des 5 Jahre zuvor verstorbenen Antonio Bosio<sup>1</sup>. Der Untertitel und das Vorwort des Herausgebers zeigen deutlich, worin man damals den Zusammenhang zwischen der altkirchlichen monumentalen Überlieferung und der Geschichte der alten Kirche sah und was für eine Funktion die Perspektive, die man aus dieser Zusammenschau gewann, für das Bild der alten Kirche und für das Selbstverständnis von führenden Geistern der römischen Reform gewinnt.

In drei Punkten läßt sich die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Werkes zusammenfassen:

1. Ziel der Beschäftigung mit der *Roma Christiana* ist nicht mehr der Pilgerführer, das *Mirabilienhandbuch*, sondern es geht um Material, um entscheidende Vorarbeiten für Geschichtsschreibung. Entsprechend ist dann auch dieses Material von Cesare Baronio in den *Annales Ecclesiastici*, der die Folgezeit normativ bestimmenden Darstellung, aufgenommen worden<sup>2</sup>, die stark auf die in Rom in den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts neu einsetzende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem kirchlichen Altertum zurückgreift. Diese begann mit dem 1568 verstorbenen spanischen Augustinereremiten Onofrio Panvinio und konzentrierte sich dann um Filippo Neri (gestorben 1595) und sein Oratorium. Hier wuchs und realisierte sich der Gedanke, Geschichte der Kirche zu schreiben, in einer Ausführung, die nicht nur dem historiographischen Standard der Zeit entsprach, sondern diese für die Zukunft prägen sollte. Dazu gehörte auch die Einbeziehung der monumentalen Überlieferung als Zeugen für Sitten, Frömmigkeit und Glaubenssätze.

Damit ist 2. zugleich eine wichtige Akzentverschiebung markiert. Vornehmstes Interesse dieser Geschichtsschreibung des Rom der katholischen Reform ist im Unterschied zum Renaissance-Rom nicht mehr das Altertum, nämlich die vorchristliche Antike in ihrer griechisch-römischen Kulturprägung, das ideale Rom der Heiden, sondern es geht um die eigene, nämlich die christliche Vergangenheit<sup>3</sup>. Die eigenen Anfänge der römischen Kirche rücken in den Mittelpunkt des Interesses.

Damit ist 3. aber nicht nur gegeben, daß man kritisch geworden ist gegenüber einer vorbehaltlosen Bewunderung des klassischen Altertums, indem man den Gegensatz zum Christentum nun erneut betont – und nicht umsonst spielen die Märtyrer und die Märtyrerfrömmigkeit wieder eine große Rolle. Sondern mehr noch: Diese Neubesinnung auf die eigene christliche Vergangenheit und die zentrale Position, die diese nun für das Denken und Selbstverständnis einnimmt, sind nicht zuletzt auch in ihrer apologetischen Funktion gegenüber den neuen Formen der reformatorischen Christentümer nördlich der Alpen zu sehen. Jenen gegenüber galt es ja ganz konkrete christliche Traditionen zu verteidigen, die nicht nur mit Formen der Liturgie und Frömmigkeit zusammenhängen, sondern auch mit den schönen Künsten, soweit diese wiederum zum kirchlichen Bereich in Beziehung standen. Das Kunstdenkmal wurde zum theologischen Argument für die christliche Authentizität der Bräuche und Lehre der römischen Kirche. Interessant dabei ist, daß man damit nicht etwa einen Argumentationszusammenhang schuf, sondern sich einließ auf das Argumentationsgefüge des *consensus antiquitatis*, wie er in der vorgängigen dissidenten Historiographie nördlich der Alpen in Wittenberg und Magdeburg ausgebildet und akzeptiert war<sup>4</sup>. Innerhalb der nunmehr zerrissenen Christenheit gab es das von den verschiedenen Seiten akzeptierte gemeinsame Kriterium des christlichen Altertums, zu dem die römische Seite in den Monumenten ein zusätzliches Bestätigungsargument fand. Zeugnisse der Vergangenheit bestätigten und rechtfertigten dogmatische Aussagen der Gegenwart.

An dieser Stelle kann nun nicht weiter die Geschichte des Faches und seine besondere Bedeutung im kontroverstheologischen Zusammenhang interessieren. Hier ist nur die logische Position des Bestätigungsargumentes zu hinterfragen. Denn wie läßt es sich vermeiden, daß das künstlerische Zeugnis der Vergangenheit nicht nur theologische Positionen der Gegenwart bestätigt, erklärt und rechtfertigt, sondern bei einem solchen Denken vielmehr auch die Vergangenheit durch die Brille der Gegenwart gesehen wird und von der Gegenwart her ihre Klärung und Erklärung findet? Es setzt sich nämlich, wenn man sich einmal auf diesen Argumentationszusammenhang einläßt, nur allzuleicht ein *circulus vitiosus* in Bewegung, der ebenso leicht die Überreste der Vergangenheit durch die Gegenwart und ihre Meinungen wie die Meinungen der Gegenwart durch die Überreste der Vergangenheit erklärt, d. h. darin die einzige Verständnismöglichkeit sieht<sup>5</sup>. Es erübrigt sich, im einzelnen aufzuzählen oder gar mit Namensnennung haftbar zu machen, was das Eingehen eines so verstandenen Zusammenhanges zwischen der Christlichen Archäologie und der Kirchengeschichte alles vergessen macht: den Wandel in der Geschichte der Mentalitäten und der ihnen entsprechenden Sitten, den Wandel von theologischem Denken und theologischen Aussagen, die Veränderung der sozialhistorischen Gemeindefstrukturen. Die bis etwa ins erste Viertel dieses Jahrhunderts geltende Konzentration auf dogmen- und liturgiegeschichtliche Inter-



pretationen hat hier bei aller kompilatorischen Leistung doch manches übersehen und vereinfacht, was sich dann in Frühdatierung und dogmatischer Interpretation niedergeschlagen hat.

In dieser Situation bedeutete es gewissermaßen ein Auseinanderdriften des Faches, als seine Objekte dann zunehmend auch Gegenstand der altertums- und kunstwissenschaftlichen Forschung wurden. Wegen der sich immer stärker differenzierenden Forschungsmethoden, nicht zuletzt auch wegen sich verschieden entwickelnder „Sprachmoden“ fielen immer stärker nicht das Fach, das ja durch seine Gegenstände konstituiert wird, wohl aber die Fachvertreter bis zum gegenseitigen Nichtmehrverstehenkönnen auseinander, und dieser Dissens entwickelte sich zusätzlich als Streit der Fakultäten, getragen teils von einem anachronistischen Emanzipationsbedürfnis, teils von einem seltsamen Vergessen der eigenen Geschichtlichkeit und von festgefühten Bildern, wie es gewesen sein muß<sup>6</sup>.

Wenn also der klassische Ansatz der katholischen Reform, die Denkmäler des christlichen Altertums zur Bestätigung kirchen- bzw. dogmengeschichtlicher Aussagen heranzuziehen, überholt ist und andererseits die rein archäologisch interessierte Bearbeitung der Denkmäler von sich aus keine Brücke zur kirchengeschichtlichen Dimension der Kunst der Alten Kirche schlägt, dann ist neu zu fragen, worin die Bedeutung der altchristlichen Denkmäler für die Geschichte der Alten Kirche liegt. Zu dieser Frage sollen im folgenden einige Erwägungen angestellt werden. Dabei wird der Ausgangspunkt nicht allein von den Denkmälern, sondern auch von dem Wesen der Alten Kirche und den Grundaufgaben der Geschichte der Alten Kirche her gewählt. Die Geschichte der Alten Kirche gerade protestantischerseits hat unserer Frage bisher methodisch wie sachlich zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, so daß hier wichtige Impulse von der Christlichen Archäologie ausgehen können.

## II

So sehr theologische Denksysteme zur Geschichte der Kirche gehören, ist die Geschichte der Kirche in der Verschiedenheit der lokalen Christentümer<sup>7</sup>, in diesem Fall innerhalb und außerhalb des Römischen Reiches und der entsprechenden Nachfolgestaaten bis etwa zum Anfang des 7. Jahrhunderts, nicht identisch mit der philologisch-historischen oder systematischen Erfassung der Väterüberlieferung. Sicher spielt diese Tradition bei jeder heutigen Konstruktion einer *philosophia christiana* eine bedeutende Rolle, ja muß sie unbedingt spielen. Aber die *philosophia christiana* ist lediglich Teil einer Kirchengeschichte. Kirchengeschichte ist nicht identisch mit Theologiegeschichte, und es kann sich nicht darum handeln, daß dann dazu die Christliche Archäologie bloßes Anschauungsmaterial liefert. Was also dann? Die Chance liegt darin, daß sich ähnlich wie im Fach der Christli-

chen Archäologie selbst auch im Fach Kirchengeschichte eine steigende Differenzierung der Methoden und damit verbunden eine zunehmende Schwerpunktbildung von unterschiedlichen Forschungsrichtungen und -gegenständen beobachten läßt.

Was heißt das für die Alte Kirchengeschichte? Zu den klassischen Disziplinen der Patristik und Dogmengeschichte und in geringerem Maße – für die protestantischen Fakultäten muß dies leider gesagt werden – der kirchlichen Rechtsgeschichte und der Liturgiegeschichte treten zunehmend – und das ist das eigentlich Neue – mit gleichem Gewicht Forschungsrichtungen, die gar nicht ohne die Monumente auskommen. Die Fragestellungen, die diesen Forschungsrichtungen zugrunde liegen, lassen sich folgendermaßen skizzieren:

Wer wurde Christ in den ersten 6 Jahrhunderten? (Wobei natürlich die Sachlage im 2. Jahrhundert anders ist als im 6. Jahrhundert, verschieden jeweils wieder auf dem Land und in der Stadt.) Weiter: Wo finden wir Christen? (Wo, d. h. sowohl im geographischen und topographischen Bereich als auch in welchen Schichten der lokalen Gesellschaft.) Weiter: Wie macht sich dann im gesellschaftlichen Bereich Christliches bemerkbar, und woraus besteht je die individuelle Synthese der Traditionen aus der Bibel und der soziokulturellen Umwelt? Schließlich: Wie stellt sich diese Synthese jeweils in den verschiedenen Ausdrucksformen, die sie in unseren Quellen gefunden hat, verschieden dar?

Kirchen und Paläste, Taufhäuser und Thermen, Villen und Wohnkarnen, Klöster und Festungen, Grabepigramme und Liturgien, Mausoleen und Armengräber, theologische Traktate und Gesetzbücher, magische Amulette und Purpurhandschriften – aus unzähligen Mosaiksteinen setzt sich das Bild der Prinzipatszeit, der Spätantike und der Alten Kirche zusammen und bietet eine Fülle von Frageansätzen, die alle auch dem Theologen primär oder sekundär zugänglich sind. Hier sind die Denkmäler nicht mehr Beleg- oder Anschauungsmaterial, sondern stellen selbst ihre Fragen an den wissenschaftlichen Betrachter.

### III

Die neuen Perspektiven für die Kirchengeschichte, die diese Fragestellungen aufwerfen, und der Gewinn, den sie der Theologie bringen, soll in einem Doppeldurchgang dargestellt werden, erst gegliedert nach Forschungsrichtungen, dann nach Jahrhunderten gemäß den ihnen eigentümlichen Schwerpunkten. Dabei wird der Forschung zur Alten Kirchengeschichte durchaus Neues abverlangt werden, denn bisher gilt, was Wolfgang Bienert in der jüngsten Bestandsaufnahme des Faches festgestellt hat: „Das Schwergewicht der altkirchlichen Untersuchungen liegt eindeutig bei der Erforschung der patristischen Literatur und Theologie.“<sup>8</sup> Wenn Bienert

auch selbst dieser Tendenz nicht ganz unkritisch gegenübersteht, ja prononciert darauf abhebt, „daß die Kirchenväter oft nicht nur geistvolle Theologen, sondern auch Bischöfe und Kirchenpolitiker waren (. . .), Menschen von Fleisch und Blut, geprägt von den unterschiedlichen Lebensverhältnissen, die für das Verständnis ihrer Theologie nicht ohne Bedeutung sind“<sup>9</sup>, so fällt doch umso stärker die traditionelle stark systematische Gliederung auf, die er seinem Beitrag gibt in der Übersicht über den gegenwärtigen Stand der theologischen Wissenschaften und die „Aufgaben, die sich für die Generation des ausgehenden 20. Jahrhunderts ergeben“, so der Herausgeber Strecker<sup>10</sup>. Die Einbeziehung der im folgenden skizzierten Fragestellungen wird zeigen, daß die Geschichte der Alten Kirche sachgemäß nicht bei den traditionellen Themen des Faches stehenbleiben darf.

Den inhärenten systematisierenden Zug kann man schon sehr deutlich bei der zuerst hier zu nennenden Forschungsrichtung beobachten, der Missionsgeschichte<sup>11</sup>. Wichtiger als eine kartographische und soziographische Erfassung unter jeweils chronologischer Differenzierung scheint vielen Gelehrten der Streit über das *Programm* einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte<sup>12</sup> und mögliche Korrekturen einer solchen These, etwa durch eine „Wirkungsgeschichte des Christentums“<sup>13</sup>. Kritische Anfrage dazu: Kommt hier nicht die von Harnack stets so betonte „Kärnerarbeit“ zu kurz?<sup>14</sup> Hier heißt das: Kann man eine *Missionsgeschichte* der Alten Kirche schreiben unter Absehen von der archäologischen Überlieferung? Die Monumente zeigen gerade hier eine erste grundlegende Perspektive. Bestätigend wie kritisch ergänzend stehen sie neben der literarischen Überlieferung. Fließen etwa für Britannia die literarischen Quellen sehr dünn, so kann doch E. Kirsten feststellen: „Die Intensität der Christianisierung des Zivilgebiets zeigen Kleinfunde mit christl. Aufschriften oder Symbolen.“<sup>15</sup> Wir gewinnen mittels archäologischer Zeugnisse also Gebiete, die wir stärker, als es bisher möglich schien im Zusammenhang der Ausbreitungsgeschichte des Christentums zu betrachten haben. Am anderen Rand des Römischen Reiches und jenseits seiner Grenzen, größtenteils auch jenseits der zeitlichen Grenze der frühchristlichen Kunst, waren etwa die Grabinschriften eine ebenso wichtige Quelle für die Kirchengeschichte Nubiens, für „ihre Gründung durch Byzanz, die Beeinflussung durch die koptische Kirche und das Weiterleben der eingebürgerten nubischen Elemente“, so H. Junker schon 1925<sup>16</sup>, und dieses Bild gewann dann wieder erst Profil durch die große Fülle erneuter archäologischer Zeugnisse, die in der internationalen Nubienkampagne von 1960–1980 im Zusammenhang des Assuan-Hochdamms zutage trat<sup>17</sup>.

Dabei besitzen archäologische Funde nicht nur die Funktion, neue Gebiete missionsgeschichtlich zu erschließen, sondern zeigen auch, daß die Detailarbeit vermag, akzeptierte Strukturen der christlichen Missionsgeschichte in Frage zu stellen. Diese Korrektur betrifft die kirchengeschichtliche These von der „allgemeinen Beschränkung der christlichen Mission auf

die städtisch besiedelten Gebiete<sup>18</sup>. Es kann sehr wohl gesagt werden, daß die Kirche, was ihre höheren Organisationsformen angeht, die städtischen Einheiten als Basis der verflechtenden Organisation benutzt. Stadt und Land besitzen in der Kirche deshalb erst einmal einen grundsätzlich unterschiedlichen Stellenwert, was die Geschichte der Organisation und was die Geschichte der Mission angeht. Wir können auf dem Land relativ früh Christen nachweisen, aber erst relativ spät Organisationsformen<sup>19</sup>.

Dies Bild, das die literarischen Quellen uns geben und in denen in der Tat ein gänzlich stadtorientiertes Christentum dominiert, wird aber in einigen geographischen Bereichen entscheidend durch die epigraphische Überlieferung korrigiert. Im Osten, in Kleinasien vor allem, in Syrien und in Ägypten und wohl auch in Nordafrika dokumentiert sie ein frühes Christentum auf dem Lande.

Für Kleinasien finden die Nachrichten der *Vita Gregorii Thaumaturgi*<sup>20</sup> für das städtearme Pontus eine Ergänzung in Inschriften des 3. Jahrhunderts aus phrygischen Landbezirken<sup>21</sup>. Hier hat sich in der Beckenlandschaft am Oberlauf des Porsuk Cayi eine Gruppe von Inschriften der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und des beginnenden 4. Jahrhunderts erhalten, die das christliche Bekenntnis der Verstorbenen und Dedikanten mit Kreuzdarstellungen und der Formel „Christianoi Christianois“ deutlich aussprechen. Gegenüber der älteren Forschung, die diesen für sie unverständlichen Freimut des Bekenntnisses nicht anders zu deuten gewußt hat als einen Ausdruck von montanistischem Radikalismus, hat nun Elsa Gibson die Grabdenkmäler und ihre Dekoration zur Interpretation der Inschriften herangezogen. Dann passen Pferde und Ochsen, die ländlichen und häuslichen Geräte, die kosmetischen Instrumente der Frauen, kurz der naive Stolz, mit dem man dies alles und sein eigenes Bild zeigt, recht wenig zu dem, was wir über kleinasiatische Montanisten wissen. Vielmehr gilt: Die christlichen Grabinschriften der Altintac-Ebene fügen sich mit ihrem ikonographischen und epigraphischen Gut ohne Schwierigkeiten in den zeitgenössischen Rahmen der phrygischen Inschriften ein. Ja, sie sind geradezu vorzügliche Beispiele für die „von beiden Seiten (christlich und nichtchristlich) tolerante Situation“<sup>22</sup> in diesen ländlichen Gebieten im 3. Jahrhundert. Die Christen auf dem Lande leben im Normalfall in Harmonie mit ihren nichtchristlichen Nachbarn, „sie teilen ihre griechisch-römische Kultur, ihre Gefühle, Sprache und Kunst . . ., wie ihre Nachbarn freuen sich diese Christen ihres Reichtums und ihrer Kultur. Es ist so ganz natürlich, daß sie sich auch ihrer neuen Religion freuen.“<sup>23</sup>

Das Beispiel dieser sog. montanistischen Inschriften muß hier zugleich als Warnung vor der „Unklugheit . . ., wenn man Formulierungen der Grabinschriften abwägt, um darin theologische Abweichungen zu entdecken“, dienen – so zuletzt Ch. Pietri<sup>24</sup>, ähnliche ältere Warnungen von A. Ferrua<sup>25</sup> aufnehmend. Zumeist ist das, was für eine dogmatische Variante angesehen wird, regionales Formular.

## IV

Der im Zusammenhang der Missionsgeschichte angeschnittene *sozialgeschichtliche Ansatz* birgt aber in sich noch eine Reihe von möglichen weiteren Perspektiven. So etwa die Frage: Welchem sozialgeschichtlichen Milieu lassen sich bestimmte Genera nicht nur ikonographischer Themen, sondern von Denkmälergattungen zuordnen<sup>26</sup>. Es scheint so, daß nicht nur bestimmte stilgeschichtliche Höhenlagen, die in den Kunstwissenschaften herkömmlicherweise mit nicht unbestrittenen sozialen Kategorien wie Hof- oder Palastkunst charakterisiert worden sind<sup>27</sup>, eine sozialgeschichtliche Bedeutung besitzen, sondern auch die einzelnen Denkmälergattungen<sup>28</sup>. Kann man sich etwa damit zufriedengeben und sich auf den Zufall der Überlieferung zurückziehen, wenn man der allgemein akzeptierten Feststellung beipflichtet, eine antike Kunst mit teilweise christlich-biblischer Thematik lasse sich im 3. Jahrhundert zuerst in der Grabeskunst, vor allem den römischen Katakomben und den Sarkophagen, nachweisen? Es kann nun nicht darum gehen, diese Datierung prinzipiell in Frage zu stellen, sondern es geht um etwas anderes:

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts sind auf einmal christliche Kreise für die Sarkophag-Werkstätten ein so interessantes Publikum, daß es sich lohnt, biblische, alt- und neutestamentliche Themen ins Werkstattprogramm aufzunehmen.

Unter der traditionellen Käuferschicht von Sarkophagen findet sich also ein nicht mehr zu vernachlässigender Anteil von Christen<sup>29</sup>, obwohl es sich bei ihnen um ein illegitimes Kollegium mit vornehmlich religiösen Funktionen handelt. Mehr als ein halbes Jahrhundert vor der offiziellen Duldung des Christentums ist hier einerseits ein Zweig des nichtchristlichen Kunstbetriebes damit beschäftigt, Wünsche christlicher Käufer zu erfüllen. Andererseits legten in dieser Zeit ebenso wie später Christen darauf Wert, mit ihren Sarkophagen gattungsspezifische Aussagen sozialer Präntentionen zu machen, die dem herkömmlichen Sarkophag-Besitzer-Ideal aus den Oberschichten entsprachen. Vielleicht kommt das am deutlichsten zum Ausdruck, wenn Hoffnungsbilder zusammen mit den Elementen der Privatapotheose beim Bild und der Inschrift erscheinen. Trotz ihrer Herkunft erhalten sie sich in dem zunehmend christianisierten Kontext<sup>30</sup>.

Die sozialgeschichtliche Dimension des anderen Genus mit noch älterer christlich thematischer Bildkunst, der römischen Katakomben, muß in diesem Zusammenhang wenigstens kurz charakterisiert werden: des Callixt geniale Idee für einen im großen Stil systematisch unterirdisch angelegten Unterschichten-Friedhof als soziale Institution der römischen Kirche, die, wiederum missionsgeschichtlich höchst bedeutsam, die Krise ausnutzte, in die die nichtchristlichen Funeralkollegien der Unterschichten durch den Wandel der Bestattungssitten von der Verbrennung zur Körperbestattung geraten waren. Ließ sich ein Columbarium mit dem Vermögen einer sol-

chen Korporation leicht einrichten und unterhalten, so erforderte der neue Brauch erheblich höhere Aufwendungen, und das bei fortschreitendem Währungsverfall. Wenn die römische Kirche auf diesem Gebiet investierte, so war das nicht nur Ausdruck ihrer finanziellen Möglichkeiten um 200<sup>31</sup>, sondern auch Ausdruck ihrer Überzeugung, sich ein neues großes Anhängerpotential unter den in älterer Zeit selbstverständlichen Anhängern der Funeralkollegien erschließen zu können.

Auch deren Mentalität, zumal der Stellenwert, den sie der Gemeinschaft und der von der Gemeinschaft garantierten Bestattung gaben, führt wieder auf die *Frömmigkeitsgeschichte*, die somit neben *Missionsgeschichte* und *Sozialgeschichte* als 3. große Perspektive neben die klassischen Disziplinen der alten Kirchengeschichte tritt.

## V

Wie die beiden anderen Themen ist naturgemäß auch das Thema der *Frömmigkeitsgeschichte* als Fragestellung nicht neu. Wohl aber ermöglicht die konsequente Einbeziehung der altchristlichen Denkmäler einen vertieften Umgang mit dem Thema. Dabei ist zu beachten, daß die altchristliche „Frömmigkeit“ als Kategorie durchaus einer Bestimmung bedarf. Ebensovienig wie sich altkirchliche Frömmigkeit als verdünnter Reflex von Kirchenvätertheologien oder von bestimmten Liturgieformen, deren zeitliche und örtliche Vielfalt und Divergenz wir doch wohl meist zu wenig beachten, erklären läßt, ebensowenig ist jene Frömmigkeit als Ausfluß eines altkirchlichen Dogmas zu betrachten. Ein Beispiel ist das der stillenden Maria, als Thema seit den neutestamentlichen apokryphen Romanen, die ins 3. Jahrhundert zurückgehen, bekannt, „in der frühchristlichen Dichtung überschwinglich besungen“<sup>32</sup>, der dogmatisch-theologischen Reflektion des Monophysitismus nicht nur fernstehend, sondern für sie widersinnig, und doch zum Themenkreis der koptischen Kunst gehörig. Das Beispiel hilft, den Einfluß konfessioneller Dogmatik auf Themen der Kunst zu relativieren und die Bedeutung einer eigenständigen Frömmigkeit nicht ganz durch sie bestimmt sein zu lassen. Insofern geht es zusammen mit der Warnung vor dogmatischen bzw. haeresiologischen Überinterpretationen von Inschriftenformularen.

Dies gilt umsomehr, als heute von kompetenter Seite gewarnt wird, trotz einer Fülle von Manifestationen des Religiösen in der Antike sei doch wenig bekannt, was antike Frömmigkeit gewesen sei<sup>33</sup>.

Diese Warnung zumal will bedacht sein angesichts der großen Differenzen zwischen gemeinchristlichen dogmatischen Anschauungen etwa im Bereich der Lehre von der Auferstehung der Toten und den in der frühchristlichen Bildwelt und den Grabinschriften stark vertretenen Anschauungen, die die „Unsterblichkeit ausdrücken: Die nach dem Tode beginnende

Gemeinsamkeit mit Gott, Christus, den Heiligen, Märtyrern, Engeln verbürgt sie.“<sup>34</sup> „Die Seele des Gerechten hofft auf eine unmittelbare Himmelfahrt.“<sup>35</sup>

Abbildungen solcher Hoffnung des erhofften Heils, das biblisch akzentuiert und garantiert ist, lassen sich auch in der Grabeskunst finden, zumal in den am weitesten verbreiteten Darstellungen der frühchristlichen Kunst, im Jonaszyklus. Mit dem vom Seeungeheuer verschlungenen und ausgespienen Helden der Jonasgeschichte, der endlich, wie Dionysos unter der Weinlaube, unter seiner Kürbislaube zur paradiesischen Ruhe kommt, kann sich der Verstorbene identifizieren. In diesen Zusammenhang kann er auch sehr viel von nicht anders mythologisch besetztem Bildgut als verständliche neutrale religiöse Aussage, die seine christliche Aussage verstärkt, aufnehmen und so nicht mythologisch besetztes neutrales Bildgut neben das Bild mit dem biblischen Heroen stellen.

Die Ikonographie und Ikonologie der altchristlichen Kunst hat an diesem Punkt die folgende Bedeutung für die Frömmigkeitsgeschichte: Sie liefert Aussagen zum Verständnis von Tod und Jenseits, die in einer deutlichen Distanz zu den Aussagen der Kirchenschriftsteller über denselben Themenzusammenhang stehen. Dabei ist allerdings eine doppelte Relativierung der Aussagen der frühchristlichen Monumente zu beachten, nämlich sowohl ihre gruppenspezifische Begrenzung, als auch der Umstand, daß hier Äußerungen von Frömmigkeit im Medium einer durch künstlerische und handwerkliche Tradition geprägten Bildersprache begegnen.

Diese Einschränkung beachtet, ergibt sich doch als eigentliche Aussage die Identifikation mit dem Schicksal des biblischen Helden, aufgefaßt und dargestellt als direktes und präsenten Gerettetsein in eine ewige „*pax terra marique*“, entsprechend den religiösen, sozialen und kulturellen Idealen der Zeit.

Schwerer noch wiegt, daß das Denken der Väter in zwei Hauptpunkten grundsätzlich von den Bildern abweicht: Die Kirchenschriftsteller sind nicht am Heroen, sondern am Bußprediger Jonas interessiert, und sie vertreten die Lehre von der zukünftigen Auferstehung und einem Endgericht. So differenziert die Eschatologie der Kirchenschriftsteller im einzelnen ist, in der grundsätzlichen Andersartigkeit heben sie sich geschlossen von den Bildern ab. Die Bilder sind also nicht verdoppelnde Wiederholung, bloße Abspiegelung theologischer Lehre und kirchlicher Predigt, sondern in einem eigenen ebenso intensiven wie originellen Akkulturationsstand von Antike und Christentum selbständige Zeugnisse christlich-antiker Frömmigkeit<sup>36</sup>.

Dabei hat gerade die ikonographische Forschung ergeben, daß die kultur- und kunstbejahende Frömmigkeit der alten Christenheit in einem erstaunlichen Grade der ihr vorgegebenen Frömmigkeit nichtchristlicher Prägung und deren monumentalen Äußerungen verpflichtet ist, und dies vor allem in dem zentralen Bereich der Konfrontation mit Tod und Jenseits.

Ähnlich wie die missionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Forschungsrichtung sucht also auch die Frömmigkeitsgeschichte, die die von der Christlichen Archäologie bearbeiteten Denkmäler in ihre Untersuchungen einbezieht, sich von einem Bild der Alten Kirche zu lösen, das überwiegend auf den Aussagen der Kirchenväter beruht. Neben die nicht hoch genug zu veranschlagende Bedeutung der theologischen Lehre und kirchlichen Predigt und der durch die kirchliche Sozialorganisation geleisteten Wohltätigkeit tritt damit als Kontrapunkt die vom christlichen Laien getragene Leistung einer römisch-christlichen Kultur in all ihren lokalen, sozialen und zeitlichen Nuancen. All das zusammen ergibt erst jene Synthese, die den Gegenstand der Kirchengeschichte darstellt und die, obwohl im künstlerischen ebensowenig wie im sozialen Handeln auf Veränderung angelegt, im Zusammenhang des Endes der antiken Geschichte erstaunliche Kräfte der Mobilität wie der Kontinuität aus sich heraus gesetzt hat. Ebenso wie die christliche Wohltätigkeit bei einer grundsätzlich akzeptierten und bestätigten sozialen Ordnung als Korrektiv diente und Wandel in Gang gebracht und die Kirche neuen sozialen Situationen adaptionsfähig gemacht hat<sup>37</sup>, hat auch die Kunst mit christlicher Thematik Kontinuitäten gesichert, Renaissance hervorgerufen und die Möglichkeit zu Innovationen gegeben.

## VI

Diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Innovation soll nun an einigen Punkten nachgegangen werden. Die Denkmäler der frühchristlichen Kunst sind hier Dokumente der christlichen Kultur der Zeit. Die erste in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Innovation dürfte die in der frühesten christlichen Grabeskunst vorliegende christliche „Kontamination“ des „paganen Seligkeitsbildes“ mit „Themen aus christlicher Tradition“ sein. Dabei sind die „Szenen aus christlicher Thementradition neutralisiert, d. h. sie sind eingesetzt in ein vorgegebenes ikonographisches Schema, ohne dieses wesentlich zu verändern“, so in der Terminologie von E. Mühlenberg<sup>38</sup>. Damit ist nicht nur für die Christliche Archäologie, sondern auch für die Kirchengeschichte anhand der ältesten Zeugnisse die Frage nach dem Ursprung der christlichen Kunst neu gestellt. Ist die christliche Thementradition wirklich hier in der Grabeskunst zu Hause, ist sie zuerst „neutralisiert“ anzutreffen, oder bedeutet Neutralisation, daß sie primär in anderen Zusammenhängen zu suchen ist, wie ja auch der hier zu beobachtende aufgenommene jüdische Bildschatz von Daniel, Abrahams Opfer und Noah vorher und gleichzeitig in einem nichtsepulkralen jüdischen Kontext zu beobachten ist?

Aber auch bei der aus Kleinasien stammenden christlichen Statuettengruppe im Cleveland-Museum mit dem vierszenigen Jonaszyklus ist offen, ob es sich um eine Mausoleumsausstattung, einen Brunnenschmuck oder die Dekoration eines Grabgartens handelt<sup>39</sup>.



In welchen Kreisen der christlichen Gemeinde kam es zur Ausbildung, und welche wurden zu Trägern einer christlichen Bildkunst? Was war das Kontinuum, das das Christusbild und das christliche Bild aus sich heraus setzte? Und wie kommt es, daß dieses Phänomen der Innovation als Kontinuum dann in den kommenden Jahrhunderten nicht zur Ruhe kam? Steht dahinter nur ein Wechsel der ikonographischen Mode oder etwas, das man als Offenheit des christlichen Bildes beschreiben muß, eine ihm immanente Tendenz, sich selbst nicht zu genügen und zu den Vorteilen des Eindrucks und des Ausdrucks auch die Eindeutigkeit des Logos zu gewinnen? Galt es doch nicht mehr, Formen menschlicher Ergriffenheit von göttlicher Transzendenz wie in der antiken Kunst darzustellen, sondern in Eindeutigkeit die letztgültige unanschauliche Ganzheit abzubilden, die den ganzen Menschen und die ganze Welt umfaßt, und das in dem ihrem Wesen nach uneindeutigen Gewand der bildenden Kunst.

Wie ließ sich diese Aufgabe bewältigen, oder genauer: in welchen politischen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen wurde auf welche Darstellungs- und Ausdrucksmittel zurückgegriffen? Wenn es wirklich so ist, daß die christliche Kunst von Christusszenen ausgeht, in welchem Zusammenhang stellte man sich dann zuerst der Aufgabe, die Bedeutung der eigenen Erfahrung des Christuseignisses in der kirchlichen Gemeinschaft und damit zugleich die gegenwärtige Macht des Christus ins Bild zu bringen? Allgemeiner gefragt: Wo und wie ging man daran, diese komplementäre Aussage in die Gestalt und das Programm der vielfältig das Leben begleitenden und rahmenden kaiserzeitlichen Kunst aufzunehmen?

Diese Frage soll exemplarisch an dem ältesten Denkmal der monumentalen christlichen Überlieferung behandelt werden: der Aberkiosinschrift aus Hierapolis in Phrygia Salutaris aus dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts, einem Grabcippus mit einem Epigramm von 22 hexametrischen Versen, die erhaltene Cippusseite von einem Kranz geschmückt<sup>40</sup>. Dieses lokaltypische Grabdenkmal, dessen Bildschmuck längst den agonistischen Bereich verlassen hat und zu einer allgemeinen Grabchiffre geworden ist, stellt auch das älteste Beispiel eines christlichen städtischen Grabdenkmals dar, älter als alle übrigen Beispiele einer von Christen nachweisbar genutzten oder verwendeten Grabeskunst. Es steht dabei auch absolut am Anfang der erhaltenen Denkmäler der frühchristlichen Kunst<sup>41</sup>. Denn die Aberkiosinschrift ist älter als die in der Rekonstruktion unsichere Aedicula an der Roten Mauer auf dem vatikanischen Hügel in Rom, die erst Anfang des 3. Jahrhunderts „zu einer monumentaleren Fassung des *locus religiosus* der Christen“<sup>42</sup> (s. E. Dinkler) in der Stadt Rom führte.

Aberkios bringt durch die Adaption des lokaltypischen Grabdenkmals das zur Evidenz, was E. A. Judge<sup>43</sup> als die für die Geschichte der frühchristlichen Gemeinden so wichtige Rolle der Patrone einer „scholastischen Gemeinschaft“ beschrieben hat. Dies findet seine Bestätigung in der Rezeption des Grabepigramms auf dem Denkmal. Denkmal und Epigramm sind ja

nicht nur archäologische bzw. literargeschichtliche Belegstücke, sondern auch Dokumente sozialen Verhaltens und sozialer Präentionen angesichts des Todes. Und hier werden von Aberkios die in der Umwelt üblichen Formen aufgenommen.

Ein Christ akzeptiert damit grundsätzlich eine allgemeingesellschaftliche Mentalität und fügt sich in die von dieser ausgebildeten Formen ein. Dazu gehört auch das Grabepigramm, typische Ausdrucksform einer lokalen Bürgerschicht. Sie wird so zum Ausgangspunkt von christlicher Dichtung im nichtkultischen Zusammenhang, für die hier in der Aberkiosinschrift ein Beispiel vor Clemens Alexandrinus vorliegt. Dabei ist unsere Inschrift in einem erstaunlichen Maße den Topoi und Phrasen der vorgegebenen Grabesepigrammatik verpflichtet, ja manches Mysteriöse in ihr erklärt sich geradezu daraus, daß hier möglichst weitgehend in der konventionellen Sprache eines herkömmlichen Grabepigramms versucht wird, das Leben des Christen Aberkios zu beschreiben. Dabei folgt die eklektische Lebensbeschreibung auch darin der Tradition, daß sie bestimmt ist von der „*laudatio funebris*“.

So sehr diese Beobachtung den Versuch einer biographischen Konkretion für möglichst viele Einzelzüge von vornherein einschränkt, so bieten doch mindestens zwei im Epigramm angeschlagene Einzelthemen weiterführende Aspekte, nämlich das Verhältnis des Aberkios zu seiner Heimatstadt und seine Reisen.

Mit dem weitverbreiteten Lob der Vaterstadt beginnt die Inschrift. Sie bietet damit ein typisches Zeugnis des konventionellen Bürgerstolzes griechischer Städte, das zwar keine Aussage zur historischen Realität von Blüte oder Dekadenz östlich-hellenistischer Städte im Römerreich erlaubt, aber doch wiederum in der Präention einen Beitrag zur Mentalität ihrer Bewohner darstellt.

Hier ist denn auch höchst aufschlußreich, daß die Grabmultendrohung die Rechtssicherung des Grabes sowohl der Polis als auch der römischen Provinzialverwaltung überträgt. Polis und Imperium sollen interessiert werden an der Sicherung eines Grundrechtes, des ohnehin gesetzlich geregelten Schutzes vor Grabfrevel.

Der Christ Aberkios integriert sich dieser sozialen Ordnung nicht nur, er bestätigt sie auch sehr eindrücklich mit der Höhe der Grabmultendrohung, 3 000 Aurei (= 300 000 Sesterzen), die zu den höchsten bekannten Grabmulten gehören. Hier lediglich von einer konventionellen Integration in eine politisch-soziale Ordnung, wie sie durch die Themen des Epigramms nahegelegt ist, reden zu wollen, nivelliert den Sachverhalt. Der apologetische Appell an den Kaiser findet hier seine Parallele, doch muß der Unterschied beachtet werden. Aberkios ist nicht der christliche, universalistische Philosoph, der an den Staat appelliert, sondern der Bürger einer hellenistischen Polis, die in das Imperium integriert ist, dessen Rechtsordnung bejaht wird und auf die man sich ebenso verläßt wie auf die rechtswahrende Funktion der Polis.

Diese Verbundenheit des Bürgers mit seiner Polis verbirgt sich möglicherweise noch hinter einem weiteren Thema der Inschrift, den Reisen des Aberkios. Er reist ja nicht nur aus einer christlichen konfessionskundlichen Kuriosität, so sehr er im Epigramm die ökumenische Weite seiner christlichen Begegnungen rühmt. Wenn man die Reisen des Aberkios vor der Frage sieht, welche Privatpersonen im 2. Jahrhundert nach diesen Zielen, nach Rom und in den Osten, reisen, so legen sich zwei – nicht unbedingt einander ausschließende – Möglichkeiten nahe: der Kaufmann und der Gesandte seiner Heimatstadt an den Kaiser. Die Hauptstadt und der Grenzbereich zum Partherreich waren die natürlichen Ziele einer städtischen Gesandtschaft in spätantoinischer Zeit. Auch Nisibis, die seit 162 wieder römische, doch stets umkämpfte Metropolis der Mesopotamia muß nicht allein unter kommerziellen Gesichtspunkten als wichtige Station des Persienhandels aufgefaßt werden, vielmehr handelt es sich um einen Ort, der in seiner Grenzlage stets wache Aufmerksamkeit des Kaisers erfordert.

Ist einmal das Reisen des Aberkios als *legatio* erkannt, so erstaunt auch nicht mehr der Versuch einer magistratischen Stilisierung, die Aberkios seinen Reisen gibt. Daß er hier unter seinen Darstellungsmitteln Topoi des Beamtenreisens benützt, ist wieder typischer Ausdruck sozialer Präention, die in der bildlichen oder dichterischen Darstellung gerne Formen einer höheren sozialen Stufe wählt. Als Teilnehmer an „*legationes*“ der Stadt Hierapolis wird Aberkios aber auch für uns sozial näher stratifizierbar. Zu den drei „*legati*“ der Stadt, auf die die einzelne Gesandtschaft beschränkt war, wurden wohl einflußreiche Mitglieder der βουλή gewählt, unter die Aberkios zu zählen wir demnach Grund zur Vermutung haben.

Mit Aberkios besitzen wir demnach ein Beispiel eines Christen aus der Führungsschicht griechischer Städte Kleinasiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts.

An dies Denkmal lassen sich keine quantifizierenden Beobachtungen anschließen.<sup>44</sup> Es sei aber darauf verwiesen, daß der Grad der Akkulturation von Christentum und Antike, wie er hier in der selbstverständlichen Benutzung von kulturellen Standards wie Grabdenkmal und Epigramm zum Ausdruck kommt, die zudem Träger von politischer Mentalität und Sozialprestige sind und auch von Aberkios in der traditionellen Funktion des Selbstruhmes benutzt werden, nicht nur der positive Hintergrund für den „*πρεσβεῖα*“-Gedanken der Apologeten ist, sondern auch den Kontrasthintergrund darstellt, von dem sich etwa die diese Akkulturation bekämpfende montanistische Bewegung nun plastisch abhebt. Aberkios freilich suchte in das traditionelle Güter- und Wertesystem christliche Akzente einzubringen: in der sakramentalen Teilhabe an der durch die Eucharistie „wunderwirkenden Geisteskraft Christi“<sup>45</sup>, in der neuen, auch sozialen Größe der ökumenischen Kirche und in der durch diese gegebenen Verbindung zum universalen Machtbereich Christi.

## VII

Nach diesen Beispielen für Perspektiven, die die christlichen Denkmäler der Frühzeit der Kirchengeschichte eröffnen, müssen für die Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert einige Stichworte genügen. Zu nennen sind für die sog. reichskatholische Zeit der Einfluß der imperialen Ikonographie auf die christlich religiösen Darstellungen, ebenso aber auch der reziproke Vorgang. Um bei der bildenden Kunst zu bleiben, so ist dann in der justinianisch-frühbyzantinischen Zeit ebenso bemerkenswert das Ungenügen daran, das neue Anstrengungen um den „Blick in himmlische Realitäten“<sup>46</sup> brachte, um die eigentlich unanschauliche transzendente Ganzheit bildnerisch zu gestatten. Das führte zum Visionsbild und zur Ikone. Andere Fragen, die die Denkmäler der Kirchengeschichte aufgeben, lauten: Auf welchem Wege erobert das Christentum die Städte? Wie zieht der große christliche Versammlungsraum vom Rande der Stadt langsam ins Zentrum und verleiht dem Stadtbild auf die Dauer dominierende Akzente? Wie kommt es zum Bogen von dem antiken Ktistes-Gedanken zur λιθομανία der Bischöfe? Die bischöfliche Bautätigkeit setzt selbst in der Provinz früh ein, wofür etwa der Konfessor-Bischof M. Julius Eugenius aus Laodicea Combusta ein gutes Beispiel ist, der bei seinem Tod um 340 seine große Stiftung rühmt: „Ich habe die ganze Kirche von den Fundamenten auf wieder errichtet mitsamt ihrem ganzen Schmuck, d. h. Schiffen und Atrium, Wandgemälden und Mosaiken, Brunnen und Porticus und mit aller Bauplastik.“<sup>47</sup>

Damit ist aber auch die Frage zu verbinden, wie und seit wann Zeichen christlicher Religiosität das Quartier und das Wohnhaus schmücken und welche Funktionen sie hier besitzen. Peter Brown<sup>48</sup> dürfte wohl nicht unrecht haben, wenn er die Kirche, und d. h. das kirchliche Handeln in Wohltätigkeit und im beweihräucherten Mosaikenglanz der Kirchengebäude, als ein Zeichen von εὐφροσύνη interpretiert, als Möglichkeit eines Locus amoenus im steigenden Chaos und in der steigenden Bedrängnis spätantiker Alltagswelt, als Möglichkeit eines Einbruchs von φιλανθρωπία paradiesischer Transzendenz in ein immer menschenunfreundlicher werdendes Leben, das aber immer noch stark von den Idealen der mediterranen Antike bestimmt ist.

## VIII

Hier ergibt sich abschließend eine übergreifende Perspektive. Die anfänglich kritisch beschriebene Beschränkung auf die literarische Überlieferung der Alten Kirche wird zugunsten eines realistischeren Bildes von der Wirklichkeit der Alten Kirche eingeschränkt und daneben das Verhältnis von Kirche und Theologie zu Kultur und Kunst reflektiert und mit An-

schauung gefüllt. Dem Theologen begegnet die ungeheure Vielfalt der Christen und ihrer Kirchen in ihrer vollen historischen und geographischen Breite. Natürlich ist er hier mit einer schier unerschöpflichen Fülle des Details konfrontiert, hat den Seltsamkeiten ihrer Spuren nachzugehen und staunend vieles zur Kenntnis zu nehmen, was er für Absonderlichkeiten hält, auf seinem Wege für die Theologie zu lernen, Kirche in ihrer Geschichte und in ihrer Geschichtlichkeit ernst zu nehmen.

Die Welt der Alten Kirche wird sich dann darstellen wie das Getümmel an dem von F. van der Meer beschriebenen Ostermorgen: Aberkios auf seinem Wagen, Cyprian vor dem Proconsul, eine arme römische Christenfamilie, die zur Jahresgedächtnis-Feier in die Katakomben eilt, große Gelage um ein verehrtes Grab in Nordafrika, ein Kaiser und Bischöfe im Palast zum paradiesischen Mahl gelagert, ein Wüstenaraber, der zum Styliten Simeon wallfahrtet, Konfessionskrieg in Alexandrien – und so weiter. Neben solchen und in manchen dieser so vielfältigen Erscheinungen all der Fülle der Kirchengeschichte ereignet sich aber auch, um mit Gerhard Ebeling zu sprechen, „das Aufscheinen von Wahrheit mit einer Leuchtkraft über Jahrhunderte hinweg“.<sup>49</sup>

Solch Aufscheinen von Wahrheit, solch theologiegeschichtlicher Moment war die Aufnahme des Bildes zur Verkündigung von Christentum, wobei es sich nicht um eine gänzlich neue Bildwelt handelt, sondern um Bilder, die in einer ganz bestimmten Bildtradition stehen, die ihren Ursprung in der hellenistisch-römischen Antike besitzt. Ein solcher Moment war auch die Rezeption eines Großraumes für den christlichen Gottesdienst (bei dem neben den antiken die jüdischen Traditionen stärker zu Buche schlugen, bedingt durch die starke Übernahme gottesdienstlicher Traditionen aus der frühen Synagoge). Wir vermögen diese Momente nicht mit einzelnen kreativen Akten in Verbindung zu bringen, sondern finden vielfältige und sich wandelnde Lösungen.

Genährt aber von dieser Vielfältigkeit der frühchristlichen Kunst übersteigt die Kirchengeschichte den Rahmen der Geschichte von Kirchen und Kirche und bringt den Menschen und Erkenntnis von ihm in die Theologie ein. Darin liegt vielleicht die weiteste und wichtigste Perspektive der frühchristlichen Kunst für die Geschichte der Kirche.

Von dorthier rechtfertigt sich dann eine letzte Art des theologischen Ernstnehmens, die Freude an der geschichtlichen Erscheinung und Vielfalt, der Fülle der Einzelformen, Einzelgestalten und einzelnen Kunstäußerungen, die ernstgenommen werden. Ihnen gilt die Liebe des Kirchenhistorikers, der seine Verantwortung darin sieht, sie in die Theologie einzubringen. Horizonterweiterung und dialogische Öffnung zu den Zeugen der Vergangenheit in der christlich-archäologischen Überlieferung führen über die Erfahrung der fremden Vergangenheit weiter zu den innerhalb der Theologie genuin kirchenhistorischen Aufgaben, für die gerade die Beschäftigung mit der Alten Kirche ja einen traditionellen – fast möchte man

sagen: normativen – Stellenwert besitzt, „Erfahrung seiner eigenen geschichtlichen Bedingtheit und Beschränktheit“ und „Bewußtwerdung der eigenen theologischen Verantwortung“.<sup>50</sup>

Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Katholischen Akademie Freiburg, 17. 4. 1983  
Herrn Prof. B. Kötting danke ich für freundliche Hinweise.

<sup>1</sup> Vgl. *W. Wischmeyer*, in: ZKG 89 (1978) 136–149.

<sup>2</sup> *H. Jedin*, Cesare Baronio (Münster 1978).

<sup>3</sup> Vgl. *H. Jedin*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg 1966) 143 ff.

<sup>4</sup> Der *consensus* der Väter wird erst 1648 in der anticallixtinischen Polemik eines Johann Georg Dorsche als *c. quinquesaecularis* benannt, vgl. *Holtzmann*, in: ADB 5 (1877) 363; *J. Wallmann*, in: TRE (1981) 554; *G. Sauter*, in: TRE 8 (1981) 185 f.

<sup>5</sup> Ähnliche Vorbehalte wie gegen die „Bestätigungsargumentation“ möchte ich gegen das verwandte Konzept einer Identitätsfindung erheben, wie es bei *K. Schatz*, in: ThPh 55 (1980) 481–513, vertreten wird.

<sup>6</sup> Eine Situation, die eindrucksvoll *F. W. Deichmann*, Einführung in die Christliche Archäologie (Darmstadt 1983) bes. 1–45, spiegelt, nicht ohne zugleich auch Zeuge ihrer selbst zu sein.

<sup>7</sup> Der radikal historischen Betrachtung verschiebt sich das Konzept einer Christentums-geschichte zur Geschichte der lokalen Christentümer. Sie leitet damit die strenge Scheidung zwischen Deskription historischer Einzelphänomene und theologischer Wertung der Geschichte der Kirche ein.

<sup>8</sup> *W. Bienert*, in: *G. Strecker* (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert (Tübingen 1983) 177.

<sup>9</sup> Ebd. 179 f.

<sup>10</sup> Ebd. V.

<sup>11</sup> Dem Konzept fühlen sich besonders verpflichtet *H. Frohnes/H. W. Gensichen/G. Kretschmar* (Hgg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I–II 1 (1974. 1978).

<sup>12</sup> Vgl. *W.-D. Hauschild*, in: ZKG 86 (1975) 367–381.

<sup>13</sup> *K. Schäferdiek*, Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (Anm. 11) II 1, 7 f.

<sup>14</sup> *A. v. Harnack*, 22. 12. 1929 an D. Bonhoeffer, in: *E. Bethge* (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Gesammelte Schriften 3 (München 1960) 20.

<sup>15</sup> *E. Kirsten*, in: RAC 2 (1954) 604, vgl. *Ch. Thomas*, Britain and Ireland in Early Christian Times (London 1971) und den Sammelband *M. W. Barley/R. P. C. Hanson* (Hgg.), Christianity in Britain (1968).

<sup>16</sup> *H. Junker*, in: ZÄS 60 (1925) 111–148.

<sup>17</sup> Ein kurzgefaßter Überblick: The Unesco Courier 33, Feb.-March 1980; daneben sind die seit 1970 erschienenen Kongreßberichte der Society for Nubian Studies und die von P. van Moorsel betreute Bibliographie zu Nubien in der Zeitschrift „Orientalia“ zu vergleichen.

<sup>18</sup> *Kirsten* (Anm. 15).

<sup>19</sup> Sozialgeschichtlich gesehen erscheint der symbiotische Zusammenhang von Stadt und Land in hellenistisch-römischer Zeit mit „deutlichen Obertönen von Parasitismus“, wie es für fortgeschrittenere Agrargesellschaften typisch ist, vgl. *G. Lenski*, Macht und Privileg (Frankfurt 1977) 278. Für die älteste Zeit vgl. zum „städtischen Christentum“: *W. A. Meeks*, The first urban Christians. The social world of the apostle Paul (1983).

<sup>20</sup> Vgl. *Greg. Nyss.*, v. Gregorii Thaumaturgi, in: PG 46, 893–957, dazu *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1929<sup>4</sup>) 755–759.

<sup>21</sup> Vgl. zum Folgenden *E. Gibson*, The Christian for Christians Inscriptions of Phrygia (Missoula 1978), dazu *W. Wischmeyer*, in: JbAC 23 (1980) 166–171.

<sup>22</sup> *Gibson* (Anm. 21) 141.

<sup>23</sup> *Gibson* (Anm. 21) 143.

<sup>24</sup> *Ch. Pietri*, in: RAC 12 (1983) 580.

<sup>25</sup> *A. Ferrua*, in: RivAC 31 (1944/5) 207.

<sup>26</sup> *N. B. Kampen*, in: BVAB 52/3 (1977/1978) 221–228.

<sup>27</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen bei *H. Mielsch*, in: RM 85 (1978) 151–207, bes. 186 und *Deichmann* (Anm. 6) 161.

<sup>28</sup> *W. Wischmeyer*, Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophage konstantinischer Zeit in Rom (= RQ Suppl. 40) (Freiburg 1982).

<sup>29</sup> Zu diesem neuen Angebot der nichtchristlichen Sarkophagwerkstätten des 3. Jahrhunderts, das doch wohl am ehesten durch das kommerzielle Motiv, eine Marktlücke zu füllen, erklärt werden kann, vgl. *W. Wischmeyer*, Akten 10. Int. Kongreß für Christl. Arch. Thessaloniki (im Druck).

<sup>30</sup> Motive aus dem Bereich der Privatapotheose sind besonders typisch für die Tafeldeckel der Sarkophage, vgl. Anm. 28; zu den Hoffnungsbildern vgl. *J. Engemann*, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit (= JbAC Ergbd. 2) (Münster 1973), bes. 70 ff.

<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang kann die sozialgeschichtliche Bedeutung des Hipp. ref. 9, 12 erwähnten vorcallixtinischen Coemeterium der römischen Kirche und die durch die Tradition bestätigte innovatorische Leistung des Callixt nur kurz angedeutet werden. Zum Leben und Werk des Callixt unter diesem Gesichtspunkt vgl. *H. Gölzow*, in: ZNW 58 (1967) 102–121. „Daß in der archäologischen Forschung sich immer wieder Skepsis bezüglich einer eindeutigen Antwort auf die Frage nach den Gründen des Wechsels von der Verbrennung zur Bestattung findet“, hat zuletzt *H. Sichtermann* betont, in: *G. Koch – ders.* (Hrsg.), Römische Sarkophage (= Handbuch der Archäologie 3) (München 1982) 30.

<sup>32</sup> *P. van Moorsel*, in: *E. Dinkler* (Hg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Recklinghausen 1970) 285.

<sup>33</sup> Vgl. *H. Dörrie*, in: Pietas, FS. B. Kötting (= JbAC Ergbd. 8) (Münster 1980), 3–13.

<sup>34</sup> *G. Pfobl*, in: RAC 12 (1983) 505.

<sup>35</sup> *Ch. Pietri*, in: RAC 12 (1983) 584.

<sup>36</sup> Zum Vorhergehenden *W. Wischmeyer*, in: ZKG 93 (1982) 161–179. Grundsätzlich: *A. Dassmann*, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= Münsterische Beiträge zur Theologie 36) (Münster 1973), der (S. 53) betont: „Antike Vorstellungen, kirchliche Theologie und Volksfrömmigkeit müssen herangezogen werden, um den ikonologischen Hintergrund zu erhellen, auf dem das ikonographische Material gedeutet werden kann“, vgl. S. 61, dabei betont D. die Bedeutung, die der kirchlichen Predigt zukommt. Vgl. auch allg. zur „Volksfrömmigkeit“ die Diskussion im Anschluß an den Vortrag von E. Dassmann, Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= RhWAW Vorträge C 256) (Opladen 1982) 50.

<sup>37</sup> Der Wandel gipfelt im Ende des römischen Reiches und der damit vorgegebenen Sozialordnung in der Völkerwanderung. Dieser primär universalhistorische Gesichtspunkt einer Sozialgeschichte der Alten Kirche besitzt aber ebenso eine erhebliche theologische Dimension, die etwa durch das paulinische Theologumenon des „Habens als hätte man nicht“ beschrieben werden kann und dann die weitverbreitete Pauluskritik (zuletzt etwa exemplarisch bei *G. E. M. de Sainte Croix*, Class Struggle in the Ancient Greek World [London 1981]) als kurzfristig entlarvt.

<sup>38</sup> *E. Mühlenberg*, in: JbAC Ergbd. 10 (1983) 162–183.

<sup>39</sup> *W. Wischmeyer*, VigChrist 35 (1981) 253–287.

<sup>40</sup> Zur Deutung der Aberkios-Inschrift bleiben von grundsätzlicher Bedeutung die Ausführungen von *F. J. Dölger*, Ichthys 2 (Münster 1922) 454–507, vgl. auch *H. Strathmann/Th. Klausner*, in: RAC 1 (1950) 12–17.

<sup>41</sup> Ich versuche im folgenden, die von mir im JbAC 23 (1980) 22–47 gemachten Beobachtungen zu ergänzen aufgrund von Überlegungen, die in der Diskussion der Patristischen Arbeitsgemeinschaft Heidelberg 1983 aufgekommen sind. Herrn Prof. G. Alföldy sei für seine Anregungen mein Dank ausgesprochen.

<sup>42</sup> Vgl. die letzte zusammenfassende Arbeit *E. Dinklers* zur Petrus-Rom-Frage, in: *Gymnasium* 87 (1980) 1–37.

<sup>43</sup> *E. A. Judge*, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft* (Wuppertal 1964) (engl. 1960); *ders.*, in: *JbAC* 15 (1972) 19–36.

<sup>44</sup> Auf diese *crux* der Alten Geschichte wies 1948 A. H. M. Jones in seiner – unveröffentlichten – Inauguralvorlesung an der London University hin, und sie bestimmte von da an die Diskussion, wie auch seine von *P. A. Brunt* herausgegebene Aufsatzsammlung, *The Roman Economy* (London 1974), zeigt, vgl. *M. I. Finley*, in: *Annales E.S.C.* 37 (1982) 697–713.

<sup>45</sup> *Mühlenberg* (Anm. 38) 179.

<sup>46</sup> *Ders.*, 181.

<sup>47</sup> *W. Wischmeyer*, *Griechische und lateinische Inschriften zur Sozialgeschichte der Alten Kirche* (= *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 28) (Gütersloh 1982) 34–36, Nr. 4.

<sup>48</sup> *P. R. L. Brown*, in: *K. Weitzmann* (Hg.), *Age of Spirituality. A Symposium* (New York 1980) 24 f.

<sup>49</sup> *G. Ebeling*, *Studium der Theologie* (Tübingen 1975) 81.

<sup>50</sup> *Ebd.*, 82.



## Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit in der Judäischen Wüste\*

Von GUSTAV KÜHNEL

Die Gebirgswüste Juda oder die Wüste der heiligen Stadt, wie sie in byzantinischer Zeit hieß, erstreckt sich über 80 km in nordsüdlicher Richtung und ist etwa 25 km breit. Im Westen reicht sie fast an die Tore Jerusalems, im Osten bis ins Jordantal und ans Tote Meer. Das ganze Gebirgsmassiv ist von schluchtartigen Tälern zerspalten, die tief eingesägt, von mächtigen Felswänden umschlossen, in die Jordanebene und das Tote Meer münden. Die für die Topographie und Geschichte der alten Klöster wichtigsten Täler sind: im Norden das Wâdi Fâra, das unter dem Namen Wâdi el-Kelt als wild-romantische Felsenschlucht nach Osten zieht und bei Jericho in den Jordan mündet. In ihm liegt die alte Pharan-Laura. Das Kidrontal oder Wâdi en-Nâr („Feuertal“), das im Norden Jerusalems 750 m über dem Meeresspiegel beginnt, fällt schon 14 km weiter südlich bei dem berühmten Kloster Mâr Sâba auf 250 m ab, um nach einem Sturz von insgesamt 1150 m auf nur 30 km Weges 400 m unter dem Meeresspiegel in das Tote Meer zu münden. Weiter im Süden liegt das Wâdi Charetûn, das bei den sogenannten Salomons-Teichen bei Hebron entspringt, in dem, nahe der Chariton-Laura, südlich vom Herodesberg die berühmte Charitonhöhle liegt und das unter dem Namen Wâdi ed-Dereg („Stufental“) ins Tote Meer stürzt. Östlich von Jerusalem das Wâdi es Sikke („Straßental“), in dem die heutige Straße nach Jericho führt, das etwa 5 km vor Nebi Mûsa nach Südost abbiegt und in seinen nördlichen Felswänden die Höhlen und Ruinen des alten Theoktistos-Klosters (Dêr el-Mukellik) birgt (Abb. 1)<sup>1</sup>.

Die noch erhaltenen Wandmalereien der ehemaligen Höhlenkirche des Theoktistos-Koinobions, die der Forschung bisher so gut wie unbekannt waren<sup>2</sup>, sind Gegenstand dieses Aufsatzes (Abb. 2–6). Bevor ich die Maleereien präsentiere, möchte ich einige Bemerkungen über die Forschungsgeschichte und die Geschichte des Klosters selbst machen.

Das Theoktistiskloster ist schon seit Ende des vorigen Jahrhunderts Gegenstand der Palästinaforschung gewesen<sup>3</sup>. Es waren hauptsächlich die Frage der Lokalisierung des Klosters in der Wüste und die Bestimmung der Lebensdauer der monastischen Siedlung, die die Forschung beschäftigten. In diesem Zusammenhang wurde die noch heute weithin anerkannte These vertreten, daß die persische Invasion des Jahres 614 und die Eroberung des Hl. Landes durch den Islam 638 nicht nur der christlich-byzantinischen Epoche in Palästina ein Ende setzten, sondern daß auch das monastische Leben und die monastische Kultur der Judäischen Wüste wenn auch nicht ganz zerstört wurden, so doch einen schweren Rückschlag erlitten, von

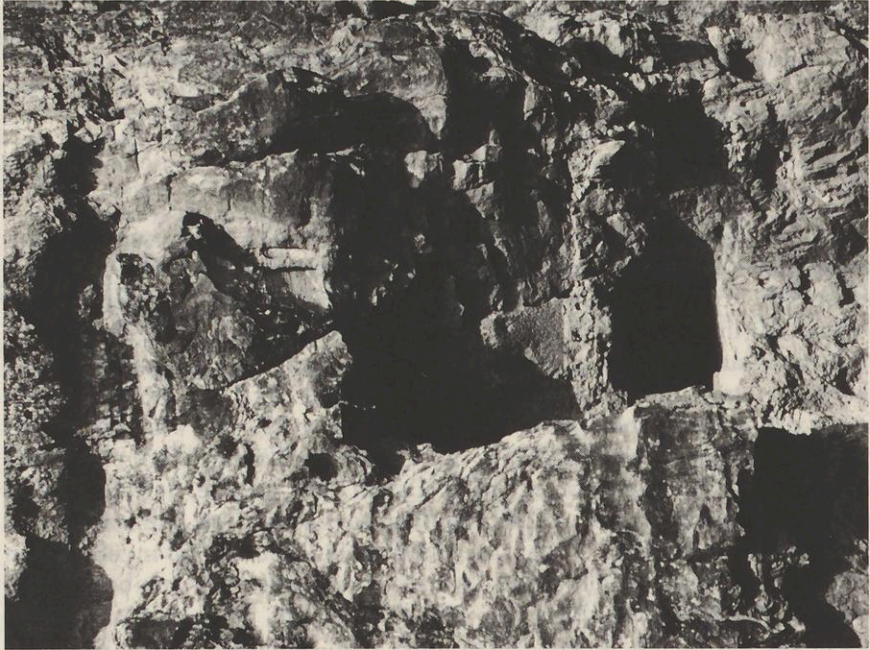


Photo des Auteurs

Abb. 2



Photo des Auteurs

Abb. 1

dem sie sich niemals mehr richtig erholen konnten<sup>4</sup>. Von den 137 Lauren und Koinobien, die in der bekannten Liste von Siméon Vailhé aufgezählt sind<sup>5</sup>, sind nur einige wieder aufgebaut und wiederbevölkert worden, und von denen wiederum sind nur noch wenige bis zum heutigen Tage bewohnt. Otto Meinardus teilt die Lauren und Koinobien der Judäischen Wüste in drei Kategorien<sup>6</sup>: Zur ersten Kategorie zählt er alle Lauren und Koinobien, die heute ganz oder teilweise zerstört sind. Hierher gehören die meisten monastischen Siedlungen, unter ihnen auch das von uns besprochene Theoktistoskloster. Die zweite Gruppe besteht aus Klöstern, die noch erhalten sind, in denen aber kein monastisches Leben mehr existiert. Die dritte Gruppe bilden schließlich die aktiven Klöster, von denen es nach Meinardus noch drei gibt: Mâr Sâba, der Hl. Georg von Choziba in Wâdi el-Kelt und das Kloster der Versuchung bei Jericho.

Sowohl die oben erwähnte These über das frühe Ende der Klöster im 7. Jahrhundert sowie die Klassifikation von Meinardus sind Verallgemeinerungen und daher von relativer Gültigkeit. Wie fast alle Verallgemeinerungen dieser Art, bergen auch sie die Gefahr in sich, zu generell und dadurch nur bedingt richtig zu sein. Die Wahrheit liegt vielmehr in Details, und in Details stimmen eben beide Verallgemeinerungen nicht: Die Malereien des Theoktistosklosters sind, wie ich später zeigen werde, im Mittelalter zu datieren, und das bedeutet letzten Endes, daß im 12. Jahrhundert eine starke Wiederbelebung des Klosters stattfand, die in einer geistig so anspruchsvollen Tätigkeit wie der Wiederbemalung der Klosterkirche zum Ausdruck kommt. Ähnliche Zeichen der Wiederbelebung der Wüstenklöster in der Kreuzfahrerzeit sind kunstgeschichtlich und archäologisch auch in anderen Fällen festzustellen, wie z. B. im Euthymioskloster, wo einer der noch erhaltenen leicht zugespitzten Torbögen des einen Einganges deutlich in die Kreuzfahrerzeit gehört. Ebenso die Steine der halbzerstörten Gewölbe, die an einzelnen Stellen die üblichen Diagonalstreifen der Kreuzfahrersteinmetze aufweisen<sup>7</sup>. Andere, ähnliche Beispiele finden wir in der erst kürzlich neuentdeckten Klosteranlage in Rimonim, im Norden der Judäischen Wüste: in den beiden Klosteranlagen in Wâdi Makuh, nordöstlich von Jerusalem, die gerade ausgegraben werden; oder im wohlbekanntem Kloster des Hl. Georg in Wâdi el-Kelt<sup>8</sup>.

Es ist wahr, daß nicht alle in der letzten Zeit neuentdeckten und ausgegrabenen Klöster der Judäischen Wüste, wie z. B. die sensationellen Funde des Martyriionsklosters, das wenige Kilometer östlich von Jerusalem auf der Straße nach Jericho liegt, oder die verblüffenden, noch nicht identifizierten Klosteranlagen in Wâdi-Arugot, südöstlich von Jerusalem, die Kontinuität oder Wiederaufnahme des monastischen Lebens im 12. Jahrhundert belegen. Trotzdem scheint es auf Grund der bisherigen Evidenz, daß unter der fränkischen Herrschaft des 12. Jahrhunderts die Wüste der Hl. Stadt und ihre alten Klöster eine bis jetzt noch nicht genügend erkannte Blüte wiedererreichten, dessen geistiger Träger das östliche Mönchtum war<sup>9</sup>. Die Ver-

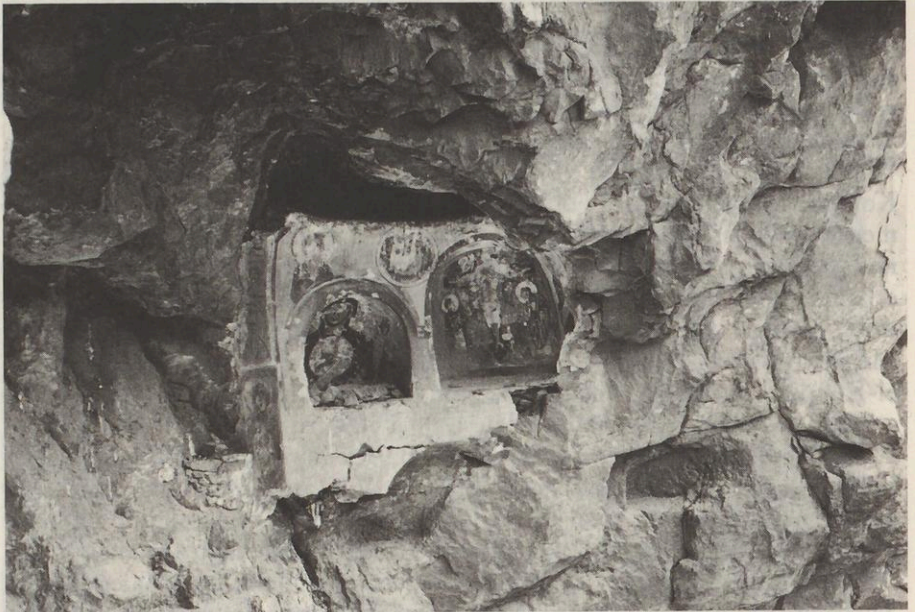


Abb. 3

Photo des Auteurs



Abb. 4

Photo des Auteurs



Abb. 5

Photo des Auteurs



Abb. 6

Photo des Auteurs

ständigung zwischen der West- und der Ostkirche erreichte ihren Höhepunkt nicht nur in der Geburtskirche in Bethlehem, wo sie in der Zusammenarbeit zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem König des Kreuzfahrerstaates gipfelte<sup>10</sup>, sondern erstreckte sich auch auf der breiteren Ebene des Wüstenmönchtums<sup>11</sup>. Die orthodoxen Mönche hatten anscheinend nicht nur volle Bewegungsfreiheit, sondern auch Lebenssicherheit gewonnen, was nur durch die Unterstützung der fränkischen Herrscher und Kirche erklärt werden kann.

Die Entstehungsgeschichte des Theoktistoklosters steht in engem Zusammenhang mit der Tätigkeit des Wüstenheiligen Euthymios. Unsere historischen Kenntnisse verdanken wir hauptsächlich, wie so oft im Falle des palästinensischen Mönchtums dieser Zeit, den ausführlichen ebenso historisch zuverlässigen wie auch reizvollen Biographien des Kyrillos von Skythopolis<sup>12</sup>, insbesondere seiner Euthymiosvita<sup>13</sup>.

Theoktistos war ein Lieblingsgefährte des großen Euthymios gewesen<sup>14</sup>. Als einer der wenigen Auserwählten durfte er alljährlich in der Fastenzeit (die heilige Quadragesima) mit Euthymios in die Wüste wandern<sup>15</sup>. Bei einer dieser Wanderungen entschlossen sich die beiden, nicht mehr in die Pharan-Laura zurückzukehren, sondern in einer Höhle an der unzugänglichen nördlichen Felswand des Wādi Mukellik sich noch intensiverem Gebet und Asketetum zu widmen. Das geschah im Frühjahr des Jahres 411. Es war die erste Klostergründung von Euthymios. In diesem Zusammenhang berichtet Kyrillos: „Auf ihrem Wege durch die Einöde kamen sie zu einem schauerlichen, sehr tiefen und unwegsamem Flußtal. Sie schauten sich den Ort an, umgingen die überhängenden Steilfelsen und fanden, wie von Gott geführt, am Nordhang des Tales eine wunderbare, große Höhle . . .“ „Die Grotte war zuvor ein Aufenthaltsort wilder Tiere gewesen; nun aber empfing sie, befreit durch die göttlichen Hymnen und die unablässigen Gebete der heiligen Männer, die Weihe einer Kirche Gottes.“<sup>16</sup> Es war in dieser Höhlenkirche, daß um das Jahr 421 Euthymios den Nomaden Scheich Aspabet und dessen Stammesleute taufte<sup>17</sup>. Aspabet bekam den christlichen Namen Peter und nahm als Bischof der Beduinenstämme am Konzil von Ephesus teil. Sein Schwager Maris, der auch die Taufe empfing, blieb im Kloster und wurde später dessen Abt<sup>18</sup>. Er gab sein ganzes, sehr beträchtliches Vermögen zum Bau und zur Erweiterung des Klosters<sup>19</sup>. Der Bau wurde vom Fuße der Felswand bis zur großen Höhle emporgeführt, die ursprünglich dem Euthymios und Theoktistos als Wohnraum diente und nun zu einer Kirche umgestaltet wurde. Das entlegene Kloster wurde bald zu einem häufig besuchten Wallfahrtsort, wie Kyrillos zu berichten weiß: „Als aber unser Vater Euthymios sah, wie ihn die Menge der Heilungsuchenden beunruhigte, und als er der Ruhe gedachte, der er sich früher hatte hingeben können, solange er allein für sich das Asketenleben führte, wurde er sehr unwillig und ungehalten darüber, daß er derart von der Menge belästigt und gerühmt wurde; er, der ‚Wohlgemute‘, verfiel in tiefe Mutlosig-

keit und suchte sich heimlich zurückzuziehen und in die Wüste Ruban zu entfliehen.<sup>20</sup> Und tatsächlich verließ Euthymios seine Gründung und überließ dem Theoktistos die Leitung des Koinobions. Das muß kurz nach 421 gewesen sein, weil Euthymios sich im Jahre 423 in Khirbet el-Mird, dem späteren Kastellionkloster des Hl. Sabas, aufhielt und im Jahre 428 die Weihe der Hauptkirche seines eigentlichen Klosters bei Khan el-Ahmar, des sogenannten „Großen Euthymiosklosters“, durch Erzbischof Juvenal von Jerusalem stattfand<sup>21</sup>.

Durchaus wichtig für unseren Zusammenhang scheint mir die bei Kyrillos in den Viten des Hl. Sabas und des Hl. Kyriakos deutlich zum Ausdruck kommende Tatsache zu sein, daß die Verbindung zwischen den beiden Klostergründungen des Hl. Euthymios sehr eng geblieben ist. Das Theoktistoskloster, auch das „Untere Kloster“ genannt, war ein Koinobion, das Euthymioskloster hingegen eine Laura. Euthymios pflegte die Novizen seiner Laura in das Theoktistoskloster zu versetzen, bis sie geschult und reif in die Laura zurückkehrten, wie z. B. die jungen Sabas und Kyriakos<sup>22</sup>. Aus der Vita des Hl. Kyriakos erfahren wir weiter, daß die beiden Klöster ein gemeinsames Leben unter einer gemeinsamen Verwaltung und mit einem gemeinsamen Ökonomos hatten<sup>23</sup>. So war z. B. Elias, der Nachfolger Euthymios', bis zu seiner Berufung Ökonomos des „Unteren Klosters“<sup>24</sup>. Es ist wahr, daß diese Zwillingsverbindung zwischen den beiden Klöstern auch Tiefpunkte erlebte, die später sogar zur Trennung des gemeinsamen Eigentums führten<sup>25</sup>. Das gemeinsame Schicksal ist aber durch die geistige Verbindung, der von den beiden hochverehrten Wüstenheiligen Euthymios und Theoktistos (Fest 3. Sept.) bestimmt worden, und das traditionsbewußte orthodoxe Mönchtum fühlte sich dieser Verbindung verpflichtet. Wie Theoktistos im Schatten des großen Euthymios gelebt hat, so lebte während der jahrhundertelangen islamischen Herrschaft auch das Theoktistos- oratorium, die heilige Kirchenhöhle, im Schatten des Euthymiosklosters, wenn wohl auch nicht das ganze überdurchschnittlich große Koinobion.

Aus den späteren schriftlichen Quellen (besser gesagt Notizen), die bis in die Kreuzfahrerzeit reichen, geht hervor, daß das „Große Euthymioskloster“ die Perserinvasion aus dem Jahre 614 überlebt hat und bis zu den Zerstörungen des Kalifen al-Hakim am Anfang des 11. Jahrhunderts ununterbrochen erhalten blieb<sup>26</sup>. Das „Untere Kloster“ wird nicht direkt in den gleichen Quellen erwähnt. Nur mit einer einzigen Ausnahme, in der Vita des Hl. Stephanus Sabaita aus dem späten 8. Jahrhundert<sup>27</sup>. Es wird hier berichtet, daß zu dieser Zeit die Theoktistos-Kirchenhöhle ständig von einem Eremiten namens Christophoros bewohnt war<sup>28</sup>. Es soll an dieser Stelle erwähnt werden, daß die Malereien der Höhlenkirche ausdrücklich zwei Malschichten erkennen lassen, deren ältere stilistisch wohl vor der makedonischen Renaissance, wenn nicht sogar in der frühbyzantinischen Kunst anzusetzen ist.

Der Zustand der beiden Klöster kurz nach der Eroberung des Hl. Lan-

des durch die Kreuzfahrer geht aus dem Bericht des russischen Pilgers Daniel aus dem Jahre 1106/7 deutlich hervor und läßt auf ihr gemeinsames Schicksal während der islamischen Herrschaft schließen: „... und liegt dies Kloster in einem Tale (es ist das Euthymioskloster gemeint); ringsum sind Felsberge, etwas entfernt davon; es war mit einer Einfassung ummauert, die Kirche aber lag auf der Höhe. Und dort war das Kloster des Theoktistos unterhalb eines Berges gegen Süden vom Kloster des Euthymios; jetzt aber ist alles von den Heiden zerstört.“<sup>29</sup>

Der Zustand der beiden Klöster hat sich jedoch während des 12. Jahrhunderts radikal verändert. Aus einer Quelle des späten 12. Jahrhunderts erfährt man, daß das Euthymioskloster wieder aufgebaut wurde und das Klosterleben von neuem begann. Der griechische Pilger Phokas beschreibt das Kloster als eine mit Mauern und Türmen befestigte Anlage, in deren Mitte, über der Grabesgrotte des heiligen Euthymios, eine Kuppelkirche stand<sup>30</sup>. Phokas besuchte das Hl. Land im Jahre 1177.

Andere, wichtige Angaben verdanken wir dem zyprischen Hl. Neophytos<sup>31</sup>. Mit vierundzwanzig Jahren unternahm Neophytos eine Pilgerfahrt ins Hl. Land (1158), unter anderem mit dem Ziel, einen Eremiten als geistigen Vater zu suchen und unter seiner Anleitung in das asketische Leben eingeführt zu werden<sup>32</sup>. Nach sechs Monaten kehrte er, ohne seinen Wunsch erfüllt bekommen zu haben, nach Zypern zurück, wo er, nach dem Vorbild der Höhlenkirchen der Judäischen Wüste, seine bis heute noch gut erhaltene Reklusenzelle (Enkleistra) auf einem Berg bei Paphos baute. In einem Panegyrikon berichtet Neophytos über einen Stylitenmönch in Mâr Saba namens Gabriel, der, weil er der dortigen Strenge nicht gewachsen war, sein Kloster verlassen und in das Euthymioskloster gehen mußte<sup>33</sup>. Das war nicht das erste Mal, daß das Euthymioskloster als Aufnahmeort für Mönche aus Mâr Saba diente.

Für die Ausstattung des Theoktistosklosters ist die Enkleistra des Hl. Neophytos von Bedeutung. Neophytos ließ seine Reklusenzelle in mehreren Phasen während der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bemalen<sup>34</sup>. Die Malereien der späteren Phase, die vom Ende des 12. Jahrhunderts stammen, liefern ein gutes Vergleichsbeispiel zu denen des Theoktistosklosters. Darauf kommen wir später noch zurück.

Im Frühjahr des Jahres 1983 hatte ich mehrmals Gelegenheit, das Theoktistoskloster zu besuchen. Die Wüste lud um so mehr ein, als sie dank der ungewöhnlich reichen Regenfälle des diesjährigen Winters<sup>35</sup> zu einem wunderschönen, duftenden Blumentepich wurde. (Mit Hilfe einer kleinen Gruppe von begeisterten Studenten<sup>36</sup> der Archäologie und Kunstgeschichte konnte ich mittels Seil und Strickleiter zweimal in die sonst unzugängliche Höhle gelangen und sie untersuchen.)

Die unregelmäßigen Felswände erschweren jeden Versuch, einen akkuraten Grundriß der Höhlenkirche zu entwerfen (Abb. 7)<sup>37</sup>. Die Höhle selbst besteht aus der Kirche A als dominierendem Raum und den umgren-



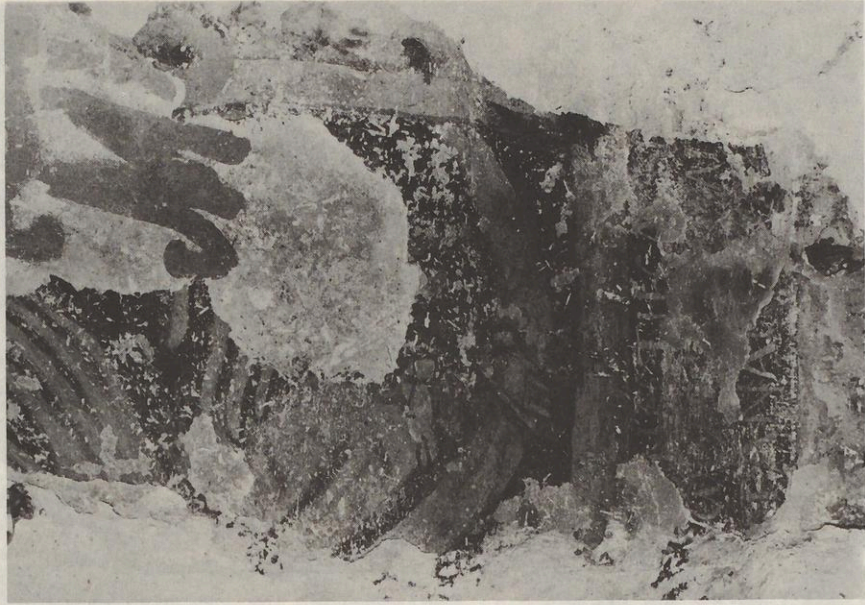
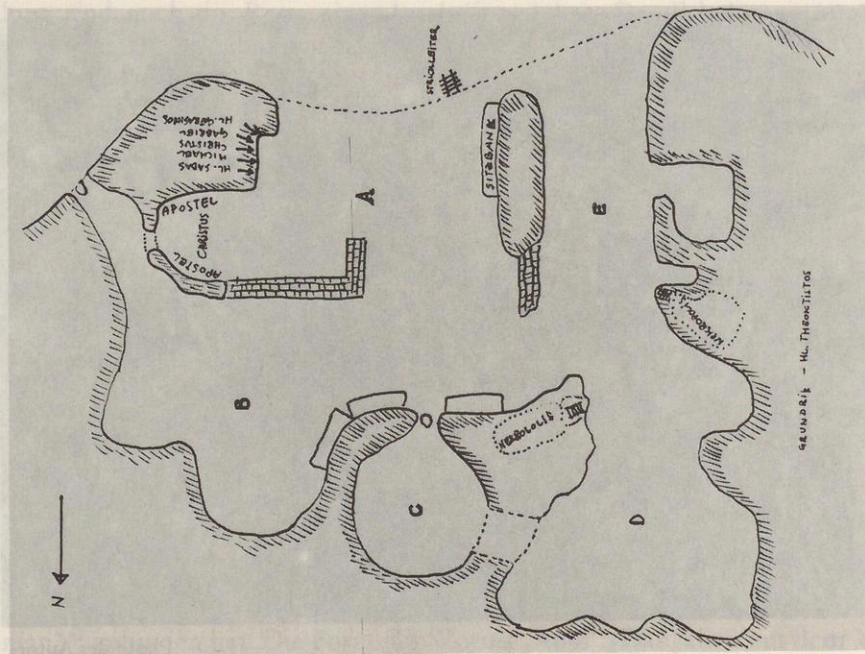


Photo des Autors

Abb. 9

wann die Kreuzfahrer mit dem Bau der Kirche von der ursprünglichen Darstellung sind nur noch die Hand, Mäus und die Füsse mit Sandalen, neben dem Jesuskinder zu erkennen. Über diese luftigen Darstellungen



Nach Meinardus (Anm. 1) S. 34,  
vom Autor ergänzt

Abb. 7



Abb. 8

Photo des Auteurs

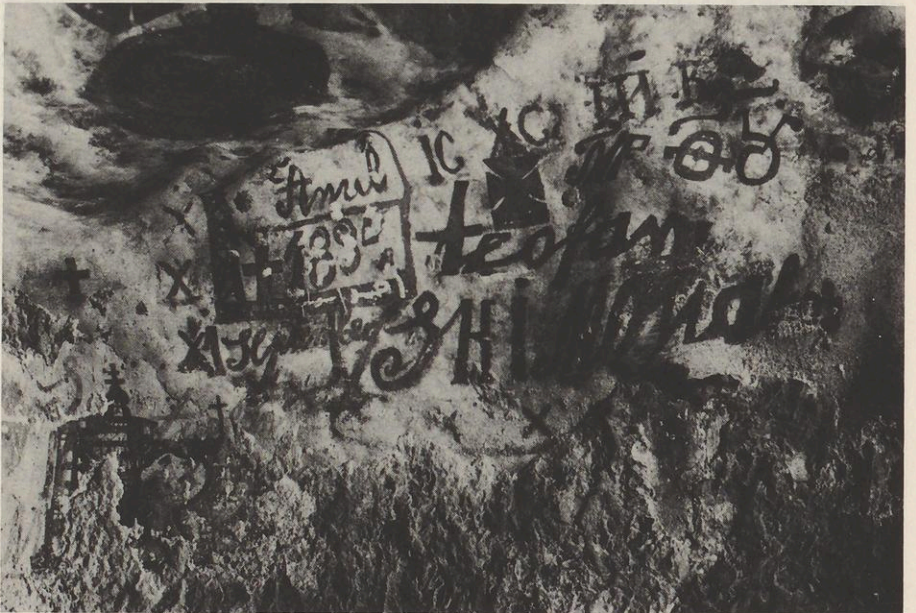


Abb. 10

Photo des Auteurs

zenden Räumen B, C, D und E. Der Raum A ist 6,20 m lang, 2,34 m breit und 2,60 m hoch. An der Schwelle des Raumes C befindet sich eine schornsteinartige Öffnung, die zur oberen Etage des Raumes führt. Zwei unterirdische Grabkammern, zu denen Treppen hinabführen, sowie drei Loculi beweisen, daß die Äbte in der Haupthöhle des Klosters begraben wurden. Eine noch erhaltene Inschrift über dem Eingang zur westlichen Grabkammer (Abb. 8) lautet:

ΘΗΚΗ ΟΣΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΕ ΑΔΕΛΦΩΝ,  
ΚΥΡΙΕ ΕΙ ΗΣ ΩΔΕ ΟΥΚ ΑΝ ΑΠΕΘΑΝΕΝ Ο ΑΔΕΛΦΟΣ  
+ ΛΑΖΑΡΑΙ ΔΕΥΡΟ ΕΞΩ +<sup>38</sup>

In den Räumen A, B und E sind noch Reste von Fußbodenmosaiken zu sehen. Die Wandreste im Raum A zeigen, daß der erweiterte Kirchenraum von den anderen Räumen abgetrennt war. Entlang dieser Wände waren Sitzbänke, die zum Teil heute noch zu erkennen sind.

Der ganze Kirchenraum A war ursprünglich mit Malereien ausgeschmückt. Heute sind nur noch die Malereien in der natürlichen Vertiefung der Höhle (Abb. 4, 5), die als Apsis der Kirche diente und eine Darstellung Christi, von Heiligen flankiert, auf der Westseite der südlichen Felswand geblieben (Abb. 6). Auf der schmalen Westseite der nördlichen Felswand war die Gottesmutter mit dem Kind dargestellt. Von der ursprünglichen Darstellung sind nur noch die Hände Marias und die Füße mit Sandalenriemen des Jesuskindes zu erkennen. Unter dieser halbfigürlichen Darstellung sind noch die Reste einer Inschrift sichtbar. Der Erhaltungszustand dieser Malerei erlaubt keine näheren ikonographischen Angaben (Abb. 9)<sup>39</sup>. Weitere Malereien sind noch eine Etage höher in zwei direkt an der Felswand im Freien hängenden Nischen erhalten (Abb. 2, 3). Die Struktur des Felsens läßt an dieser Stelle keine dritte Nische zu<sup>40</sup>. Beide Nischen konnten nur als Altar und Prothesis einer zweiten, eine Etage höher gelegenen Kapelle fungieren.

Der Erhaltungszustand der gesamten Malereien ist unterschiedlich. Am besten sind die beiden Nischenmalereien erhalten. Die über sie geneigte Felswand schützt die Malereien gegen die Regenfälle im Winter, und die trockene Luft im Sommer wirkt schonend. Die Malereien im Inneren der Höhle dagegen sind stark beschädigt, und zwar nicht von der Natur, sondern vielmehr von Menschenhand. Die Gesichter, besonders die Augen der dargestellten Figuren, wurden von Beduinenikonoklasten abgekratzt<sup>41</sup>. Die groben, roten Pinselstriche über den abgekratzten Gesichtern der Apostel (Abb. 4, 5) sowie einige primitive Darstellungen von Mond und Sonne und die vielen Kreuze wurden von dem rumänischen Mönch Teofan, laut Inschrift, am 1. September 1884 gemalt (Abb. 10). Der englische Wüstenforscher Chitty, der 1927 die Theoktistoshöhle untersuchte, berichtet, daß er „a perplexing collection of correspondence, chiefly in Russian and Roumanian“<sup>42</sup> gefunden hat. Die Form des Wortes „Anul“ (Das Jahr), mit dem Ar-

tikel „I“ am Ende, ist mir in keiner anderen romanischen Sprache bekannt außer der rumänischen. Daraus schließe ich, daß Teofan rumänischer Mönch war.

Trotz der vielen beschädigten Stellen ist jedoch das Apsisbild so weit erhalten, daß das Programm in allen Teilen klar erkennbar ist (Abb. 11). Von oben nach unten kann man zwei Zonen unterscheiden, die zwei verschiedenen Bedeutungssphären entsprechen. Im oberen Teil der Apsiswölbung thront die proportional größere Figur des segnenden Christus (Abb. 12). In der linken Hand, die zerstört ist, hielt er zweifelsohne das Evangelium. Er thront in der mit Sternen besäten, zweifarbig-ovalen Lichtmandorla, umgeben von vier schwebenden Engeln, je zwei auf einer Seite, die die Gloriele tragen (Abb. 11, 13–15)<sup>43</sup>. Zu Christi Füßen erkennt man die Gestalt der ezechielischen sechsflügeligen Räder (Abb. 12, 16). Die Räder haben die Form von Sphären. Eines der beiden dient dem himmlischen Thron Christi als Suppedaneum.

Die nächste Zone ist die der Apostel (Abb. 11). Es waren dreizehn Heilige dargestellt, aller Wahrscheinlichkeit nach die zwölf Apostel, zu denen sich der heilige Theoktistos gesellte. Allen Gestalten waren Inschriften beigefügt. Es sind noch zu identifizieren die Hll. Markus, Mathäus, Andreas und Petrus. In den monastischen Apsismalereien von Bawit sind öfters dreizehn oder vierzehn Heiligengestalten (Apostel und Lokalheilige) in der zweiten Zone dargestellt. Zum Beispiel in den Kapellen III, VI und XVII des Apollonklosters in Bawit<sup>44</sup>. Es scheint, daß diese Ikonographie auch in der monastischen Monumentalmalerei Palästinas verbreitet war.

Die Apostel überdecken eine ältere Malschicht. Die älteren Malereien unterscheiden sich thematisch nicht von den jüngeren. Die langen weißen Tunicae mit Clavi, die Sandalen und die ausgesprochene Frontalität der ursprünglichen Apostel sowie der unterschiedliche Faltenwurf der Gewänder beider Schichten lassen ihre Entstehung in frühbyzantinischer Zeit erkennen. Die thematische Übereinstimmung verrät uns, daß trotz der Tatsache, daß in der oberen Zone keine Spuren einer früheren Malschicht vorhanden sind, die spätere mittelalterliche Ausschmückung der Kirche auf die ursprüngliche Themenauswahl zurückgriff.

Daß in der Mitte der Apostelreihe, dort wo die Apsiswand irgendwann geöffnet wurde, die Gestalt der sitzenden Maria mit Kind oder, was wahrscheinlicher ist, die stehende Gottesmutter als Orantin dargestellt war, ist auf Grund des ikonographischen Typus wohl anzunehmen. Die Autopsie der Malereien ergab insgesamt vierzehn Heiligenscheine, was dreizehn Aposteln und Maria entsprechen würde.

Diese Ikonographie wird gewöhnlich als Himmelfahrtsbild interpretiert und ist in ihren Details am nächsten mit den Bawiter Fresken zu vergleichen. Die Eigenart dieser zweizonigen Apsisbilder besteht darin, daß dem Bild der ezechielischen Gottesvision bzw. dem erhöhten Christus oben eine untere Zone zugeordnet wird mit der Darstellung der geschichtlichen Of-



Photo des Auteurs

Abb. 12

...ähnlich gleicher Weise die beiden Sabas und Gemmas. Darunter  
entsteht ein „vorn“ und „hinten“ der Personen im Bilde, das lediglich die  
heilige Hierarchie ausstrahlt und nicht die Absicht hat, räumlich zu



Abb. 11

Photo des Auteurs



Abb. 13

Photo des Autors

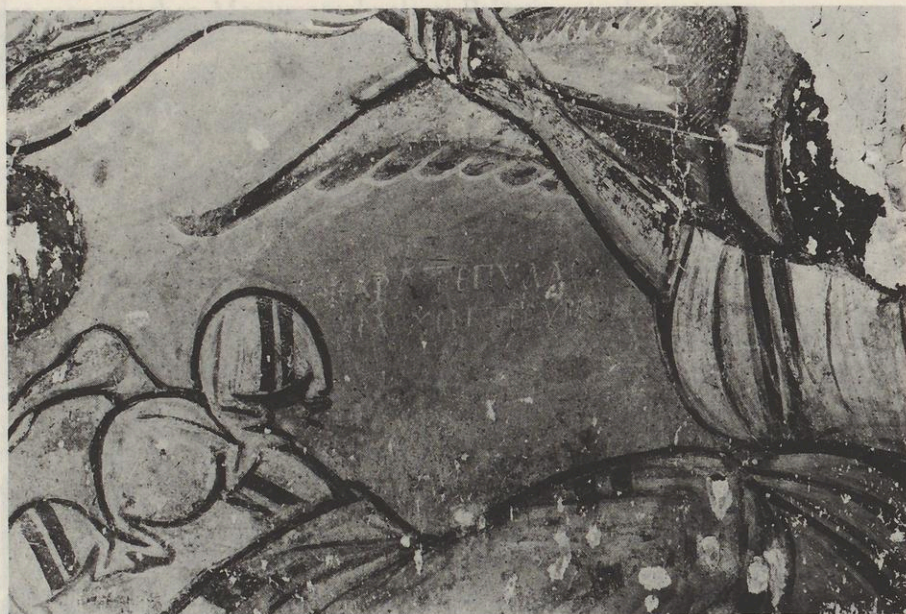


Abb. 14

Photo des Autors

fenbarung Gottes: Es ist ins irdische Leben eingebrochene Transzendenz und die Dokumentation der Erhöhung Christi.

Den unteren Abschluß der ganzen Apsisdarstellung bildet ein 90 cm hoher Fries mit dem Motiv von Vorhängen. Möglicherweise wird damit der Mysteriencharakter des liturgischen Raumes betont.

Die nächste erhaltene Malerei im Kirchenraum ist, wie schon erwähnt, die Darstellung Christi, flankiert von den beiden Erzengeln Michael und Gabriel und den durch Inschriften identifizierbaren Lokalheiligen Sabas (links) und Gerasimos (rechts) (Abb. 6). Die Darstellung ist von einem roten Rahmen umschlossen und kann deshalb als alleinstehende Ikone am Eingang der Höhle betrachtet werden. Sie steht thematisch und räumlich in losem Zusammenhang mit den Malereien der Apsis. Die Komposition ist symmetrisch, die Figuren sind streng frontal dargestellt. Christus steht, er segnet mit der Rechten und hält in der Linken das Evangelium. Sein Antlitz und sein Haupt wurden – wie die aller anderen Figuren – erbarmungslos zerstört. Dennoch ist sein Kreuznimbus erkennbar. Er trägt eine rotbraune Tunika und einen grauen Mantel im Gegensatz zu den hellen Gewändern der Erzengel. Die Hierarchie der heiligen Personen ist vom Künstler sorgfältig berücksichtigt worden. Christus beherrscht den Vordergrund, indem er die nebenstehenden Erzengel teilweise verdeckt, und diese verdecken wiederum in gleicher Weise die heiligen Sabas und Gerasimos. Dadurch entsteht ein „vorn“ und „hinten“ der Personen im Bilde, das lediglich die heilige Hierarchie ausdrückt und nicht die Absicht hat, raumbildend zu wirken. Dieser hierarchische Gedanke entspricht dem eigentlichen Sinne der Darstellung: Die Erzengel vermitteln zwischen den beiden Wüstenheiligen und Christus. Die Oransgesten der beiden Heiligen sind nicht sepulkrally zu verstehen – die Höhle ist wie gesagt Grabstätte des Theoktistos –, sondern, wie schon lange in der Heiligenikonographie üblich, sind sie Darstellungsmodi des betenden Heiligen allgemein.

Wir kommen jetzt zu den Malereien der zwei hängenden Nischen (Abb. 2, 3, 17). Sie sind bis jetzt – auch mittels Seil und Strickleiter – nicht zugänglich, entgehen also der tastenden Autopsie. Ich konnte sie jedoch, nicht ohne dabei ein gewisses Sicherheitsrisiko einzugehen, von gleicher Höhe und nur aus wenigen Metern Entfernung aufnehmen und analysieren. Die Steine, die von den Beduinenikonoklasten in die Nischen geworfen wurden, konnte ich noch nicht entfernen.

Theodor Fast, der die Ruinen des Theoktistusklosters schon 1913 untersuchte, ohne jedoch in die Höhlenkirche eindringen zu können, schreibt über die Nischenmalereien folgendes (Abb. 1–3, 17): „Größtes Interesse erregten die beiden mit Mörtel verputzten und weiß gekalkten Wandstücke N und V. N ist eine Doppelnische mit ziemlich gut erhaltener Malerei . . . Vom Fuß des Felsens aus konnten wir nicht die ganzen Bilder übersehen, und ich machte meine Skizze deshalb von der gegenüberliegenden Talseite aus mit Hilfe des Fernrohres. Die linke, kleinere Nische enthält ein Marien-



Photo des Auteurs

Abb. 19

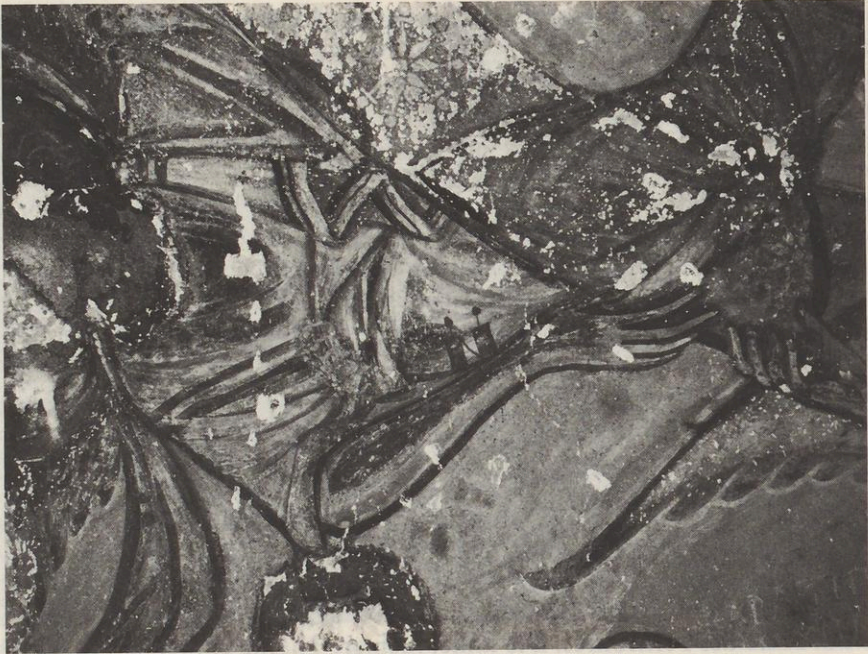


Photo des Auteurs

Abb. 15





Abb. 17

Photo des Auteurs

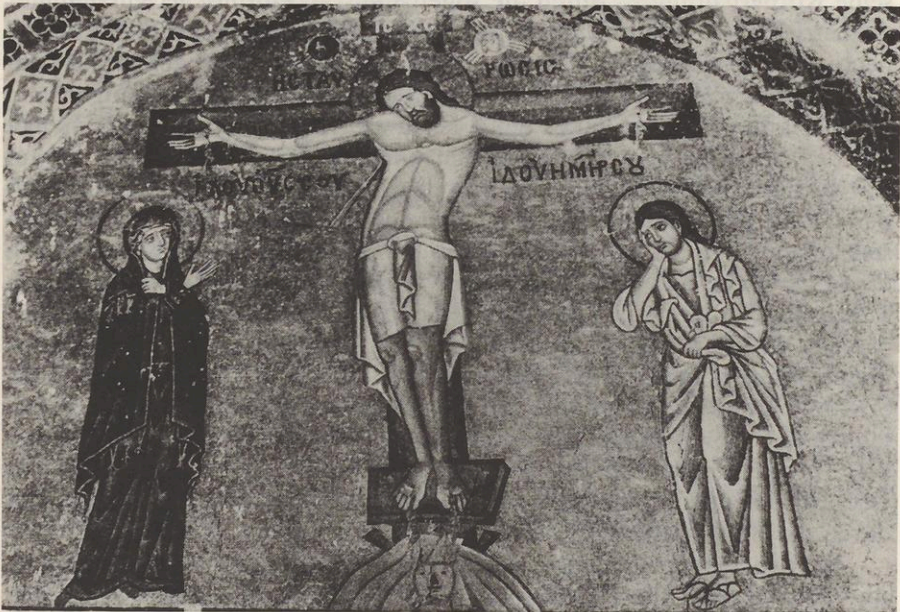


Abb. 18 Nach E. Diez, O. Demus, Byzantine Mosaics in Greece, Hosios Lucas f Daphni, (Cambridge, Mass., 1931) Taf. XIII.

bildnis; die Malerei in der rechten größeren Nische stellt die Kreuzesszene mit zwei Nebenfiguren und einem Stern (?) über dem Kreuzifix dar. Obwohl die Stelle nach Westen gekehrt ist, sind die Farben . . . recht gut erhalten; . . . Um jede der Nischen zieht sich ein Rand in roter Farbe. Auf der ebenen Fläche des Verputzes sind in den oberen Ecken zwei Heiligenbilder erkennbar; in der Mitte ist eine runde, stark verwaschene Figur.<sup>45</sup> Angesichts der Möglichkeiten, die ihm damals zur Verfügung standen, sind seine Beobachtungen bemerkenswert. Heute lassen sich seine Beobachtungen jedoch stark ergänzen.

In der Hauptnische ist die Kreuzigung dargestellt (Abb. 17). Es handelt sich um die vereinfachte Kompositionsform, das sogenannte Dreifigurbild der mittelbyzantinischen Kunst, in unserem Falle erweitert durch die zwei am Haupte Christi schwebenden Engel. Mit nur drei Hauptfiguren, dem toten Christus am Kreuz, Maria und Johannes, wird das zentrale Dogma des Christentums dargestellt. Trotz der beschädigten Stellen kann man auf Grund ikonographisch verwandter Darstellungen mittelbyzantinischer Zeit, wie zum Beispiel der Kreuzigung von Hosios Lukas (Abb. 18), die Gestalt Christi völlig erfassen: Der Gekreuzigte hatte das Haupt seitlich geneigt und die Augen geschlossen. Die Arme sowie der ganze Körper sind nicht mehr, wie in den frühbyzantinischen Darstellungen, am Kreuz ausgespannt, so daß die Gestalt Christi in der Haltung völlig mit der Form des Kreuzes übereinstimmt, sondern vielmehr hängen seine Arme durch, und seine Körperhaltung ist durch die sogenannte „byzantinische Kurvenlinie“ gekennzeichnet. Ebenso typisch für das mittelbyzantinische Bild sind die nach oben abgespreizten Daumen sowie das in der Mitte geknotete Lententuch, das vorn fast bis zu den Knien reicht und hinten etwas länger fällt.

Maria steht auf der linken Seite, leicht zu Christus hingewandt; sie hält mit der einen Hand den Mantelsaum und mit der anderen weist sie auf Christus hin. Ihr Blick ist ebenfalls in diese Richtung erhoben. Auf der anderen Seite des Kreuzes steht in gebrochener Pose des Schmerzes der Apostel Johannes. Er stützt seinen Kopf in die rechte Hand, sein Blick ist nach unten gerichtet. Mit der Rechten hält er den Knoten seines faltenreichen Himation. Der ausgesprochen lineare Stil des Gewandes sowie die manieristischen Züge im Faltenwurf (wie z. B. die Saumpartien) lassen den spät-kommenischen Stil deutlich erkennen. Die kleine, halbzerbrochene, helle Scheibe unter dem Kreuz stellt den Kopf Adams dar. Nach dem Ikonoklasmas ist er in der byzantinischen Kreuzigungsdarstellung regelmäßig zu finden. Er bezieht sich auf die Adamslegende, nach der der Stammvater auf Golgatha begraben worden ist, und deutet auf die Erlösung der Menschheit durch das Kreuzopfer Christi hin.

Auf den Seitenwänden der Nische sind zwei stehende Heilige zu sehen. Im Osten ist eine alte Mönchsgestalt mit langem, weißem Bart dargestellt (Abb. 19). Sie hält in den Händen eine offene Rolle, deren Inschrift mit den noch lesbaren Worten: „Σταυρός κατέπαγγεν ἐν κρανίῳ . . .“ anfängt. Es ist

ein Zitat aus den Hymnen des Johannes Damaskenos, die heute noch jeden Dienstag und Donnerstag in der orthodoxen Kirche Jerusalems beim Abendgebet gesungen werden<sup>46</sup>.

Das Auffallendste in der Darstellung des alten Mönches ist seine Kopfbedeckung: ein Turban. Damit ist ikonographisch gesichert, daß die dargestellte Person Johannes Damaskenos ist. Zusammen mit der verwandten Darstellung des Kirchenvaters in dem bekannten Codex Taphou 14, fol. 92 des griechischen Patriarchats in Jerusalem aus dem 11./12. Jahrhundert<sup>47</sup>, zählt das Bild im Theoktistokloster zu den ältesten Beispielen, in denen Johannes Damaskenos mit Turban porträtiert ist. Die ältesten bekannten Darstellungen des Kirchenvaters von Mâr Saba kommen in der palästinensischen Handschrift *Sacra Parallela* (Parisinus Graecus 923)<sup>48</sup> aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts vor. Hier, wie in den späteren Darstellungen, ist er mit Mönchskapuze oder seltener noch überhaupt ohne Kopfbedeckung dargestellt. An der Schwelle vom 11. zum 12. Jahrhundert ändert sich diese Tradition, und der Kirchenvater wird zum ersten Mal – und das nicht zufällig gerade in syro-palästinensischen Werken – mit Turban dargestellt<sup>49</sup>. Diese Ikonographie wird sich bis in die post-byzantinische Kunst hinein erhalten. Damit haben wir einen zusätzlichen Anhaltspunkt für die Datierung der Malereien gewonnen: Die Malereien müssen nach 1100 entstanden sein.

Die andere Heiligenfigur der Nische, die Pendantfigur zu Johannes Damaskenos, konnte photographisch nicht vollständig erfaßt werden. Vorsichtshalber soll sie bis zum nächsten Versuch, die Nische zu erklettern, außer Betracht bleiben.

In der nebenstehenden Nische, der Prothesisnische, ist die Halbfigur der Maria Platytera dargestellt (Abb. 20). Es handelt sich um einen Ikonentypus, bei dem das Brustbild des Christuskindes, im Clipeus geheimnisvoll gehalten, vor der Brust der Maria schwebt, die die beiden Arme zum Gebet erhoben hat. Dieser Ikonentypus ist eine Verschmelzung zweier frühbyzantinischer Typen: der den Schild haltenden Nikopoia und der besonders in der sepulkralen Kunst und im Himmelfahrtsbild auftretenden Orantin ohne Kind. Die frühesten Darstellungen der Platytera kommen erst nach dem Ikonoklasmus vor. Die Bezeichnung Platytera bedeutet etwa „die größer ist als der Himmel“, weil sie Gott in sich aufgenommen hat, und trägt insbesondere dem mystischen Aspekte der Jungfrau und des Logos-Sohnes Rechnung. Was im Psalm 45 (46), 5 wörtlich gesagt wird „Gott ist bei ihr drinnen . . .“, ist bildlich durch den Schild vor der Brust Mariens dargestellt. Die unsichtbare Anwesenheit Gottes in ihr wird durch das Immanuelbild im Schild angedeutet. Die Darstellung ist als noch nicht inkarnierter XP, also Logos zu deuten.

Das Immanuelbild ist nun noch einmal als selbständige Darstellung im Zwickelmedaillon der Doppelnische veranschaulicht. Es handelt sich nicht um einen künstlerischen Pleonasmus, sondern vielmehr um die Hervorhe-

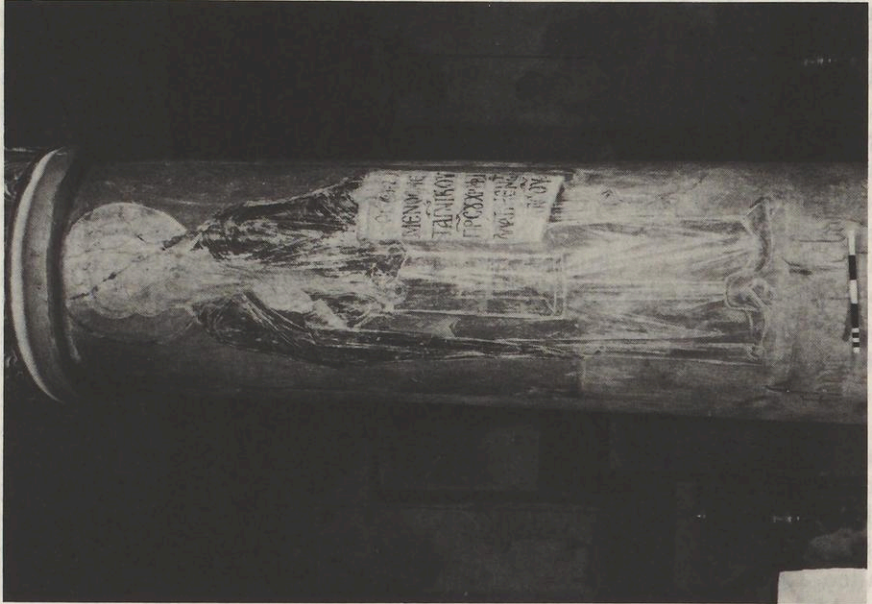


Photo des Auteurs

Abb. 21



Photo des Auteurs

Abb. 20

bung zweier verschiedener Bedeutungsakzente des Immanuelgedankens. Auf dem Medaillon vor der Brust Mariens ist der noch nicht inkarnierte Christus gemeint, im Zwickelmedaillon dagegen der präexistente Logos. Dieser Unterschied kommt auch formal – zwar nicht im Gesichtstypus, aber doch im Gesamtmotiv – zum Ausdruck: einmal der mit Toga und Himation gekleidete, mit der einen Hand segnende und mit der anderen die Rolle haltende Christus, zum anderen der nur bis zur Halspartie dargestellte Immanuel. Die letztere Darstellungsart ist die spätere und kommt nicht vor dem 11. Jahrhundert vor. Die Physiognomie der beiden Immanueldarstellungen entspricht der ausgeprägten Ikonographie des Immanuelbildes nach der Jahrtausendwende: jugendlich, bartlos, mit hoher gewölbter Stirn und kurzem Haar, das hinter den Ohren zwei, drei Locken bildet.

An der linken Stirnseite der Nische, über dem Bild der Platytera, ist die Halbfigur eines Heiligen dargestellt. Er ist als Greis mit hoher, breiter Stirn, weißem Haar und langem zugespitztem Bart porträtiert. Vor der Brust hält er das Kreuz. Seine frontale, erstarrte Erscheinung entspricht vollkommen der ihr spirituell übergeordneten Platyteradarstellung, genau wie die beiden Heiligen in der Altarnische, formal betrachtet, die Kreuzigungsszene ergänzen. Er sowie die eben erwähnten Heiligen stellen die Verbindung zwischen den göttlichen Personen und der abgeschiedenen vergeistigten Welt der Wüstenväter her. Auf Grund der zeitgenössischen Heiligenrepräsentationen in Bethlehem (Abb. 21) scheint mir, daß die Darstellung mit dem Hl. Euthymios identifizierbar ist<sup>50</sup>.

Das Bildprogramm der Doppelnische (Abb. 17) veranschaulicht in dogmatisch ikonenhafter Weise zwei Momente der Heilsgeschichte: das Kommen Christi in der liturgisch als Vorbereitungsraum dienenden Prothesis und das erfüllte Opfer Christi, in der Altarnische. Diese beiden Momente – die Vorbereitung und die Erfüllung des Erlösungsplanes Gottes – sind die geistigen Spannungspole dieser mönchischen Ikonographie. Ob diese Themenauswahl auch für andere Kapellennischen der Wüste charakteristisch ist, muß vorläufig dahingestellt bleiben.

Der tiefe Außenrand der Doppelnische trägt vier Sepiazeichnungen, die drei männliche und eine weibliche Heiligenfigur darstellen (Abb. 20). Die Augen und Gesichter dieser Figuren sind unversehrt geblieben, und als Vorzeichnungen, die die Kraft voller Farbgebung entbehren, sind sie der ikonoklastischen Zerstörungslust entgangen.

Als unvollendete Ikonen bedürfen diese Malereien einer Erklärung. Es ist weniger wahrscheinlich, daß finanzielle Schwierigkeiten der Grund für das „non finito“ sind. Es ist vielmehr anzunehmen, daß geschichtliche Ereignisse die Malarbeiten plötzlich unterbrochen haben und daß sie anschließend auch nicht mehr wiederaufgenommen werden konnten. Wenn unsere Vermutung zutrifft, entsprechen einer solchen geschichtlichen Situation die Ereignisse des Jahres 1187, als bei Hittin (unweit vom Taborberg) die

Kreuzfahrerarmee eine entscheidende Niederlage im Kampf gegen Saladin erlitt. Das Desaster von Hittin trieb die Christen in die Flucht und zwang sie zur Evakuierung des Landes. Es ist durchaus möglich, daß damals das Theoktistoskloster für längere Zeit verlassen wurde und, auch wenn im Laufe der Jahrhunderte unter muslimischer Herrschaft Einsiedler oder einzelne Mönche zurückkehrten, das Leben im Kloster letztlich wohl versiegte.

Diese historische Hypothese sei zum Schluß durch einige stilistische Erwägungen unterstützt, die eine Datierung der Malereien des Theoktistosklosters um das Jahr 1187 nahelegen. Den besten Beweis dafür liefern die Engelgestalten, die die Mandorla Christi tragen (Abb. 13–15). Ihre Torsionsbewegung und die Erregtheit der manierierten Faltenführung der Tunicae unterstreichen den hohen Emotionsgehalt der ganzen Szene. Man kann den Theoktistosengel (Abb. 14) und sein Gewand einerseits mit einem ähnlich fliegenden Engel der Kapelle 22 aus Göreme (Kappadozien) und andererseits mit den flatternden Gewandpartien des Adam aus der Anastasisszene des Neophytosklosters in Paphos vergleichen. Die Malerei von Göreme ist Mitte des 12. Jahrhunderts datiert<sup>51</sup>. Die Erregtheit der Gewandpartien kommt weniger zum Ausdruck als in der der m. E. etwas später zu datierenden Engel des Theoktistosklosters. Der voll entwickelte spät-kommenische Stil kommt dagegen in der Malerei des Neophytosklosters deutlich zum Ausdruck. Die Neophytosmalerei ist 1183 datiert<sup>52</sup>. Der verwandte Stil dort und hier erlaubt eine Datierung der Theoktistosmalereien im dritten Viertel des 12. Jahrhunderts. Die Malereien des Theoktistosklosters sind eine Variante der sogenannten „dynamischen“ Stilphase der kommenischen Kunst<sup>53</sup>. Sie spiegeln die provinziale palästinensische Version dieses Stils wieder, der, von Konstantinopel ausstrahlend, überall in der griechischen Ökumene die Monumentalmalerei beeinflusst hat, bis hin in die Jüdische Wüste.

\* Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der anlässlich der Görres-Generalversammlung im Oktober 1983 in Fribourg gehalten wurde.

<sup>1</sup> Über die Geschichte, Topographie und Archäologie des Mönchtums der Jüdischen Wüste vgl. die Zusammenfassung von *D. J. Chitty*, *The Desert a City. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian empire* (Oxford 1966). Hier auch die wichtigsten Quellen und die ältere Bibliographie; *O. Meinardus*, *Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judaea* (Jerusalem 1980). Neudruck aus *Liber Annus XV*, 1964–1965, S. 220–250 und *XVI*, 1965–1966, S. 328–356. Mit kurzem historisch-bibliographischen Hinweis auf das Thema auf S. 5–8. Eine Reihe von Magister- und Doktorarbeiten über das Mönchtum der Jüdischen Wüste, besonders vom archäologischen Standpunkt aus gesehen, sind im Rahmen des Archäologischen Instituts der Hebräischen Universität in Jerusalem, unter der Leitung von Professor Yoram Tsafrir, von Izhar Hirschfeld, Josef Patrick und Hayim Goldfuss in Vorbereitung. Eine neue Karte der Jüdischen Wüste, die auch eine große

Zahl von quellenmäßig bekannten byzantinischen Klöstern lokalisiert, wurde 1981 von der Israelischen Naturschutz Gesellschaft herausgegeben.

<sup>2</sup> Die Malereien des Theoktistosklosters, genauer gesagt, die, die sich außerhalb der Kirchenhöhle befinden, wurden schon 1873 von *H. Conder* und *H. Kitchener* in dem *Survey of Western Palestine, Memoirs III* (London 1873) 199 erwähnt. *Th. Fast*, *Dër el-Mkellik*, in: *ZDPV XXXVI* (1913) 31 hat dieselben Nischenmalereien von der gegenüberliegenden Felswand aus mit Hilfe des Fernglases beobachtet und kurz beschrieben. Zum ersten Mal wurden alle Malereien, also auch die der Höhlenkirche, von *D. J. Chitty*, der die Höhle des Hl. Theoktistos 1927/1928 untersuchte, bekanntgemacht: *Two Monasteries in the Wilderness of Judaea*, in: *PEFQSt* (1928) 134–152, bes. 146 ff. Chitty's archäologische Vorarbeit wurde trotz der wenigen vorhandenen Reste palästinensischer Monumentalmalerei von der kunstgeschichtlichen Forschung übersehen. In hebräischer Sprache erschien der Aufsatz des Arztes und Hobbyarchäologen *G. Mann*, *Die Höhle in Dër el-Mkellik, Das Theoktistoskloster*, in: *Teva va'arets*, 16 (1973/1974) 34–39, der die Theoktistoshöhle erkletterte und die Klösterruinen sowie die Malereien beschreibt.

<sup>3</sup> *S. Vailbé*, *Le monastère de Saint-Théoctiste*, in: *ROC* 3 (1898) 58–76; *K. Marti*, Mitteilungen von Baurath C. Schick in Jerusalem über die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda, in: *ZDPV* 3 (1880) 17–19; *K. Furrer*, Nachtrag zu Baurath Schick's „Die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda“, in: *ZDPV* 3 (1880) 234; *T. Tobler*, *Topographie von Jerusalem* (Berlin 1854) Bd. II, 970.

<sup>4</sup> So z. B. *Meinardus* (Anm. 1) 5 f.; *A. E. Mader*, Ein Bilderzyklus in der Gräberhöhle der St. Euthymios-Laura auf Mardes (Chirbet el-Mard) in der Wüste Juda, in: *OrChr* 34 (1937) 208; *J. Jeremias*, Das neugefundene Höhlen-Baptisterium bei Jerusalem, in: *Von der Antike zum Christentum*. Untersuchungen als Festgabe für Viktor Schultze zum 80. Geburtstag am 13. Dez. 1931. Dargebracht von Greißwalder Kollegen (Stettin 1931) 116. Richtiger *S. Vailbé*, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*, in: *ROC* 4 (1899) 512 f., der das monastische Leben bis ins 10. Jahrhundert verfolgt und erst mit der Fatimidenherrschaft über Palästina den Abbruch des Lebensfadens ansetzt und dann im 12. Jahrhundert, während der Kreuzfahrerzeit, ein kurzes Wiedererwachen dieses monastischen Lebens auf Grund des Wiederaufbaus der verlassenen Klöster feststellt.

<sup>5</sup> *Vailbé* (Anm. 4) 512–542; *ders.*, in: *ROC* 5 (1900) 19–48 und 272–292. Über das Theoktistoskloster vgl. 285–286 (Nr. 129).

<sup>6</sup> *Meinardus* (Anm. 1) 8 f.

<sup>7</sup> Diese Beobachtung wurde schon von *J. P. van Kasteren*, *Aus der Umgebung von Jerusalem*, in: *ZDPV* 13 (1890) 90, gemacht. Vgl. auch *R. von Riess*, *Das Euthymioskloster, die Peterskirche der Eudokia und die Laura Heptastomos in der Wüste Juda*, in: *ZDPV* 15 (1892) 225.

<sup>8</sup> Vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von *A. M. Schneider*, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wädi el Kelt*, in: *RQ* 39 (1931) 297–332.

<sup>9</sup> Auf Grund von *Vailbé*, *Répertoire . . .* (Anm. 4) können, außer des hier besprochenen Theoktistosklosters, noch folgende Beispiele angeführt werden: *Mâr-Elias* (Anastasioskloster, *Vailhé* Nr. 5), *Die Laura von Kalamon* (Nr. 16), *Das Kathismakloster* (Nr. 20), *Die Chariton-Laura* (Nr. 21), *Das Kloster der Theotokos zu Choziba* (Nr. 24), *Das Euthymioskloster* (Nr. 42), *Johannes des Täufers-Kloster* (Nr. 61), *Johannes Chrysostomos-Kloster* (Nr. 62), *Die Laura des Hl. Sabas* (Nr. 106), *Das Kreuzkloster* (Nr. 107), *Das Theodosioskloster (Dër-Dôsi, Nr. 131)*.

<sup>10</sup> Diese Zusammenarbeit wird durch eine noch erhaltene griechische Inschrift an der Südwand der Bema der Geburtsbasilika dokumentiert, die uns den byzantinischen Kaiser Manuel Komnenos, den König von Jerusalem, Amalrich, den Bischof Raoul von Bethleem als Auftraggeber der Mosaiken angibt sowie den Künstler Ephrem und das Jahr 1169 als Entstehungsjahr erwähnt. Die Inschrift war ursprünglich zweisprachig und bezeugt damit per se den Willen zur Zusammenarbeit. Die nicht erhaltene lateinische Fassung ist uns jedoch literarisch überliefert. Über die Mosaiken und Malereien der Geburtskirche *G. Kühnel*, *Die Säulenmalereien der Geburtskirche in Bethleem und ihr Platz in dem Kreuzfahrer-Ausstattungspro-*

gramm der Kirche (Tel-Aviv, Diss. [hebräisch], 1980). In Vorbereitung befindet sich eine Arbeit des Verfassers, in der die Mosaiken der Geburtskirche auf Grund neuer Feldarbeiten und Fotoaufnahmen veröffentlicht werden.

<sup>11</sup> Hier sollen einige Klöster der Wüste Judäa genannt werden, die in der Kreuzfahrzeit mit Sicherheit vom Kaiser Manuel Komnenos wieder aufgebaut oder restauriert wurden: Mâr Elias, Kalamon, Johannes der Täufer. Vgl. *Vailbé* (Anm. 4) Nr. 5, 16, 61.

<sup>12</sup> *E. Schwartz*, Kyrillos von Skythopolis (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49, 2) (Leipzig 1939).

<sup>13</sup> *Schwartz* (Anm. 12) 5–85.

<sup>14</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 7, S. 14f.

<sup>15</sup> *Schwartz* (Anm. 12) 14.

<sup>16</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 8, S. 15. Die deutsche Übersetzung zitiert nach: Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von *S. Feldhorn* (Düsseldorf 1957) (Alte Quellen neuer Kraft) 44.

<sup>17</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 10, S. 20.

<sup>18</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 36, S. 55.

<sup>19</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 10, S. 21.

<sup>20</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 11, S. 21. Deutscher Text nach: *Feldhorn* (Anm. 16) 51.

<sup>21</sup> *Schwartz* (Anm. 12) Kap. 16, S. 26.

<sup>22</sup> *Schwartz* (Anm. 12) 91 (Sabas, Kap. 7); S. 224 (Kyriakos, Kap. 4).

<sup>23</sup> *Schwartz* (Anm. 12) 226 (Kyriakos, Kap. 6).

<sup>24</sup> *Schwartz* (Anm. 12) 58, 65 (Euthymios, Kap. 39, 44); S. 225 (Kyriakos, Kap. 5).

<sup>25</sup> *Schwartz* (Anm. 12) 226 (Kyriakos, Kap. 6).

<sup>26</sup> Gute geschichtlich-topographische Auswertung dieser Quellen bei *Riess* (Anm. 7) 213–226.

<sup>27</sup> Es handelt sich um Stephanus Sabaita thaumaturgus (BHG<sup>3</sup> 1670), der nicht zu verwechseln ist, wie bei *Riess* (Anm. 7) 219, mit einem etwas jüngeren gleichnamigen Sabas-Mönch, wahrscheinlich Stephanus Mansur aus Damaskus, ein Verwandter (Neffe) des Johannes Damaskenos.

<sup>28</sup> Acta SS Iul III, 3. Ausg., Kap. 7, S. 506 (Vita des Stephanos Thaumaturgos von seinem Schüler Leontis).

<sup>29</sup> Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel ins Heilige Land. Aus dem Russischen übersetzt von *A. Leskien*, in: ZDPV VII (1884) 38. Das russische „BCE“ wird in unserem Zitat mit „alles“ anstatt mit „ganz“, wie bei Leskien, übersetzt. Damit scheint es, daß der Pilgerbericht auf die Zerstörung der beiden Klöster und nicht nur auf die des Euthymiosklosters hinweist. Diese Interpretationsmöglichkeit auch bei *Chitty* (Anm. 2) 138. Über den Text und seine Übersetzungsschwierigkeiten vgl. Leskien's Vorwort, S. 15–16.

<sup>30</sup> Johannes Phokas, Übersichtliche Beschreibung der Städte und Siedlungen Syriens und Phönikiens zwischen Antiocheia und Jerusalem und der Heiligen Stätten in Palästina. Ed. *E. Miller*, Recueil des historiens des croisades, Hist. gr., I, XVIII, S. 546.

<sup>31</sup> Über den Heiligen Neophytos vgl. *Hans-Georg Beck*, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich (München 1959) 633f. mit Lit.; *J. Hackett*, A History of the Orthodox Church of Cyprus (New York 1901; Neudruck 1972) 348–352.

<sup>32</sup> *F. E. Warren*, The ritual ordonance of Neophytos, in: Archaeologia 47 (1882) 1–36. Über die Pilgerfahrt Kap. IV, S. 12.

<sup>33</sup> *H. Delehayé*, Saints de Chypre, in: AnBoll 26 (1907) 161–301. Aus dem Panegyrikon des Neophytos interessiert uns die erste Rede „Naratio de monacho Palaestiniensi“, S. 162–175, wo die Geschichte des iberischen Mönchs Gabriel erzählt wird.

<sup>34</sup> Über die Malereien der Enkleistra vgl. *C. Mango*, *E. J. Hawkins*, The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings, in: DOP 20 (1966) 119–206.

<sup>35</sup> Solche reichen Regenfälle ereignen sich nur alle paar Jahre in der Judäischen Wüste. Über das Klima des Heiligen Landes im allgemeinen vgl. unter anderem die interessante Ab-



handlung von *H. Klein*, Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen, in: ZDPV 37 (1914) 217–249 und 297–327.

<sup>36</sup> Für unschätzbare Hilfe beim Erklettern der Höhlenkirche sei an dieser Stelle besonders U. Dahari, H. Goldfuss und A. Vago herzlich gedankt.

<sup>37</sup> Vgl. auch die Grundrisse bei *Chitty* (Anm. 2) 152, Taf. 1 und *Meinardus* (Anm. 1) 34. Meinardus' Grundriß bildet die Grundlage unserer Messungen der Höhlenkirche.

<sup>38</sup> Die zweite Reihe der Inschrift ist ein Zitat aus dem Johannesevangelium, XI, 32: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Die dritte Reihe gleichfalls aus Johannes, XI, 44: „Lazarus, komm heraus!“ Die besondere Beziehung des Theoktistosklosters zu Lazarion, das heutige Dorf El'Azarije (das biblische Bethanien), kommt besonders deutlich bei Kyrillos, Das Leben des Heiligen Euthymios, zum Ausdruck: „Als es nun im Plane Gottes lag, die beiden Mönche zu offenbaren, ließ er einige Hirten von Lazarion ihre Herden zu diesem Bachtal hinführen. Die Hirten erschrecken, als die Männer oben in der Höhle sichtbar wurden, und wandten sich voll Furcht zur Flucht. Die Väter aber, die ihr Erschrecken bemerkt hatten, riefen sie mit milder, freundlicher Stimme heran und sagten: „Habt keine Angst, Brüder! Wir sind Menschen wie ihr, bewohnen aber wegen unserer Sünden diesen Ort.“ Da faßten die Hirten Mut und stiegen zu ihnen in die Höhle hinauf; weil sie aber keinen irdischen Besitz bei ihnen fanden, kehrten sie voll Staunen zu ihrem Anwesen zurück und erzählten den Ihrigen von ihrer Entdeckung. Von dieser Zeit an dienten die Leute von Lazarion den Mönchen.“ – *Feldhorn* (Anm. 16) 44–45.

<sup>39</sup> Das mit dickem rotem Pinselstrich gemalte M ist eine neuzeitliche Zutat des Mönches Teofan. Näheres über Teofan weiter unten und S. 174.

<sup>40</sup> Soweit heute noch zu bestimmen ist, scheint diese Beobachtung von *Chitty* (Anm. 2) 143 richtig zu sein.

<sup>41</sup> Dieses Verhalten der Beduinenikonoklasten kommt besonders deutlich zum Ausdruck im Falle der Grabmalereien von Khirbet el-Mird (Kastellion). Vgl. *Mader* (Anm. 4) 31 und *Meinardus* (Anm. 1) 49 f.

<sup>42</sup> *Chitty* (Anm. 2) 152.

<sup>43</sup> Über den linken unteren Engeln (Abb. 19) ist folgendes Psalmenzitat (23, 7–9) recht gut lesbar: ΑΡΑΤΕ ΠΥΛΑΣ ΟΙ ΑΡΧΟΝΤΕΣ ΥΜΩΝ.

<sup>44</sup> *C. Ihm*, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (Wiesbaden 1960) Taf. XXIII, 1 und XXV, 1.

<sup>45</sup> *Fast* (Anm. 2) 31 f.

<sup>46</sup> ΣΤΑΥΡΟΣ ΚΑΤΕΠΑΓΗ ΕΝ ΚΡΑΝΙΩ ΚΑΙ ΗΝΘΗΣΕΝ ΗΜΙΝ ΑΘΑΝΑΣΙΑΝ, ΕΚ ΠΗΓΗΣ ΑΕΝΝΑΟΥ, ΤΗΣ ΠΛΕΥΡΑΣ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΙΟΣ. ΠΑΡΑΚΛΗΤΙΚΗ – ΟΚΤΟΗΧΟΣ

<sup>47</sup> Ηχος Α: Τρίτη – Πίμπη έσπέρας, πρώτου (α') τροπάριον των άποστίχων.

<sup>47</sup> *W. H. P. Hatch*, Greek and Syrian Miniatures in Jerusalem. (Cambridge, Mass. 1931) 67, Taf. X.

<sup>48</sup> *K. Weitzmann*, The Miniatures of Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923 (= Studies in Manuscript Illumination 8) (Princeton 1979) 29 ff., Abb. 2–7, 713.

<sup>49</sup> *Weitzmann* (Anm. 48) 33.

<sup>50</sup> Für die Euthymiosdarstellung in Bethlehem vgl. *Kühnel* (Anm. 10) 170 f. Kyrillos beschreibt den Wüstenheiligen wie folgt: „Man möge von Euthymios wissen, daß er einfach und sehr milde war, von runder Gesichtsbildung mit weißem Teint, sehr fröhlich und lieblich anzuschauen; er hatte ganz weißes Haupthaar, war von mittelgroßer Statur und trug einen dichten Bart, der bis zum Gürtel und Bauche reichte. Er war gesund und unverseht an allen Gliedern, so daß ihm kein Finger, kein Nagel, kein Zahn, noch irgendein größerer oder kleinerer Körperteil fehlte.“ – PG, 114, Sp. 690. Deutscher Text zitiert nach *Mader* (Anm. 4) 33. Die Ausgabe von *Schwartz* (Anm. 12) enthält diese Beschreibung nicht. Ob es sich um eine „unechte“ Interpolation handelt, kann ich nicht beurteilen. Das Problem der verschiedenen Textvarianten der Kyrillischen Viten bei *Schwartz* (Anm. 12) 332 ff. Diese literarische Beschreibung des Euthymios stimmt nur wenig mit den bildlichen Darstellungen des Heiligen überein. Ausnahmen machen das weiße Haupthaar und der bis zum Gürtel lange Bart. Unter den vorikonokla-

stischen Darstellungen wird im Lexikon der Christlichen Ikonographie, Bd. 6, Sp. 202 die Repräsentation des Heiligen Euthymios in Khirbet el-Mard nach *G. Babić*, Les chapelles annexes des églises byzantines (Paris 1969) 18, Fig. 4 angeführt. Die Malereien in Khirbet el-Mard stammen nicht aus der Zeit vor dem Bilderstreit, wie irreführend Babić zu verstehen gibt. Selbst Mader, der die Malereien entdeckte, hat später diese frühe Datierung aufgegeben. (Vgl. *G. R. H. Wright*, The Archaeological Remains at el Mird in the Wilderness of Judaea, in: *Bibl* 42 (1961) 13). Meine eigene Untersuchung der Malereien im Frühjahr 1983 ließ keinen Zweifel an ihrer neuzeitlichen Entstehung. Selbst Spuren älterer Malereien, die wohl existiert hatten, wie Mader mit Recht postuliert hat, sind völlig verschwunden.

<sup>51</sup> *M. Restle*, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, Bd. 1 (Recklinghausen 1967) 56 ff. und Bd. 2, Abb. 212.

<sup>52</sup> *Mango* (Anm. 34) 193 ff., Abb. 108.

<sup>53</sup> Über die „dynamische“ Stilphase der komnenischen Malerei hat sich zuletzt *D. Mouriki*, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries, in: *DOP* 34–35 (1980–1981) 77–124, bes. S. 106 ff., geäußert.

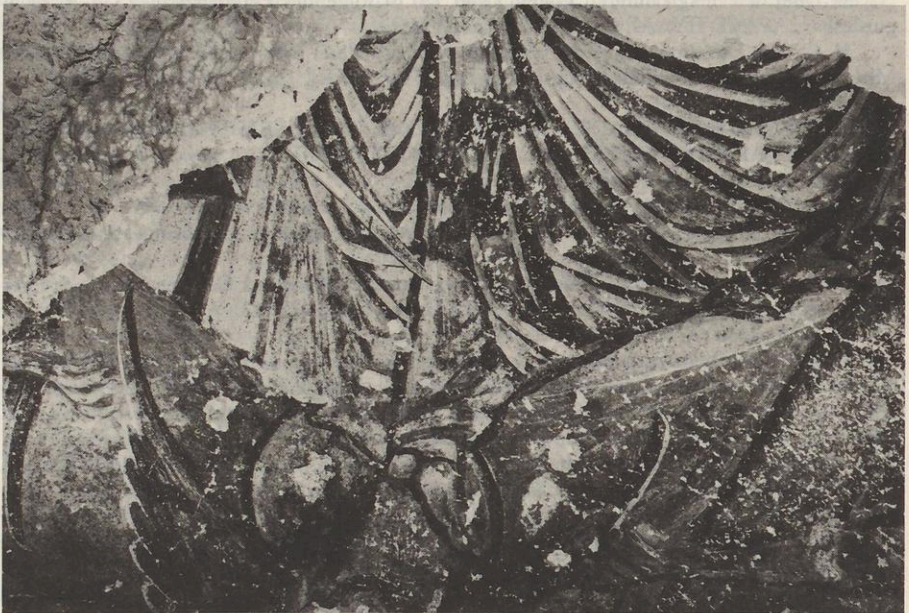


Abb. 16

Photo des Auteurs

## Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil im Bistum Breslau

Von ERWIN GATZ

Die schweren Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil und seine Rezeption in den deutschsprachigen Ländern sind in den letzten Jahren eingehend erforscht worden.<sup>1</sup> Namentlich im Umkreis der Theologischen Universitätsfakultäten, die das Konzilsgeschehen naturgemäß mit besonderem Interesse verfolgten, aber auch unter den übrigen Akademikern kam es zu schweren Konflikten. Im folgenden wird ein Schriftwechsel vorgelegt, der auf diese Vorgänge im Bistum Breslau neues Licht wirft. Bisher waren wir über die Rezeption der umstrittenen Konzilskonstitutionen aus der allgemeinen Konzilliteratur, ferner durch die Aktenveröffentlichungen von A. Constabel<sup>2</sup>, die Geschichte der Breslauer Theologischen Fakultät von E. Kleineidam<sup>3</sup> und des Breslauer Domkapitels von J. Negwer – K. Engelbert<sup>4</sup> in groben Umrissen, z. T. aber auch falsch informiert. Einen bedeutenden Fortschritt brachten dann die von H. J. Sieben edierten Briefe des Breslauer Kirchenhistorikers Josef Hubert Reinkens (1821–96) an seinen Bruder Wilhelm<sup>5</sup> und deren erste Auswertung durch H. Bacht.<sup>6</sup> Den hier vorgelegten Briefwechsel entdeckte ich 1973 im Diözesanarchiv Breslau.<sup>7</sup> Er fällt in das erste halbe Jahr nach dem Konzilsabschluß, also in die Zeit, in der sich die Fronten klärten. Die durch den Braunsberger Schulstreit ausgelöste Zuspitzung des Staat-Kirche-Konfliktes, die schließlich zum preußischen Kulturkampf führte, deutet sich hier erst an.

Hauptakteur der Auseinandersetzungen war der Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster (1799–1881)<sup>8</sup>, der das riesige Bistum seit 1853 als Nachfolger von Kardinal Melchior von Diepenbrock (1798–1853) leitete. Förster hatte sein theologisches Studium 1821–24 in Breslau zu einem Zeitpunkt absolviert, als die Theologische Fakultät ihren Hörern wenig zu bieten vermochte. Nach der Priesterweihe (1825) war er in der Seelsorge tätig, wo er sich schon bald einen Namen als Prediger machte. Als Förster 1837 unter Fürstbischof Leopold Graf Sedlnitzky ins Domkapitel berufen wurde, stand der preußische Mischehenstreit unmittelbar vor seiner dramatischen Zuspitzung. Aber erst nach der Resignation Sedlnitzkys (1840) trat Förster stärker in den Vordergrund, und 1844 profilierte er sich mit einer vielbeachteten Predigt gegen Johannes Ronge und dessen deutschkatholische Bewegung. Als enger Mitarbeiter Diepenbrocks (1844–53) nahm er während

dessen kurzer, aber folgenreicher Amtszeit wichtigen Anteil an der religiösen Erneuerung Schlesiens.

Während Försters eigenem Episkopat kam es wiederholt zu schweren Spannungen mit der Theologischen Fakultät, nachdem diese sich nach vorausgehenden Krisen unter Diepenbrock ruhig entfaltet hatte. Die Ursachen dafür lagen z. T. in theologischen, z. T. in kirchlichen Richtungskämpfen, die bereits unter Diepenbrock angelegt waren und die nun auf dem Hintergrund der kämpferisch vorstoßenden ultramontanen Bewegung neue Brisanz erhielten. Außerdem waren sie in den persönlichen Rivalitäten und Eigenarten der Beteiligten begründet.

Zur Zeit des Vatikanischen Konzils setzte die Fakultät sich folgendermaßen zusammen.<sup>9</sup> Ihr dienstältestes Mitglied war der aus Andernach stammende Johann Bapt. Baltzer (1803–71), seit 1831 ord. Professor der Dogmatik und seit 1846 zugleich Domkapitular. Nach der Indizierung seines Lehrers Georg Hermes (1835) hatte der spekulativ begabte und erfolgreiche Hochschullehrer sich in der Auseinandersetzung mit Kant die philosophischen Thesen des Wiener Religionsphilosophen Anton Günther zu eigen gemacht. Dessen Indizierung (1857) hat ihn schwer getroffen.<sup>10</sup> Da er Günthers Anschauungen dennoch weiter lehrte, mußte Förster ihn 1860 unter dem Druck eines Teiles des Klerus die *Missio canonica* entziehen. Baltzer hatte diese Entwicklung allerdings durch seine polemische Unversönlichkeit mitverschuldet.

Den neutestamentlichen Lehrstuhl hatte seit 1850 der Schwabe Joseph Heinrich Friedlieb (1810–1900) inne, der zwar im Februar 1870 die Zustimmungsadresse für Ignaz von Döllinger mitunterzeichnete, nach dem Abschluß des Konzils jedoch dessen Dekrete annahm. Das Alte Testament vertrat seit 1868 der Schlesier Paul Scholz (1828–1900), der in den Auseinandersetzungen um das Vatikanum kaum hervortrat.

Ein markantes Mitglied der Fakultät war der Rheinländer Joseph Hubert Reinkens (1821–96), der sich 1850 in Breslau für Kirchengeschichte habilitiert hatte und dort seit 1853 als außerord., seit 1857 als ord. Professor wirkte. Unter Diepenbrock hatte er sich in freundschaftlichem Kontakt zu Förster als beliebter Hochschullehrer an der kirchlichen Bewegung in Schlesien beteiligt. Mit Baltzer, der ihn 1850 nach Breslau vermittelt hatte, und den anderen Rheinländern in der Fakultät eng befreundet, distanzierte er sich später immer mehr von Förster. Seitdem er sich 1861 in seiner Eigenschaft als Rektor anlässlich des Universitätsjubiläums taktlos über die wissenschaftlichen Qualitäten des schlesischen Klerus geäußert hatte, geriet er in eine wachsende Isolierung. H. Bacht hat anhand der Briefe J. A. Reinkens' an seinen Bruder Wilhelm, der als Pfarrer in Bonn wirkte, minutiös dargelegt, wie Reinkens sich seit der Konzilsankündigung im Jahre 1867 und seit seiner Romreise des Jahres 1868 in sarkastischer und ungerechter Schärfe über den Papst, über römische Zustände und zahlreiche Mitglieder des Episkopates äußerte.<sup>11</sup> Dennoch war er an einer Mitwirkung am Konzil

durchaus interessiert, doch wurde ihm diese weder von kirchlicher, noch von staatlicher Seite angetragen. Trotz seiner „tiefsitzenden Verstimmung über die Hierarchie im eigenen Land und in Rom“ (Bacht 128) äußerte er sich nach dem Beginn des Konzils jedoch im Gegensatz zu Döllinger vorerst nicht literarisch. Erst als der Münchener Kirchenhistoriker sich im Januar 1870 in der „Augsburger Allgemeinen“ gegen die Adressenbewegung infallibilistischer Bischöfe wandte, wurde auch Reinkens aktiv und organisierte eine an Döllinger gerichtete Zustimmungsadresse elf Breslauer Professoren. Im Frühjahr 1870 veröffentlichte er dann das Buch „Papst und Papsttum nach der Zeichnung des heiligen Bernhard von Clairvaux. Übersetzung und Erläuterung seiner Schrift ‚De consideratione‘“, dessen aggressive Einleitung und bissige Noten in Rom höchste Erregung hervorriefen. Förster forderte ihn am 12. Juni von Rom aus zum Widerruf auf und bestellte eine Kommission von drei Domkapitularen, vor der er sich verantworten sollte.<sup>12</sup> Reinkens war über dieses Ansinnen empört, ließ sich aber dadurch von dem einmal beschrittenen Wege nicht abbringen und rüstete bereits vor der entscheidenden Abstimmung über das Unfehlbarkeitsdogma zum nachkonziliaren Widerstand. Er wurde in Breslau zum Hauptorganisator der Opposition und 1873 erster Bischof der altkatholischen Kirche mit dem Sitz in Bonn.

Ein problematisches Mitglied der Fakultät war der seit 1850 in Breslau lehrende Moraltheologe Franz Anton Bittner (1812–88), der durch seine schroffe Intransigenz das Verhältnis zwischen Fürstbischof und Fakultät wiederholt schwer belastete. 1853 denunzierte er Baltzer beim Wiener Nuntius, und 1860 beschuldigte er Förster beim Domkapitel in rüdestem Ton der mangelnden Aufsicht über die Fakultät, worauf jener ihm die *Misio canonica* entzog. Nach der Veröffentlichung von Reinkens' Schrift über Papst und Papsttum forderte Bittner den Fürstbischof zur Suspension des Autors auf. In den nachkonziliaren Auseinandersetzungen hat Bittner jedoch keine Rolle mehr gespielt.

Ganz auf Vermittlung bedacht, zugleich aber auch allen notwendigen Konflikten aus dem Wege gehend, war der Konvertit Hugo Lämmer (1835–1918), seit 1864 Professor der Dogmatik und zugleich Domkapitular.

In den Auseinandersetzungen um das Vatikanum trat auch der Pastoraltheologe Ferdinand Probst (1816–99) kaum hervor, während der Rheinländer Theodor Hubert Weber (1836–1906), der seit 1864 Religionslehrer am Matthias-Gymnasium war und sich 1868 für Philosophie habilitiert hatte, 1870 zur Opposition gehörte. Er wurde als Nachfolger von Reinkens 1896 zweiter Bischof der altkatholischen Kirche.

Eine Rolle spielte ferner der Rheinländer Peter Josef Elvenich (1796–1887), ein Schüler von Hermes, der 1837 zusammen mit dem Bonner Kirchenhistoriker Johann Wilhelm Braun nach Rom gereist war, um die Rehabilitierung seines indizierten Lehrers zu betreiben.<sup>13</sup> Seit 1829 war

er in Breslau Professor der Philosophie, 1830–38 zugleich Direktor des Matthias-Gymnasiums und seit 1838 Erster Bibliothekar der Universitätsbibliothek.

Mit der Universität und insbesondere mit der Theologischen Fakultät eng verbunden war das berühmteste katholische Gymnasium Schlesiens, das Matthias-Gymnasium, das u. a. von den Alumnen des fürstbischöflichen Knabenkonviktes besucht wurde und daher für die Rekrutierung des geistlichen Nachwuchses eine wichtige Rolle spielte. Leiter der Schule war seit 1868 der ebenfalls aus dem Rheinland stammende Anton Joseph Reissacker (1821–82), der zahlreiche Kontakte zu führenden rheinischen Katholiken pflegte.<sup>14</sup>

Während Försters Verhältnis zur Fakultät von manchen Konflikten begleitet war, war seine Beziehung zum Domkapitel, aus dem er selbst hervorgegangen war, wenn auch nicht spannungsfrei, so doch im allgemeinen konstruktiv. Mitglieder des Kapitels waren im Herbst 1870 Generalvikar (seit 1857) Josef Neukirch (1800–79) als Dompropst, Bistumsbeamter (seit 1868) Franz Peschke (1807–80), Weihbischof (seit 1861) Adrian Włodarski (1807–75), Joseph Klopsch (1802–79), Mortimer Johann von Montbach (1828–1904), Hermann Gleich (1815–1900), Franz Lorinser (1821–93), Franz Karker (1818–92) und der bereits seit 1862 suspendierte Baltzer.

Auf staatlicher Seite war der wichtigste Verhandlungspartner Försters der preußische Kultusminister (seit 1862) Heinrich von Mühlner (1813–74), ein konservativer Lutheraner, der der katholischen Kirche verständnisvoll gegenüberstand, aber seit 1866 in wachsenden Gegensatz zu Bismarck geraten war. Nachdem dieser sich 1871 zu einer Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses entschlossen hatte, mußte Mühlner im Januar 1872 sein Ressort an Adalbert Falk abgeben. Unmittelbarer staatlicher Partner von Förster war der Oberpräsident der Provinz Schlesien (seit 1869) Eberhard Graf von Stolberg-Wernigerode (1810–72) zugleich Vorsitzender des Provinzial-Schulkollegiums und Kurator der Universität. Reinkens unterhielt zu ihm wie auch zu Mühlner und zu deren Behörden enge Kontakte.

Über die Haltung Försters auf dem Konzil hat zuletzt K. Schatz geschrieben.<sup>15</sup> Nach R. Lill hatte Förster sich schon auf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1. bis 7. September 1869 gegen die eventuelle Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgesprochen.<sup>16</sup>

Obwohl die Mehrheit der Konferenzteilnehmer diesen Standpunkt teilte und Pius IX. von entsprechenden Plänen abriet, äußerte Förster sich wenige Tage später gegenüber seinem vertrauten Mitarbeiter Peschke sehr pessimistisch und deutete Resignationsabsichten an, worauf Peschke ihn um Verbleib im Amte bat.<sup>17</sup>

Am 1. November 1869 teilte der damals 70jährige Fürstbischof offiziell seine bevorstehende Abreise nach Rom mit und ordnete Gebete für das Gelingen des Konzils an.<sup>18</sup> Am 22. November fuhr er unter dem Geläut aller Glocken der Stadt und dem Ehrengelicht von 74 Equipagen zum Oberschle-

sischen Bahnhof.<sup>19</sup> Da der romerfahrene Lämmer die Begleitung Försters unter Hinweis auf seine Kränklichkeit abgelehnt hatte, wählte dieser den Domkapitular Lorinser für diese Aufgabe. Dieser kampfwillige Ultramontane hat, wie schon vor dem Konzil, so auch nach dessen Abschluß viel zur Polarisierung des schlesischen Klerus beigetragen und die Zuspitzung des kirchlichen Konfliktes wesentlich mitzuverantworten.

Nach Schatz war Förster einer jener wenigen deutschen Minoritätsbischöfe, die bzgl. der Infallibilitätsfrage „grundsätzlich alle Bemühungen um Kompromißformeln ablehnten“, und zwar weniger aus klarer theologischer Überzeugung als aus Unsicherheit und Hilflosigkeit. Dieses Urteil wird durch die allerdings nicht allzu zahlreichen einschlägigen Dokumente aus seinem Nachlaß im Diözesanarchiv zu Breslau bestätigt. Försters negative Erfahrungen mit den Breslauer Ultramontanen wurden durch die rücksichtslose Polarisierung auf dem Konzil noch bestätigt. Da er an der eigentlich theologischen Diskussion keinen Anteil nahm, erwog er Anfang März 1870 seine Abreise, gab diesen Gedanken dann aber im Hinblick auf die damals bevorstehende Infallibilitätsdebatte auf.<sup>20</sup> Als dann wenige Wochen später Reinkens' Schrift über Papst und Papsttum erschien und sogleich großes Aufsehen erregte, war Förster als Ordinarius des Autors unmittelbar betroffen. Vielleicht durch Bittner gedrängt, forderte er Reinkens am 12. Juni zum Widerruf seiner Schmähungen auf. Zugleich bestellte er eine Kommission aus den Domkapitularen Neukirch, Peschke und Lämmer, vor der jener sich verantworten sollte. Als Reinkens dies schroff ablehnte, wandte Förster sich bald nach seiner Rückkehr nach Breslau (19. Juli), wo inzwischen eine heftige Pressefehde über das Unfehlbarkeitsdogma zwischen der liberalen „Breslauer Zeitung“ und den ultramontanen „Breslauer Hausblättern“ ausgebrochen war, mit der Bitte um Amtshilfe an Kultusminister Mühler.<sup>21</sup> In seinem Schreiben vom 31. Juli war sein künftiger Kurs bereits klar grundgelegt. Er habe, so schrieb er, die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zwar abgelehnt, sei nun aber als Bischof gehalten, „die kirchliche Ordnung zu wahren, welche auch fordert, daß die Kinder der Kirche und vor allem die Priester, insbesondere also die kirchlichen Lehrer, ihre eigenen subjektiven Ansichten und Meinungen den Lehren und Aussprüchen der Kirche unterordnen. Dagegen befindet sich Reinkens in offener Auflehnung und meint, für das, was er Wahrheit und Recht nennt, mit der Kraft seiner individuellen Überzeugung gegen die kirchliche Macht auftreten und diese bekämpfen zu müssen.“ Falls ihm keine Amtshilfe gegen Reinkens geleistet werde, sehe er sich zur Resignation auf sein Bistum gezwungen. Während Mühler Reinkens einen Verweis geben und ihn zur Loyalität gegenüber seinen geistlichen Oberen mahnen wollte<sup>22</sup>, sprach Bismark sich für eine dilatorische Behandlung aus, da er zunächst abwarten wollte, ob Förster tatsächlich zurücktrete.<sup>23</sup>

Mittlerweile hatte Förster sich am 1. August zur Erholung nach Bad Landeck begeben. Von dort aus schilderte er am 2. August Kardinal Fried-

rich von Schwarzenberg seine als deprimierend empfundene Lage und berichtete sowohl über die kämpferischen Ultramontanen um Lorinser und die Breslauer Hausblätter wie auch über die Antiinfallibilisten.<sup>24</sup> Wenn er aber „den größten Teil des Klerus, des Adels, der in meiner Diözese sehr zahlreich ist, und jenes Volk“ gegen sich glaubte, „welches von der Sache, um die es sich handelt, nichts versteht, wohl aber durch die „Hausblätter“ mit fortgerissen worden“ sei, so sollte er bald eines besseren belehrt werden.

Durch den von Lorinser und seinen Parteigenossen in den „Hausblättern“ angeschlagenen Ton fühlte Elvenich sich derart herausgefordert, daß er am 11. August in der „Breslauer Zeitung“ schwere Bedenken gegen die kanonische Gültigkeit des Konzils äußerte und jene Argumente wiederholte, die Döllinger in seinen römischen Briefen vom Konzil geltend gemacht hatte. Diese Erklärung sandte er am gleichen Tag auch an Förster (Dok. 1). Daraufhin forderte Lorinser zusammen mit den Professoren Bittner, Probst und Scholz den Fürstbischof einen Tag später unter Anspielung auf seine frühere Kampfbereitschaft in den Tagen des Deutschkatholizismus dazu auf, aus seiner Reserve hervorzutreten (Dok. 2). Doch Förster war des Streitigen müde und bot Pius IX. am 15. August unter Hinweis auf die Größe seiner Diözese und die bevorstehenden Auseinandersetzungen um das Konzil, denen er sich nicht gewachsen fühle, tatsächlich seinen Rücktritt an.<sup>25</sup> Am gleichen Tag unterrichtete er das Domkapitel darüber in einem Schreiben, das seine ganze Verzweiflung widerspiegelt (Dok. 3). Dieses bat jedoch den Papst am 17. August unter Hinweis auf die Verdienste Försters um die Kirche von Breslau um Ablehnung des Gesuches und Förster selbst um Revision seines Entschlusses.<sup>26</sup> Der stets auf Ausgleich bedachte Lämmer unterstrich dies zehn Tage später noch einmal und wies darauf hin, daß die Lage in Breslau im Vergleich zu Köln, Braunsberg und München noch einigermaßen erträglich sei (Dok. 4). Angesichts seiner Resignationspläne lehnte Förster die Teilnahme an der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. August ab.<sup>27</sup> Auch das dort verfaßte Hirtenschreiben, das das umstrittene Dogma in sehr maßvoller Weise interpretierte, übernahm er nicht. Stattdessen wandte er sich am 8. September in einem eigenen Schreiben an sein Bistum.<sup>28</sup>

Försters Resignationsabsichten blieben in der Öffentlichkeit nicht unbekannt. Daher häuften sich bei ihm Anfang September die Loyalitätserklärungen und die Bitten um Verbleib in seinem Amt.<sup>29</sup> Darunter waren auch Zuschriften von Antiinfallibilisten. So hieß es z. B. in einem vom 1. September datierten Druckblatt aus Breslau mit zahlreichen Unterschriften: „Hatte doch noch erst vor kurzem Hochderselben mannhaftes und echt apostolisches Verhalten auf dem Konzil in Rom, das auch wir für kein ökumenisches zu halten vermögen, unsere Herzen erquickt und uns zu dem Vertrauen erhoben, daß unter einem solchen Wächter das Depositum fidei unserer heiligen Kirche treulich gewahrt und nimmermehr verkümmert werden kann.“



Am 8. September gab Förster seine Resignationsabsichten in dem erwähnten Hirtenschreiben öffentlich bekannt. Zugleich rief er die Gläubigen dazu auf, „daß ihr diese Einheit bewahrt um jeden Preis, auch wenn es euch schwer wird und Opfer kostet und Selbstverleugnung und Selbstüberwindung kostet.“

Als Förster diese Zeilen schrieb, hatte Pius IX. sein Abdankungsersuchen bereits abgelehnt.<sup>30</sup> Am 14. September teilte Förster dies dem Domkapitel und am 17. September dem Klerus mit.<sup>31</sup>

Da einige Breslauer Hauptopponenten gegen das Unfehlbarkeitsdogma im Sommer 1870 auf Ferienreise gegangen waren, kam es vorerst zu keinen weiteren Konflikten. Als jedoch aus der Presse bekannt wurde, daß Baltzer, Reinkens und Weber Ende August an der Nürnberger Versammlung teilgenommen und am 26. August eine Erklärung gegen die Verbindlichkeit der umstrittenen Konzilsentscheidungen unterzeichnet hatten<sup>32</sup>, wurde unter dem Klerus und in Laienkreisen Unruhe laut (Dok. 5). Daraufhin bat Förster sein Domkapitel um Vorschläge für das weitere Vorgehen, wobei er jedoch am nach seiner Meinung zu scharfen Kurs des Kölner Erzbischofs Paulus Melchers Kritik äußerte. Er hielt es stattdessen für ratsam, „den Konflikten“ nicht „nachzugehen und sie aufzusuchen, sondern ihnen nur da, wo sie offen hervortreten, pflichtmäßig zu begegnen“ (Dok. 6). Das Domkapitel schlug ihm eine Verständigung über das gemeinsame Vorgehen mit jenen Bischöfen vor, die vor ähnlichen Problemen standen oder aber eine an die Breslauer Unterzeichner der Nürnberger Erklärung gerichtete Aufforderung zur förmlichen Annahme der Konzilsentscheidung (Dok. 7). Förster folgte dem zweiten Vorschlag.<sup>33</sup>

Während bis Mitte Oktober nur die genannten Universitätsprofessoren an der Auseinandersetzung beteiligt waren, griff der Widerspruch gegen die Konzilsentscheidungen seitdem auch auf die Gymnasiallehrer über und drohte zu einem Flächenbrand zu werden. Am 15. Oktober veröffentlichte nämlich der Direktor des Matthias-Gymnasiums, Reisacker, in der „Schlesischen Zeitung“ ganz überraschend die von ihm und von elf weiteren Lehrern seiner Anstalt unterzeichnete Erklärung, sie erkannten die umstrittenen Konzilsentscheidungen nicht als verbindlich an. Während der folgenden Tage schlossen sich Lehrer anderer schlesischer Gymnasien dieser Erklärung an. Förster war erschüttert, nach seinem früheren Schwanken aber mittlerweile zur Auseinandersetzung und zur Wahrung der kirchlichen Disziplin entschlossen. Am 16. Oktober ersuchte er das Domkapitel um sein Votum (Dok. 8), doch noch bevor er dessen Stellungnahme in Händen hatte, bat er den von ihm hoch geschätzten Reisacker in einem offiziellen, und zugleich in einem zweiten, privaten Schreiben um eine Klarstellung und um eine Annahmeerklärung der Konzilsentscheidungen (Dok. 9, 10). Als Reisacker am 23. Oktober den Fürstbischof persönlich auf Schloß Johannesberg aufsuchte, gab er im Verlauf eines dramatischen Gespräches wie schon einen Tag zuvor gegenüber Generalvikar Neukirch eine allge-

meine Loyalitätserklärung ab, verweigerte jedoch den Widerruf seiner Presseerklärung (Dok. 12, 15). In den gleichen Tagen richtete Förster ähnlich lautende Schreiben wie an Reisacker an die Direktoren jener höheren Schulen in Oppeln, Neustadt, Gleiwitz und Beuthen, von wo Zustimmungserklärungen zur Veröffentlichung Reisackers und seiner Kollegen ausgegangen waren.<sup>34</sup> Förster stützte sich für sein Vorgehen, das ja nicht nur Geistliche, sondern auch Laien betraf, auf den stiftungsgemäß katholischen Charakter der betreffenden Schulen.<sup>35</sup>

Ein wirksames Druckmittel besaß Förster nur gegenüber dem Matthias-Gymnasium, dessen Religionslehrer Weber zu den Teilnehmern der Nürnberger Erklärung zählte und wohl auch maßgebenden Einfluß auf das Zustandekommen der Erklärung Reisackers und seiner Kollegen gehabt haben dürfte. Am 18. Oktober hatte der Präfekt des Knabenkonviktes, Augustin Meer, dem Fürstbischof vorgeschlagen, die 100 Konviktoristen des Knabenkonviktes vom Matthias-Gymnasium zurückzuhalten und so dessen ohnehin notwendige Krisis zu beschleunigen.<sup>36</sup> Er rechnete damit, daß der Streitfall in spätestens vier Wochen ausgestanden sei. Evtl. könne man die Konviktoristen auch auf das protestantische Gymnasium schicken. Mit der Zurückhaltung von ihrer Schule erklärte Förster sich einverstanden. Zu ihrer Überweisung an das protestantische Gymnasium fand er sich jedoch nicht bereit (vgl. Dok. 15). Bei der Durchführung der Maßnahme unterlief Meer jedoch eine Taktlosigkeit, durch die die ohnehin gespannte Stimmung zusätzlich belastet wurde. Als die Konviktoristen am 22. Oktober erstmals dem Unterricht fernblieben und Meer Reisacker informierte, brachten auch die vorinformierten „Hausblätter“ bereits eine entsprechende Meldung. Daraufhin erhob Oberpräsident Stolberg mit Recht energischen Einspruch bei Förster und bestritt ihm zugleich die Befugnis zur Zurückhaltung der Schüler (Dok. 16).

Von den Unterzeichnern der Protesterklärung wurde allgemein die Einpeitscherei der von Lorinser redigierten „Hausblätter“ moniert, deren polemischer Ton auch den Fürstbischof abstieß. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß gerade dieser penetrante Stil viele Gebildete in die Opposition getrieben hat. Auf die Taktik der „Hausblätter“ wirft auch ein Schreiben des Beuthener Religionslehrers Dr. Karl Flöckner vom 25. Oktober ein Licht (Dok. 14). Danach hatten die „Hausblätter“ ihn in ihrer „leidenschaftlichen Verketterungssucht“ dazu aufgefordert, sich wie vier seiner Kollegen öffentlich „gern und freudig“ zu den Konzilsentscheidungen zu bekennen. Flöckner sah jedoch zu einer solchen Erklärung keinen Anlaß, da er deren Verbindlichkeit gar nicht in Frage gestellt hatte. Tiefe Verbitterung gegen die Intransigenz der „Hausblätter“ sprach auch aus einem Schreiben des Gymnasialdirektors Raczak aus Neustadt/OS, der allerdings zusammen mit einigen Kollegen der Erklärung der Breslauer Gymnasiallehrer zugestimmt hatte (Dok. 7). Angesichts der Protestbewegung unter den Gymnasiallehrern ließ Förster am 31. Oktober von den Kanzeln sein

Bedauern über die Erklärung aussprechen, obwohl die Lehrer aufgrund ihrer Stellung an katholischen Anstalten zu besonderer Kirchentreue verpflichtet seien. Ihre Erklärung beruhe außerdem auf Fehlinformationen.

Am 30. Oktober antwortete Förster auch dem Oberpräsidenten. Seine Ausführungen bestätigten, daß es inzwischen gar nicht mehr um die dogmatische Sachfrage, sondern um die kirchliche Ordnung ging.<sup>37</sup> Förster betonte zunächst seinen Erziehungsauftrag für die Zöglinge des Knabenkonviktes und urgierte dann noch einmal die staatliche Amtshilfe: „In der kirchlichen wird auch die staatliche Autorität angegriffen, und die Gefahr liegt nahe, daß, wenn erst der kirchlichen Autorität beliebiger Widerstand geleistet werden darf, in diesem Vorgehen der Weg gezeigt sei, auch der staatlichen Autorität zu widerstehen.“ Er habe Reisacker und seinen Kollegen keinerlei Glaubensbekenntnis abverlangt. „Es erscheint daher unbegreiflich, warum die öffentliche Ablehnung, ja, als wenn jene Herren eine richterliche Behörde oder Vorgesetzte des Konzils bildeten, die Verwerfung eines Glaubenssatzes von ihnen erfolgte.“ Im übrigen beruhe ihr Protest auch auf einem Irrtum. „Denn an eine absolute Gewalt und *persönliche* Unfehlbarkeit des Papstes ist seitens des Vatikanischen Konzils niemals gedacht worden.“ Stolberg lehnte die Amtshilfe jedoch ab, da der Konflikt eine innerkirchliche Angelegenheit bilde (Dok. 21) und forderte Reisacker auf, die Schüler zur Teilnahme am Unterricht anzuhalten.<sup>38</sup> Während dieser nun noch einmal versuchte, den Fürstbischof zur Wiederzulassung der Konviktoristen zu seiner Schule zu bewegen und damit ein erneutes, aber nicht unkritisches Treuebekenntnis zur Kirche verband<sup>39</sup>, bestand Förster gegenüber dem Provinzial-Schulkollegium auf der Amtshilfe, da es nicht mehr um einen Glaubenssatz, sondern „um das Prinzip der Autorität“ gehe (Dok. 23). Wie die Kirche den Staat in der Krise des Jahres 1848 gestützt habe, so dürfe sie nun auch ihrerseits auf staatliche Hilfe hoffen. Andererseits lenkte Förster jedoch ein und gestattete am 19. November den Konviktoristen wieder den Besuch ihrer Schule, betonte aber ausdrücklich, die Angelegenheit als solche sei für ihn damit noch nicht erledigt.<sup>40</sup>

Da Förster von Stolberg nicht die erbetene Unterstützung erhielt, wandte er sich am 17. November an Mühler (Dok. 25). Er betonte, daß er mit der von den 33 Lehrern geforderten „genugtuenden Erklärung“ angesichts der „agitatorischen Demonstration“ nur ein Minimum verlange habe. Förster bestand auf einem Widerruf. Andernfalls bleibe nur eine Versetzung der betreffenden Lehrer. Aus einem Begleitschreiben an Ministerialdirektor Adalbert Kraetzig, den Direktor der Katholischen Abteilung im Kultusministerium, sprach Försters tiefe Verstimmung über die Rheinländer, die ihre schlesischen Kollegen aufgestachelt hätten.<sup>41</sup> Obwohl etwa gleichzeitig eine größere Zahl katholischer Eltern, darunter Vertreter der führenden Adelsfamilien Schlesiens, Mühler zur Wahrung des katholischen Charakters der Schulen aufforderte (Dok. 22) und Kraetzig das Ansuchen Försters unterstützte<sup>42</sup>, lehnte der Kultusminister eine Maßregelung oder

Versetzung der Lehrer ab, wenngleich er ihre Erklärung mißbilligte.<sup>43</sup> Der Schriftwechsel zwischen Förster und Mühler in dieser Sache wurde zwar noch einige Zeit fortgesetzt, doch verlief die Angelegenheit schließlich im Sande.<sup>44</sup> Förster hatte zwar mit Beharrlichkeit auf eine prinzipielle Klärung und „Wiedergutmachung“ hingearbeitet. Aus seinen Akten geht jedoch hervor, daß er von zahlreichen Geistlichen und Laien zu viel schärferem Vorgehen, u. a. zur öffentlichen Exkommunikation der widerspenstigen Lehrer, aufgefordert worden ist. Verhältnismäßig wenige Lehrer haben sich später förmlich von der Protesterklärung distanziert. Die Mehrzahl hat dagegen durch ihr faktisches Verhalten ihre prinzipielle Loyalität zur Kirche zum Ausdruck gebracht.

Während die aufsehenerregende Verlautbarung der Gymnasiallehrer also letztlich ohne Folgen blieb, ging Förster gegen die geistlichen Universitätsprofessoren mit aller Strenge vor. Die Entwicklung in Breslau verlief ähnlich wie in Bonn. Am 17. Oktober hatte Förster Baltzer, Reinkens und Weber zur Anerkennung der Konzilsbeschlüsse aufgefordert.<sup>45</sup> Als erster antwortete Weber, nachdem er Förster zuvor persönlich in Johannesberg aufgesucht hatte.<sup>46</sup> Er wiederholte, daß er sich von der Verbindlichkeit der umstrittenen Konstitution noch nicht habe überzeugen können und warnte Förster vor der Urgierung einer nur äußerlich erzwungenen Kircheneinheit. Baltzer erklärte dagegen, er habe die Nürnberger Erklärung nicht an die Öffentlichkeit gebracht und könne daher für die Folgen der Publikation nicht verantwortlich gemacht werden.<sup>47</sup> Am schärfsten reagierte Reinkens (Dok. 19). Er wies nämlich den Fürstbischof wenige Tage nach seiner Rückkehr aus dem Urlaub (31. Oktober) auf den für Professoren geltenden Dienstweg bei Beschwerden, also auf den Minister hin. Am 7. November forderte Förster die Professoren noch einmal zur Distanzierung von der Nürnberger Erklärung auf (vgl. Dok. 20). Baltzer wollte die ihm angedrohte Suspension abwehren und bestand auf einem kanonischen Prozeß, zumal die Konzilskonstitutionen noch nicht allenthalben publiziert seien (Dok. 24). Reinkens empfahl dem Fürstbischof dagegen in einem langen, zwischen Verhöhnung und Bitterkeit schwankenden Schreiben, er möge doch seinen Status als königlicher Universitätsprofessor respektieren (Dok. 26). Am 20. November sprach Förster dann die angekündigten Strafen aus. Für Baltzer, der die *Missio canonica* schon 1860 verloren hatte, bedeutete das die Suspension ab ordine et ab beneficio, für Weber und Reinkens dagegen die Suspension ab ordine und den Verlust der *Missio canonica*.

Förster hatte zwar schon im Juli den Kultusminister um eine Maßregelung Reinkens' gebeten, doch die Regierung hatte sich wie auch im parallel verlaufenden Konflikt zwischen dem Kölner Erzbischof Melchers und Bonner Theologieprofessoren aus der Angelegenheit herauszuhalten gesucht.<sup>48</sup> Jetzt aber trat diese in ein neues Stadium. Am 19. November informierte Förster den Kultusminister über die von ihm verhängten Kirchenstrafen. Er habe, so schrieb er, nunmehr „rückhaltslos auf dem kirchlichen

Gebiete von den bischöflichen Rechten Gebrauch“ gemacht, da ihm die staatliche Amtshilfe versagt worden sei. Im Fakultätsreglement von 1840, das die Regierung ohne vorhergehende Verständigung mit dem damaligen Fürstbischof einseitig erlassen hatte, hieß es in § 48b: „Sollte, wider Verhoffen, ein der Kath. Theol. Fakultät in Breslau angehöriger Lehrer in seinen Vorlesungen oder in seinen Schriften der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu nahe treten oder auf andere Art in sittlich-religiöser Beziehung ein auffallendes Ärgernis geben,“ so habe der Fürstbischof das Recht, der Regierung „Anzeige“ zu machen, „und das Ministerium wird aufgrund einer solchen Anzeige mit Ernst und Nachdruck einschreiten und Abhilfe leisten.“<sup>49</sup> In § 48c war das „geistliche Aufsichtsrecht des Bischofs über die Fakultät, insoweit die katholische Kirche an der Wirksamkeit derselben beteiligt ist,“ anerkannt. 1850 hatte Diepenbrock ferner mit dem Kultusminister vereinbart, daß für jeden Professor der Theologie darüber hinaus eine bischöfliche Beauftragung (*Missio canonica*) erforderlich sei. Darauf berief Förster sich nun und bat, daß den Professoren Baltzer und Reinkens nun das aus katholischen Stiftungsmitteln gezahlte Gehalt gesperrt werde, da beide „sich selbst aus der katholischen Kirche ausgeschlossen“ hätten.

Unter dem gleichen Datum teilte Förster auch dem Oberpräsidenten in dessen Eigenschaft als Universitätskurator die Suspension Reinkens' mit, dessen Persönlichkeit überhaupt bei den folgenden Auseinandersetzungen im Mittelpunkt stand, da Baltzer ohnehin schon seit 1860 nicht mehr las, während neben Weber für den Religionsunterricht am Matthias-Gymnasium bereits Ersatz bereit stand. Stolberg bezeichnete nun zwar den Entzug der *Missio canonica* als für die Regierung gegenstandslos (Dok. 28), doch faktisch kamen die Vorlesungen Reinkens' nach den Winterferien wegen der ausbleibenden Hörer zum Erliegen.<sup>50</sup>

In einem sehr fundierten Gutachten Mühlers für den Kaiser, das jener am 12. Dezember 1870 unterzeichnete, waren dann jene Grundsätze entwickelt, nach denen die Regierung künftig verfuhr.<sup>51</sup> Der Minister erkannte die Einwirkungsmöglichkeit des Bischofs grundsätzlich an, wollte andererseits aber auch die Professoren in ihrer Eigenschaft als Staatsbeamte schützen. Das Zusammenwirken von Staat und Kirche auf dem Gebiet der theologischen Fakultäten war nach seiner Überzeugung ohnehin nur auf der Basis eines „rücksichtsvollen Verhaltens sowohl des Staates und der Kirche, als auch der Lehrer dieser Fakultäten“ möglich. Gerade am letzten aber hatte es in Breslau seit Jahren gefehlt. Mühler wollte daher die Maßnahmen des Fürstbischofs nicht verhindern, andererseits aber verweigerte er jedes staatliche Vorgehen gegen die Professoren und namentlich die von Förster geforderte Gehaltssperre. Da der Kaiser sich aufgrund des Votums von Bismarck mit diesen Grundsätzen einverstanden erklärte<sup>52</sup>, wurden sie für das weitere Vorgehen Mühlers maßgebend (Dok. 30). Alle Versuche Försters zu einer Amotion der suspendierten Professoren blieben daher erfolglos (vgl. Dok. 32).

Seit Anfang 1871 verebten in Breslau allmählich die zeitweise so heftigen Auseinandersetzungen um das Vatikanische Konzil, während diese in Braunsberg und Bonn eskalierten und unmittelbar zum Kulturkampf hinführten. Zu altkatholischen Gemeindebildungen kam es nur in Breslau, Hirschberg, Neisse und Kattowitz. Reinkens ging 1873 als altkatholischer Bischof nach Bonn, während Baltzer bereits 1871 verstorben war. Die Theologische Fakultät konnte während der folgenden Jahre ihren Lehrbetrieb fortführen. Ihre volle Reputation gewann sie allerdings erst durch die Vermittlung von Fürstbischof Georg Kopp (1887–1914) zurück, der ihr 1888 das seit 1863 ruhende Promotionsrecht wiederverschaffte.<sup>53</sup>

<sup>1</sup> Quellen und Literatur bis 1975 sind vollständig erfaßt bei: *K. Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 40) (Rom 1975). Danach erschienen die wichtigen Arbeiten von: *A. Franzen*, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung des Altkatholizismus am Niederrhein (= *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte* 6) (Köln-Wien 1974); *G. Denzler*, Professor Valentin Thalhoffer und die Theologische Fakultät der Universität München 1863–1876. Ein Beitrag zur Geschichte des 1. Vatikanischen Konzils, in: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 32 (1979) 33–84; *J. Urban*, Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil (= *Historischer Verein Bamberg*, Beiheft 15) (Bamberg 1982); ferner das für die Kenntnis der Durchsetzung der Konzilsentscheidungen wichtige Werk: *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= *Päpste und Papsttum* 12) (Stuttgart 1977). Im folgenden werden in den Fußnoten nur jene Personen ausgewiesen, die für die Breslauer Auseinandersetzungen von Bedeutung waren. Für alle anderen sei auf die allgemeine Literatur verwiesen.

<sup>2</sup> *A. Constabel*, Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Quellenveröffentlichung aus dem Deutschen Zentralarchiv (Berlin 1957).

<sup>3</sup> *E. Kleineidam*, Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945 (Köln 1961).

<sup>4</sup> *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).

<sup>5</sup> *H. J. Sieben*, (Hrsg.), Joseph Hubert Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung (= *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte* 10), 3 Bde. (Köln-Wien 1979).

<sup>6</sup> *H. Bacht*, Das Konzil war ihr Schicksal. Die Brüder Reinkens und das Erste Vatikanische Konzil, in: *AHVN* 183 (1980) 102–200.

<sup>7</sup> IA 22a/24: Das Vaticanum.

IA 22a/25: Abdankung 1870.

IA 22a/56: 1870. Acta betreffend die Angriffe gegen die auf dem Vatikanischen Concil ausgesprochene Infallibilität des Papstes.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: *E. Gatz*, in: *Ders.* (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983) 200–203.

<sup>9</sup> Alle Personaldaten bei *Kleineidam* (Anm. 3).

<sup>10</sup> Zum Hermes-, aber auch zum Güntherprozeß vgl. jetzt: *H. H. Schwedt*, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (= *RQ. Suppl.* 37) (Rom-Freiburg-Wien 1980).

- 11 *Bacht* (Anm. 6) 107 ff.  
 12 Ebd. 153.  
 13 Vgl. *Schwedt* (Anm. 10).  
 14 Vgl. dazu: *H. Schiel*, Zur Situation der Breslauer Katholisch-Theologischen Fakultät unter Fürstbischof Heinrich Förster. Briefe von Joseph Reisacker, Direktor des Matthiasgymnasiums in Breslau an Franz Xaver Kraus 1871–1881, in: ASKG 34 (1976) 133–173.  
 15 Vgl. *Schatz* (Anm. 1) 464–472.  
 16 R. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Freiburg 1964) 86.  
 17 14. September 1869 Förster an die Geheime Kanzlei und 18. September 1869 Peschke an Förster; IA 22a/23.  
 18 Schlesisches Kirchenblatt 35 (1869) 565 f.  
 19 Ebd. 570.  
 20 14. März 1870 Förster an das Domkapitel; IA 22a/24.  
 21 29. und 31. Juli 1870 Förster an Mühler; Constabel (Anm. 2) 18 f.  
 22 17. September 1870 Mühler an Wilhelm I.; ebd. 23–28.  
 23 22. September 1870 Abeken an Wilmowski; ebd. 29 f.  
 24 *Schatz* (Anm. 1) 469.  
 25 Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/25. Die Ausfertigung des Schreibens ließ sich im Vatikanischen Archiv nicht auffinden. Dieses ist offenbar nicht über den für Breslau zuständigen Wiener Nuntius nach Rom gelangt, während das Antwortschreiben Förster durch den Wiener Nuntius M. Falcinelli zugeleitet wurde. So 7. September 1870 M. Falcinelli an G. Antonelli; Vat. Archiv, Segr. di Stato 1870, 247.  
 26 Beide Schreiben ebd.  
 27 *Lill* (Anm. 16) 102–104.  
 28 Ebd. 108 f.  
 29 IA 22a/25.  
 30 29. August 1870 Pius IX. an Förster mit eigenhändiger Nachschrift: „Exempla quoque venerabilium fratrum tuorum addant tibi animo ad officium tuum ea, quae decet Episcopali firmitate explendum.“ IA 22a/25.  
 31 Beide Schreiben ebd.  
 32 *J. Fr. v. Schulte*, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland (Gießen 1887) 14–16, 97–105.  
 33 17. Oktober 1870 Förster an Baltzer, Reinkens und Weber; IA 22a/56. Unter dem gleichen Datum bat er den Kultusminister um die bereits früher erbetene Stellungnahme zu seiner Beschwerde über Reinkens. Das Vorgehen der „Professoren-Partei“ zwingt ihn zum Eingreifen, „will ich den priesterlichen Gehorsam und die kirchliche Ordnung nicht ganz zugrunde gehen lassen“. *Constabel* (Anm. 2) 36.  
 34 Entwürfe der entsprechenden Schreiben: IA 22a/56. Vgl. auch Dok. 25.  
 35 Dazu nun am praktischsten greifbar: *H. Mussinghoff*, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche (= VKZ. B 27) (Mainz 1979) 17 ff.  
 36 18. Oktober 1870 Meer an Förster; IA 22a/56.  
 37 30. Oktober 1870 Förster an das Provinzial-Schulkollegium; Entwurf: ebd.  
 38 10. November 1870 Provinzial-Schulkollegium an Reisacker; Abschrift ebd.  
 39 12. November 1870 Reisacker an Förster; ebd.  
 40 19. November 1870 Förster an Reisacker; Entwurf ebd.  
 41 20. November 1870 Förster an Kraetzig; *Constabel* (Anm. 2) 51 f.  
 42 29. November 1870 Votum Kraetzig; ebd. 56.  
 43 21. Dezember 1870 Mühler an Förster; ebd. 67 f. Vgl. auch Dok. 30.  
 44 3. Januar 1871 Förster an Mühler; *Constabel* (Anm. 2) 46–48; 30. Januar 1871 Mühler an Förster; 13. Februar Förster an Mühler; ebd. 46–48, 83–85.  
 45 IA 22a/56.  
 46 22. Oktober 1870 Weber an Förster; ebd.  
 47 24. Oktober 1870 Baltzer an Förster; ebd.

<sup>48</sup> Vgl. 20. Oktober 1870 Mühler an Wilhelm I., 30. Oktober Bismarck an Wilmowski, 12. November Mühler an Förster; *Constabel* (Anm. 2) 37 f., 40, 45 f.

<sup>49</sup> *Mussinghoff* (Anm. 35) 28 f.

<sup>50</sup> *Bacht* (Anm. 6) 173.

<sup>51</sup> *Constabel* (Anm. 2) 63–65.

<sup>52</sup> Ebd. 75.

<sup>53</sup> *Kleineidam* (Anm. 3) 80.

### Dokumentenanhang

Alle Stücke sind den o. in Anmerkung 7 genannten Beständen des Diözesanarchivs Breslau entnommen. Für freundliches Entgegenkommen bei der Benutzung danke ich dem inzwischen verstorbenen Archivdirektor Weihbischof V. Urban.

Die Texte sind den heute geltenden orthographischen Regeln angeglichen.

Abkürzungen:

c. = currentis

p. = praedictus, perge

pp. = praetermissis praemittendis, oder: pro ponendis

sub p. rem. = sub precibus remissionis

< . . . . > = in der Vorlage nicht zu entziffern

*1. Elvenich an Förster*

*Breslau, 11. August 1870*

*Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/24*

*Legt seine Erklärung in der „Breslauer Zeitung“ vor. Die separate päpstliche Unfehlbarkeit ist unannehmbar.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof, Gnädiger Herr!

Ew. Fürstbischöflichen Gnaden erlaube ich mir anfolgend eine mit meiner Namensunterschrift versehene Erklärung in der „Breslauer Zeitung“ ehrerbietigst zu übersenden. Das Motiv zur Abgabe dieser Erklärung liegt teils in den allgemeinen Zeitverhältnissen, die kaum etwas übrig lassen als offen sich auszusprechen, teils und speziell in der Art und Weise, wie Kanonikus Dr. Lorinser, Kuratus Stern<sup>1</sup>, Prof. Dr. Bittner u. a. in dieser Angelegenheit aufgetreten sind. Nach meiner mit dem anerkannten Grundsatz des Vincentius Lerinensis übereinstimmenden Überzeugung kann das proklamierte Dogma von der separaten päpstlichen Unfehlbarkeit schon deshalb auf kanonische Gültigkeit nicht Anspruch machen, weil eine so große Zahl der intelligentesten Bischöfe, die vielleicht 30–40 Millionen Gläubige repräsentieren, ihr Non placet ausgesprochen haben, so daß mir von diesem Gesichtspunkte das Treiben Lorinsers und Genossen geradezu als frevelhafte Wühlerei erscheint. Ich gebe zu, daß die Sachlage eine schwierige ist, bin aber auch gewiß, daß die gebildete katholische Welt fast ohne Ausnahme auf der Seite der 88 Bischöfe steht, deren Verdienst um die Kirche Chri-



sti nicht hoch genug angeschlagen werden kann und in den Annalen der Geschichte volle Anerkennung finden wird.

Ich verharre in tiefer Verehrung

Ew. Fürstlichen Gnaden

ganz gehorsamster

Prof. Dr. Elvenich.

<sup>1</sup> Wilhelm Stern, geb. 1824, Priester 1852, Kurat in Breslau/St. Maria auf dem Sand.

2. Lorinser, Bittner, Probst, Scholz an Förster

Breslau, 12. August 1870

Ausfertigung von Lorinser mit eigenhändigen Unterschriften: IA 22a/24

*Nachdem Elvenich öffentlich gegen das Konzil Stellung genommen hat, möge der Fürstbischof aus seiner Reserve heraustreten. Sie weisen den Vorwurf, Elvenich provoziert zu haben, zurück.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof, gnädigster Fürst und Herr!

In der „Breslauer Zeitung“ Nr. 359 (Beilage) und Nr. 366 (Mittagsblatt) hat dieselbe Partei, zwar anonym, aber kenntlich genug, welche seit Jahren in eben diesem Organ die Autorität Ew. Fürstlichen Gnaden, so oft ihr dieselbe unbequem war, anzugreifen keinen Anstand nahm, nunmehr diejenige des Hl. Vaters und das allgemeine Vatikanische Konzil zu verhöhnen und zum Schisma offen aufzufordern sich erküht. In Nr. 369 derselben Zeitung hat Prof. Dr. Elvenich, der seine Unterwerfung unter päpstliche Verurteilungen bekanntlich noch niemals ausgesprochen und dessen fortwährende Opposition gegen die Entscheidungen des Hl. Stuhles, sowie gegen die mit denselben übereinstimmenden Ew. Fürstlichen Gnaden, notorisch ist, nun auch offen gewagt, die Autorität des Vatikanischen Konzils anzugreifen und die Verbindlichkeit seiner Entscheidungen für alle Katholiken zu leugnen. Nachdem so betrübende und skandalöse Vorgänge in derselben Stadt, wo der bischöfliche Stuhl Ew. Fürstlichen Gnaden steht, sich begeben haben, halten die gehorsamst Unterzeichneten es für ihre Pflicht, in bezug auf dieselben die nachfolgenden ehrfurchtsvollen Bemerkungen Ew. Fürstlichen Gnaden gehorsamst zu unterbreiten.

Zunächst sehen wir uns veranlaßt, dagegen zu protestieren, durch unsere Kundgebungen der Anhänglichkeit an den Hl. Vater und der Unterwerfung unter die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils den in Rede stehenden Skandal, wie man uns vorgeworfen hat, provoziert zu haben, oder für den Ausbruch desselben in irgendeiner Weise verantwortlich zu sein. Abgesehen davon, daß die Gesinnung jener Partei sich bereits, ehe diese Kundgebungen erfolgt waren, in einem aus Breslau datierten Artikel des „Rheinischen Merkur“ (Nr. 24 d. J.) in einer alles Maß übersteigenden

Weise Luft gemacht hatte, und auch sonst bereits hinlänglich bekannt war, können wir die offene Äußerung des pflichtschuldigen Gehorsams gegen den Hl. Vater und das Konzil für keine Schuld betrachten, der man den Ausbruch schismatischer Gesinnungen, wo sie vorhanden waren, zur Last legen könnte. Das offene Bekenntnis der Mehrheit in einer so hochwichtigen Sache vermögen wir so wenig für inopportun zu halten, daß wir darin eine nicht abzuweisende Pflicht erkennen müssen. Totgeschwiegen kann unter keinen Umständen ein Ereignis werden, dessen Wichtigkeit für jeden Katholiken so groß und bedeutungsvoll ist, und wenn über dasselbe notwendig in einem katholischen Blatt gesprochen werden mußte, so konnte es nur mit dem Ausdruck der vollen Adhäsion an die Dekrete des Conciliums geschehen. Wer daher an solchen Kundgebungen Ärger nimmt, dessen Ärgernis ist ein pharisäisches, für welches lediglich und allein der Ärgnis-Nehmende verantwortlich bleibt.

An diesen Protest, der durch den Inhalt des in Nr. 359 der „Breslauer Zeitung“ enthaltenen Artikels motiviert ist, fühlen wir uns aber außerdem noch gedrängt, die ebenso gehorsamste als dringende und inständigste Bitte zu knüpfen, „Ew. Fürstlichen Gnaden wollen aus dem Schweigen, welches Hochdieselben dem wichtigsten kirchlichen Ereignis der Gegenwart gegenüber bisher beobachtet haben, heraustreten, um die Bestrebungen der Feinde der Kirche lahmzulegen, um Hochdero treuen Klerus in dem unausbleiblichen Kampfe für die Wahrheit zu ermutigen, die Schwankenden zu stärken, die Irregeleiteten auf den rechten Weg zu führen.“

Im vertrauensvollen Hinblick auf die echt katholische Vergangenheit Ew. Fürstlichen Gnaden, auf die Kämpfe, welche Hochdieselben für den Hl. Stuhl und die katholische Wahrheit zuerst schon unter dem früheren Fürstbischof Sedlnitzky, und insbesondere z. Zt. des Rongeskandales, als die Parole: „Los von Rom!“; wie jetzt, erschallte, so ruhmvoll gekämpft haben, zweifeln wir keinen Augenblick daran, daß die treue katholische Gesinnung Ew. Fürstlichen Gnaden auch in den gegenwärtigen schweren Zeiten sich ebenso ruhmvoll bewähren werde. Indem wir zu hoffen wagen, daß Ew. Fürstliche Gnaden diese offene Äußerung Hochdero treuester Diener, welche bei diesem Schritte wahrlich nicht das Ihrige suchen, sondern nur das Interesse der heiligen Sache im Auge behalten, nicht ganz gewichtlos erscheinen werde, zeichnen wir uns, in tiefster Ehrfurcht

Ew. Fürstlichen Gnaden treu gehorsamste  
Domkapitular Dr. Lorinser, Prof. Dr. Bittner,  
Prof. Dr. Probst, Prof. Dr. Scholz.

3. Förster an das Domkapitel  
Bad Landeck, 15. August 1870  
Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/25

*Bedenken gegen die Promulgation der Konzilsbeschlüsse. Mitteilung seines Abdankungsgesuches an den Papst.*

Hochwürdiges Domkapitel!

Als wir aus Rom zurückkehrten, wo unsere Lage eine recht schwere, voll Kummer und Sorgen und innerer Kämpfe gewesen ist, wußten wir wohl, daß in der nächsten Zukunft unser Los kein leichteres sein und uns vielleicht noch schwerere Sorgen und Kämpfe heimsuchen würden. Was wir indes in den wenigen Wochen seit unserer Rückkehr erfahren haben, ist mehr noch als wir befürchteten. Die Gegensätze in dem Lebensgebiet der Kirche treten mit einer Schroffheit hervor, die auf der einen Seite zu unweiser Überhebung und Provokation, auf der anderen Seite zu Überschreitung aller Rücksicht und Pietät führen. Seit wir hier im Bade sind, haben wir noch keine harmlose Stunde verlebt, denn Andränge und Zuschriften von beiden Seiten häufen sich, wodurch man einen Druck auf unsere Auffassungs- und unsere Handlungsweise üben will. Die beiden letzten Schriftstücke dieser Art, die wir gestern erhalten haben, legen wir sub sigillo « . . . . . » mit der Bitte um baldige Rücksendung bei<sup>1</sup>. Das Anschreiben des Herrn Kanonikus Dr. Lorinser und der drei unterzeichneten Professoren anlangend, so hätten wir von dem ersteren erwarten dürfen, daß er als Mitglied des Hochwürdigsten Domkapitels nicht ohne dessen Beirat handeln würde. Was die Herren von uns verlangen, wissen wir nicht: sollen wir etwa die neuesten Entscheidungen der Mehrheit des Konzils vom 18. Juli proklamieren? Aber noch ist das Konzil, wie der Hl. Vater ausdrücklich erklärt hat, nicht zu Ende; noch sind die dogmatischen Entscheidungen der 3. öffentlichen Kongregation vom 24. April nicht proklamiert; noch hat der Hl. Stuhl über die Proklamationen der letzten Entscheidungen keine Bestimmung getroffen; noch haben wir von Rom nicht einmal eine authentische Form der Kapitel und canones De ecclesia erhalten und doch wissen wir, daß seit der Abstimmung vom 13. Juli, der wir noch beiwohnten, bis zum 18. Juli c., wo die öffentliche Abstimmung war, « . . . . . ». 4. Kanon noch eine Veränderung, i. e. eine Verschärfung vorgenommen worden ist. Sollen wir und die Bischöfe, welche auf dem Konzil nicht gegenwärtig waren, etwa unsere Proklamationen der neuen canones aus den Zeitungen entnehmen? Aber ganz abgesehen von alledem und angenommen, wir seien im Stande, das neue Dogma sofort zu proklamieren, so fragen wir jeden Unparteiischen, der die Verhältnisse und Persönlichkeiten kennt, mit denen wir es hierbei zu tun haben, was dadurch erreicht wird? Höchstens, daß die Opposition noch lauter und allgemeiner hervortritt. Und dann? Wahrscheinlich sollen wir dann mit Zensuren, mit Suspensionen und Exkommuni-

nikationen einschreiten, damit das Feuer, das schon brennt, zur lichten Loh aufschlage und zu dem großen inneren Abfalle in der Kirche, den wir schon zu beklagen haben, noch der lärmende äußere Abfall tritt. Wir wissen, was wir sagen und werden uns freuen, wenn nicht schon die nächste Zukunft unsere Befürchtungen rechtfertiget. Ehe wir Rom verließen, haben wir uns mit unseren gleichgesinnten Amtsbrüdern über ein gleichmäßiges Verfahren für unsere gegenwärtigen so schwierigen Verhältnisse beraten und sind darin übereingekommen, daß nur durch große Ruhe, Besonnenheit und Mäßigung in unserem Verhalten größerer Schaden von der Kirche ferngehalten werden kann. Darnach haben wir gehandelt und dem unerquicklichen Streite, der gegenwärtig in den „Hausblättern“ und der „Breslauer Zeitung“ geführt und für die Protestanten ein so ergötzliches Schauspiel bildet, nicht bequem und teilnahmslos zugesehen – wenn wir auch mit dem, was wir tun, nicht in den Zeitungen laut werden. Hat unser Bemühen bisher keinen Erfolg gehabt, so hat dies an Umständen gelegen, die wir hier, um uns jeder Bitterkeit zu enthalten, nicht näher bezeichnen wollen. Zu Maßnahmen aber, die uns nicht geeignet erscheinen und nach unserer Anschauung mehr schaden als nutzen, werden wir uns nicht nötigen lassen. Wir ersuchen Herrn Kanonikus Dr. Lorinser, dies seinen Freunden mitzuteilen, denen es ja unbenommen bleibt, bei dem Hl. Stuhle gegen uns Klage zu führen, wenn sie meinen, daß wir unserer bischöflichen Pflicht nicht nachkommen. Befremden wird uns ein solcher Schritt bei den eben gemachten Erfahrungen ganz und gar nicht mehr, vielleicht zu Danke verpflichten, wenn er der Erfüllung unserer Bitte förderlich sein sollte, wie wir unter < . . . . . > dem Hl. Vater auszusprechen uns gedrungen fühlen: nämlich unsere Abdikation als Fürstbischof von Breslau in Gnaden auf- und anzunehmen, uns der Verwaltung des Bistums zu entheben und zu gestatten, daß wir uns in den, wie wir glauben, nicht unverdienten Ruhestand zurückziehen.

Dies einem Hochwürdigsten Domkapitel anzuzeigen, ist der Hauptzweck dieses Anschreibens. Wir tun es nicht ohne tiefe Erregung und ohne recht schmerzliche Wehmut, aber wir tun es nach langer reiflicher Überlegung und Beratung mit Gott und unserem Gewissen in fester unwiderruflicher Weise. Wir haben unserer heiligen Kirche durch 45 Jahre gedient, und wie gering unsere Leistungen bei unseren schwachen Kräften und unseren mangelhaften Kenntnissen gewesen sind, so dürfen wir uns des Bewußtseins getrösten, daß wir unsere heilige Mutter die Kirche in Wahrheit geliebt und für sie gearbeitet und gekämpft nach unserem Vermögen; daß wir treu und fest zum Hl. Stuhle als dem Fundamente und Mittelpunkte der Glaubenseinheit gestanden, auch in Lagen und unter Verhältnissen, von denen die gegenwärtige Generation keine Vorstellungen mehr hat und die Gott allein kennt, wie er denn auch allein weiß, was wir gelitten und durchungen haben. Nun sind wir alt geworden und krank. Unsere geistigen Kräfte vermindern sich ebenso wie die leiblichen und machen uns unfähig

für die schwierige Verwaltung unserer großen Diözese in der gegenwärtigen, viel fordernden Zeit. Unsere Liebe zur Kirche und unsere Pflicht für unser heiliges Amt und unsere teure Diözese fordern von uns, daß wir den Hirtenstab in eine bessere, kräftigere Hand übergeben, da es noch Zeit ist. Hierbei wollen wir nicht verschweigen, daß die Art, wie das Konzil in Rom abgehalten, wie auf die Entscheidungen desselben Einfluß geübt und wie die Bischöfe der Minorität, die an Liebe zum Hl. Stuhle und zum Hl. Vater wahrlich keinem Bischöfe nachgestanden haben, behandelt worden sind, unsere Berufsfreudigkeit ebenso niedergedrückt haben, als die unglaublichen Erlebnisse bitterer Verkennung und schreienden Undankes, den wir in unserer bischöflichen Verwaltung und meist von denen erfahren haben, denen wir mit dem größten Wohlwollen und Vertrauen entgegengekommen sind. Darum würden wir schon in Rom den Hl. Vater persönlich um unsere Quieszierung gebeten haben, wenn nicht der Ausbruch des Krieges uns die Pflicht aufgelegt hätte, während desselben noch in unserem Amte auszuharren. Bei der Rücksichtslosigkeit und der Überhebung aber, die wir nach unserer Rückkehr aus Rom von der einen Seite erfahren haben, und bei dem Bestreben von der anderen Seite, unsere Stellung recht unerträglich zu machen und uns fortwährend in die peinlichsten Lagen zu versetzen, haben wir uns bewogen befunden, unser Vorhaben ohne weiteren Aufschub auszuführen, zumal der Sieg unserer Waffen annehmen läßt, daß der Kriegsschauplatz von unserer Diözese fernbleiben wird. Sobald wir eine Resolution von Rom erhalten, werden wir nicht säumen, davon Mitteilung zu machen.

Bemerken wollen wir unserem Hochwürdigsten Domkapitel nur noch, daß wir bei unserem Rücktritte vom bischöflichen Amte keinerlei Ansprüche auf irgendwelche Sustentation machen. Im Gegenteil werden wir von den reichen Einkünften, welche unser Amt gewährt hat, und die wir nicht bereits im Interesse der Kirche, der Schule und der Armen verwendet haben, nur so viel behalten, als wir zum Leben brauchen, alles übrige aber im Einvernehmen mit unserem Hochwürdigsten Domkapitel noch zu Diözesanzwecken verwenden oder dem Bischöflichen Stuhle zu solcher Verwendung übergeben, wie denn auch unser Nachlaß demselben bei unserem Tode zufallen wird.

Förster.

<sup>1</sup> Vgl. Dok. 1 und 2.

4. Lämmer an Förster  
Breslau, 27. August 1870  
Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/25

*Die Situation in Breslau ist weniger schwierig als in Köln, Braunsberg und München. Hoffnung auf Verbleib Försters im bischöflichen Amt.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof!  
 Gnädigster Fürst und Herr!

Ich habe Bedenken getragen, zu den vielen Briefen, mit denen Ew. Fürstlichen Gnaden während Ihrer Badekur leider belästigt werden, meinerseits einen Beitrag zu liefern. Indes will ich auf Zureden des Herrn Contrater Gleich, der eben bei mir gewesen, ein paar Zeilen aufzeichnen. Die schwierige Situation, in welcher Hochdieselben sich befinden, begreife ich wohl; aber ich glaube, die Verhältnisse sind hier noch günstiger als anderswo. In Köln predigt der „Rheinische Merkur“ offen das Schisma; in Braunsberg erhebt Michelis gegen Pius die Anklage auf Häresie; in München erklären sich einige 30 Professoren, in Augsburg Haas, in Paris P. Hyacinth offen gegen die Ökumenizität des Vatikanums. Zwar gibt es auch bei uns einige Fanatiker von rechts und links; und leugnen läßt sich nicht, daß das Motto: *Pio confirmatori fratrum contritori obloquentium* und die nachfolgenden Devisen<sup>1</sup> zu den Sprechsaal-Artikeln in der „Breslauer Zeitung“ willkommenen Anlaß geboten. Aber die Gärung dürfte nur eine künstlich erzeugte sein; auf Widerlegung von Zeitungsschreibereien können Ew. Fürstlichen Gnaden sich nicht einlassen; der einzige Elvenich hat dubia geäußert, aber in maßvoller Form; Baltzer und Reinkens sind in die Schweiz gereist; was mit letzterem geschieht, ist noch *cura posterior*; daß Hochdieselben ihren katholischen Standpunkt vor der Diözese rechtfertigen, dazu liegt kein Anlaß vor; Klerus und Laien wissen, was Sie für die Kirche gearbeitet und gelitten; am besten ist es, dem Beispiel des Kardinals Rauscher und des Erzbischofs von München zu folgen und möglichst bald durch die Kurrenden den Text der beiden dogmatischen Konstitutionen des Vatikanums zu publizieren, um den Schreiern den Mund zu stopfen, im übrigen aber das Resultat der Fuldaer Konferenz abzuwarten. Wie schmerzlich der Resignationsakt uns berührt hat, ist aus unserem Schreiben an den Hl. Vater ersichtlich; ich hoffe, letzterer wird Ew. Fürstbischöflichen Gnaden zum Ausharren mahnen. *Cur nos, pater, deseris, aut cui nos desolatos relinquis? Invadent enim gregem tuum lupi rapaces.*<sup>2</sup> Durch Nichtakzeptierung der Resignation wird Ihre Stellung um so fester werden. Täglich sende ich mein schwaches Gebet für Sie zum Himmel herauf und geharre in aufrichtiger Liebe und Verehrung als Ew. Fürstbischöflichen Gnaden

treu ergebenster  
 Hugo Lämmer.

P. S. Ich verzichte auf eine Antwort; Ew. Fürstbischöflichen Gnaden brauchen die Zeit nötiger; jede Behelligung liegt mir fern.

<sup>1</sup> Diese und ähnliche Formulierungen waren in den Breslauer Hausblättern benutzt worden.

<sup>2</sup> Aus der Liturgie vom Feste des hl. Martin von Tours.

5. Neukirch an Förster  
Breslau, 4. Oktober 1870  
Ausfertigung: IA 22a/56

*Unter dem Klerus des Bistums herrscht Unruhe wegen der Beteiligung von Baltzer, Reinkens und Weber an der Nürnberger Versammlung.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof, Gnädigster Fürst und Herr!

Euer Fürstbischöflichen Gnaden werden, wenn auch fern von der Metropole weilend, gleichwohl die betrübende Kunde über eine Versammlung von Katholiken erhalten haben, welche zu Nürnberg in der letzten Woche des August-Monats getagt, um in ihren antikonziliarischen Bestrebungen gegen die Beschlüsse des Concilium Vaticanum Protest zu erheben. Leider sollen sich dabei auch Priester unserer Diözese beteiligt haben, und werden als solche der Professor Kanonikus Dr. Baltzer, Prof. Dr. Reinkens und Religionslehrer Dr. Weber in den öffentlichen Blättern genannt. Infolge dieser öffentlichen Nachrichten ist unter dem Klerus wie auch unter den Laien eine große Aufregung entstanden, wie wir aus den in jüngster Zeit eingegangenen Konventsverhandlungen einzelner Archipresbyterate ersehen mußten, wie beispielsweise aus dem Archipresbyterat Wansen, dessen Konventsverhandlung vom 22. September nachstehenden Passus enthält: „Wir bedauern es tief, daß Professoren der Theologie an der Universität Breslau und ein Religionslehrer an einem der bedeutendsten Gymnasien in Schlesien der Definition von der päpstlichen Unfehlbarkeit gegenüber an der antikonziliarischen Versammlung in Nürnberg sich beteiligt haben und desungeachtet lehren und zelebrieren. Wir erinnern uns noch genau, als der Pfarrer Theiner, Kuratus Eichhorn und Kaplan Ronge apostasierten<sup>1</sup>, so wurden wir durch Circularverfügung beauftragt, die Exkommunikation derselben von der Kanzel zu verkündigen.“

Euer Fürstbischöflichen Gnaden hiervon Kenntnis geben zu sollen, haben wir als eine unabweisliche Pflicht erachtet, die wir in tiefster Ehrfurcht verharren,

Euer Fürstbischöflichen Gnaden  
treu gehorsamstes  
General-Vikariat-Amt  
Neukirch.

<sup>1</sup> Johann Anton Theiner schloß sich 1845 der deutschkatholischen Bewegung des Johannes Ronge an und wurde wie dieser exkommuniziert.

6. Förster an das Domkapitel  
 Schloß Johannesberg, 8. Oktober 1870  
 Eigenhändiger Entwurf: LA 22a/56

*Kritik am Vorgehen des Kölner Erzbischofs gegen die Bonner Professoren. Bericht über seine eigene Vorstellung bei Kultusminister Mübler. Bitte um ein Gutachten des Domkapitels über das künftige Vorgehen gegen die Breslauer antiinfallibilistischen Priester.*

Die Versammlung deutscher Professoren zu Nürnberg gegen Ende des Monats August und die von denselben gegen das Vatikanische Konzil abgegebene Erklärung ist ohne Zweifel unserem hochwürdigsten Domkapitel nicht unbekannt geblieben, zumal wohl dasselbe erkannt haben wird, daß der deutsche Episkopat diesen Erscheinungen gegenüber nicht untätig bleiben darf. Bis jetzt ist uns nicht bekannt worden, daß von einem der hochwürdigsten Bischöfe ein entscheidender Schritt geschehen sei, denn die Suspension des Professor Michelis zu Braunsberg geschah schon früher infolge seiner exorbitanten Anklage gegen den Papst. Nur von dem H. H. Erzbischofe von Köln haben wir vernommen, daß er den Professoren und Dozenten seiner theologischen Fakultät zu Bonn einen Revers zur Unterschrift vorgelegt habe, in welchem erklärt wird, daß der Betreffende sich den Lehrentscheidungen des Vatikanischen Konzils unterwerfe und daß im Falle der verweigerten Unterschrift den Studierenden der Besuch der Vorlesungen eines solchen Dozenten untersagt werden solle.

Ohne diesen Modus agendi bestimmt zu verwerfen, können wir uns doch nicht ganz einverstanden damit erklären: weil es selbstverständlich ist, daß jeder Katholik und darum besonders ein Priester und Lehrer sein Privaterteil dem Gesamturteile der Kirche unterwerfe und weil es uns unter den ungünstigen Verhältnissen, unter welchen wir uns befinden, nicht rätlich erscheint, den Konflikten nachzugehen und sie aufzusuchen, sondern ihnen nur da, wo sie offen hervortreten, pflichtmäßig zu begegnen.

Um das letztere mit dem bestmöglichen Erfolge tun zu können, haben wir uns, wie wir unserem Hochwürdigsten Domkapitel vertraulich mitteilen, mit dem Herrn Kultusminister ins Benehmen gesetzt, nicht als wollten wir unser Verhalten von der Meinung des Ministers abhängig machen; und noch weniger als wollten und dürften wir die Fakultätsstatuten anerkennen, die ohne alles Benehmen mit dem Fürstbischöfe, ja ohne dessen Kenntnis abgefaßt und eingeführt worden sind und in denen ausdrücklich bestimmt ist: daß der Bischof, wenn er sich veranlaßt sieht, gegen Königliche Professoren – sei es wegen Irrtümern im Glauben oder wegen Vergehungen im sittlichen Verhalten einzuschreiten – seine Klagen bei dem Kultusminister anzubringen habe, der alsdann verbunden sein solle, das Nötige zu verfügen. Hinter dieser Klausel in den Fakultätsstatuten hatte sich der betreffende Minister geflüchtet, als wir ohne darauf Rücksicht zu nehmen, gegen Prof. Baltzer eingeschritten waren und er denselben in Schutz nahm und



ihm seinen Gehalt als Professor fortzahlte und noch fortzahlt. Lediglich um dem Minister diesen Vorwand zu benehmen, haben wir schon am 31. Juli vertraulich an denselben geschrieben, als die Professorenversammlung zu Nürnberg verkündet wurde und wir leicht voraussehen konnten, was dort erfolgen würde und nun wirklich erfolgt ist.<sup>1</sup> Nach der entschiedensten Präkavierung gegen jeden Anschein einer Anerkennung der Fakultätsstatuten haben wir lediglich auf unsere traurigen Erfahrungen in der Baltzerischen Sache hingewiesen, ihm gesagt, daß wir uns leider recht bald in der traurigen Lage befinden würden, auch gegen Reinkens und andere Dozenten einschreiten zu müssen, ihm zum Beweise der Gesinnungen dieser Leute das letzte Reinkenssche Buch beigelegt und angefragt, welcher Hilfe wir uns von ihm – dem Minister – zu getrösten haben werden. Als nach langer Zeit immer keine Antwort erfolgte, haben wir ihn sehr ernst daran erinnert und endlich unter dem 19. September c. das sub.p.rem. beiliegende Schreiben erhalten<sup>2</sup>. Ein Hochwürdiges Domkapitel wird mit uns daraus erkennen, daß der Minister sich in augenscheinlicher Verlegenheit befindet, daß schwerlich eine bedeutende Hilfe von dieser Seite erfolgen wird und wir in jedem Falle die verheißene Erledigung so spät erhalten werden, daß wir darauf kaum warten können, zumal die Vorlesungen an der Universität bald beginnen werden und der Unterricht am Gymnasium schon begonnen hat. Da sich nun aus unserer Diözese die Professoren Baltzer und Reinkens und der Privatdozent und Religionslehrer Dr. Weber bei der Nürnberger Versammlung und ihrer Erklärung beteiligt haben, so steht die Frage, in welcher Weise gegen diese Lehrer vorzugehen ist. Die Sache ist wichtig, wird großen Lärm machen und vielfache Argernisse und Kränkungen über uns hereinführen. Darum wollen wir nicht ohne den Beirat unseres Hochwürdigsten Domkapitels handeln, um den wir hiermit ersuchen. Als Hauptgrundsatz dabei wird gelten müssen: daß die bischöfliche Pflicht ein klares entschiedenes Vorgehen, und daß die bischöfliche Weisheit ein vorsichtiges und maßvolles Handeln erheischt; denn die Männer von Nürnberg mit dem Kanonisten Schulte an der Spitze haben sich nach ihrer Weise auch alle auf alle Fälle gerüstet, haben starke und mächtige Hilfen und sind entschlossen, ihren Weg auf das äußerste zu verfolgen. Was wir von ihren Beratungen, über die ein strenges Schweigen beobachtet wird, haben erfahren können, beschränkt sich darauf, daß sie für jedes Urteil, welches über sie gefällt wird, einen vorangehenden kanonischen Prozeß fordern und daß sie ihr schweres wissenschaftliches Geschütz erst dann brauchen wollen, wenn die ersten Schläge gegen sie geschehen sind.

Als wir im Jahre 1860 gegen Baltzer eingeschritten sind, haben wir die traurige Erfahrung gemacht, daß gerade diejenigen, die uns am meisten und lautesten zu diesem Schritte gedrängt hatten, dann, als er geschehen war, sich in das tiefste Schweigen verhüllten; daß sie, auch als ein wahres Hagelwetter von Schmähungen in öffentlichen Blättern über uns hereinbrach, kein Wort zu unserer Verteidigung hatten; und daß wir – der Bi-

schof – bei einigen der größten Anschuldigungen, die nicht mehr erträglich waren, uns selber verteidigen mußten. Daß uns auch Rom im Stiche gelassen und daß wir auf unsere Klagebriefe keine Antwort mehr erhalten haben, ist einem Hochwürdigen Domkapitel bekannt, aber es ist denen nicht bekannt, die bei jeder Gelegenheit schnell und vorlaut über den Bischof und das, was er zu tun habe, abzusprechen wissen.

Förster.

<sup>1</sup> Vgl. *Constabel* (Anm. 2 der Einleitung) 18 f.

<sup>2</sup> Ebd. 28 f.

### 7. Das Domkapitel an Förster

Breslau, 14. Oktober 1870

Ausfertigung: IA 22a/56

*Bericht über die Nürnberger Versammlung und Vorschläge für das Vorgehen gegen jene Breslauer Geistlichen, die daran teilnahmen. Am besten wäre ein einheitliches Handeln aller davon betroffenen Bischöfe. Die Betreffenden sind zum Widerruf aufzufordern und bei Verweigerung mit kirchlichen Strafen zu belegen.*

Euer Fürstlichen Gnaden beehren wir uns auf den hohen Erlaß vom 8./12. d. M.<sup>1</sup> unser ehrerbietigstes Gutachten folgendermaßen zu erstatten. Der „Rheinische Merkur“ Nr. 29 von 1870 berichtet S. 286 „aufgrund genauer Informationen“ über die Ende August d. J. zu Nürnberg abgehaltene Gelehrtenversammlung, an welcher sich 14 Professoren und Dozenten (darunter Reinkens, Baltzer, Weber) beteiligten und auf welcher eine das Vatikanische Konzil betreffende Erklärung von vier Mitgliedern entworfen, in pleno diskutiert und einstimmig gutgeheißen worden. Derselbe „Merkur“ teilt in Nr. 33, S. 319 nach dem „Veringschen Archive“ und dem Mainzer „Katholiken“ den Wortlaut der Erklärung mit: „Diese Sätze der Constitutio dogmatica prima De ecclesia Christi vom 18. Juli 1870 (über die Machtfülle des römischen Bischofs Cap. 3. und über seine Unfehlbarkeit, wenn er ex cathedra lehrt, Cap. 4.) vermögen wir nicht als Aussprüche eines wahrhaft ökumenischen Konzils anzuerkennen; wir verwerfen sie als neue, von der Kirche niemals anerkannte Lehren,“ und fügt die Bemerkung hinzu, daß „das Schriftstück von den Unterzeichnern selbst nicht veröffentlicht worden und daß, wie es scheine, jetzt von der Veröffentlichung Abstand genommen ist.“ Auf die Veröffentlichung jedoch nicht sowohl als auf die Erklärung allein kommt es an, da der Schluß der Constitutio also lautet: „Si quis autem huic Nostrae definitioni *contradicere*, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit.“

Aufgrund dieser Sachlage stellen Euer Fürstlichen Gnaden wir gehorsamst anheim, sich mit den anderen Hochwürdigsten Herren Bischöfen, welche in gleicher schmerzlicher Verlegenheit wie Euer Fürstbischöfliche

Gnaden sind und aus deren Diözesen die Nürnberger Versammlung ebenfalls beschickt worden ist, namentlich mit den Herren Erzbischöfen von Prag, Köln, München und Herrn Bischof von Ermland in Benehmen zu setzen und ein gleichmäßiges Vorgehen zu vereinbaren.

Sollte Euer Fürstbischöflichen Gnaden dies jedoch zu weit aussehend oder sonst nicht angemessen erscheinen, so erlauben wir uns den gehorsamsten Vorschlag, daß Euer Fürstbischöflichen Gnaden hochgeneigt jeden der drei eingangs Genannten zuvörderst schriftlich mit kurzer Fristbestimmung anfragen, ob er die Tatsache der Unterzeichnung der Nürnberger Erklärung einräume und bejahendenfalls, ob er bei jener Auflehnung beharre oder sich den Beschlüssen des Konzils unterwerfe.

Mit Euer Fürstbischöflichen Gnaden betrachten auch wir es als selbstverständlich, daß jeder Katholik und besonders jeder Priester sein Privat-urteil dem Gesamturteile der Kirche unterordne. Diese Voraussetzung kann aber da nicht wohl mehr zur Anwendung gelangen, wo, wie seitens der Teilnehmer an der Nürnberger Versammlung, ausdrücklicher Widerspruch gegen die Konzilslehren, ja geradehin deren Verwerfung erklärt worden ist. Euer Fürstbischöfliche Gnaden bitten wir daher gehorsamst, die Sache geneigtest nicht auf sich beruhen lassen zu wollen, zumal sie bereits in einer Reihe von Zeitungen besprochen und allgemein bekannt geworden ist und infolgedessen sich auch bereits mehrere Archipresbyterate in den Konventsverhandlungen dahin geäußert haben, daß ein baldiges Einschreiten gegen die Professoren und Gymnasiallehrer, welche aus ihrer Auflehnung gegen die Konzilsbeschlüsse kein Hehl machen, höchst wünschenswert sei.

Von der Antwort der Befragten bleibt dann abhängig, wie weit Euer Fürstbischöfliche Gnaden alsbald die Suspension ab ordine aussprechen und einstweilen die Ausübung der *Missio canonica* den beiden noch amtierenden Lehrern (Reinckens und Weber) untersagen *oder* sich zunächst auf einen neuen Antrag an Herrn Minister in weiterer Ausdehnung der Beschwerde vom 31. Juni d. J. beschränken wolle. Den diesmaligen Antrag Euer Fürstbischöflichen Gnaden wird Herr Minister schwerer umgehen und ablehnen können, als dies in dem früheren Falle bezüglich des Kanonikus Dr. Baltzer geschah, da diesmal das „Anathema sit“ laut der in Rede stehenden Konstitution und die zweifellose Ausschließung der *Contradicentes* aus der Kirche dem Herrn Minister die zwingende und unseres Ermessens unausweichliche Notwendigkeit der Abhilfe, selbst im Sinne des Fakultäts-Reglements auferlegt.

Die Beilage der hohen Verfügung vom 8. d. M. schließen Euer Fürstbischöflichen Gnaden wir gehorsamst zurück. In tiefster Ehrfurcht

Euer Fürstbischöflichen Gnaden  
treu gehorsamstes

Domkapitel zum heiligen Johannes.

Neukirch, Peschke, Wlodarski, Klopsch, Gleich,  
Lämmer, Lorinser, Karker.

<sup>1</sup> Dok. 6.

8. Förster an das Domkapitel  
 Schloß Johannesberg, 16. Oktober 1870  
 Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56

*Bitte um Gutachten über notwendige Schritte gegen die antiinfallibilistischen Lehrer des Breslauer Matthias-Gymnasiums.*

Während wir noch die Antwort unseres Hochwürdigen Domkapitels auf unser Anschreiben vom 8. d. M.<sup>1</sup> erwarten und viel darüber nachdenken, wie wir in unserer schwierigen Lage bei den obwaltenden Konflikten im Inneren der Kirche am weisesten und heilsamsten zu Werke gehen können, erhalten wir gestern, am Feste der hl. Hedwig, des abends die „Schlesische Zeitung“ vom selben Tage und finden in der ersten Beilage die Erklärung des Direktors Reisacker und elf anderer Lehrer des Matthias-Gymnasiums gegen die Gültigkeit des Vatikanischen Konzils und seiner Entscheidungen.

Wir können nicht leugnen, daß uns ein unbeschreiblicher Schmerz durch die Seele ging, als wir diese Erklärung lasen, denn wieviel wir von der nächsten Zukunft befürchten, einen solchen Schritt des p. Reisacker hatten wir nach der Kenntnis, die wir von diesem Manne bisher erlangt hatten, nicht gefürchtet. Wollen und dürfen wir in den Verhältnissen, in welchen wir uns befinden, regelrecht handeln: so müßten wir von den zwölf Lehrern jetzt fordern, daß sie ihre Erklärung zurücknehmen und sich den Entscheidungen des Konzils in dem Zeitraum von etwa zehn Tagen unterwerfen, und wenn sie es, wie zu erwarten steht, nicht tun, dann müßten wir dem Dr. Weber die Missio canonica entziehen, ihn von allen geistlichen Verrichtungen suspendieren, den übrigen elf die Zensuren ankündigen, in die sie verfallen sind, von den Kanzeln der Diözese alle Eltern und Vormünder verwarnen, daß sie ihre Söhne und Pflegebefohlenen dieser Anstalt noch weiter anvertrauen und den Schülern, welche das Gymnasium fortbesuchen, die Stipendien streichen. Aber Welch ein Kaiserschnitt und welche Folgen daraus? Nachdem wir in einer schlaflosen Nacht die Sache hin und her erwogen, ist uns noch zum Bewußtsein gekommen, daß wir konsequenterweise auch unser Knabenseminar, unsere Hoffnung und unsere Freude, schließen und 100 Zöglinge an die Luft setzen müßten. Bei solcher Lage wollen wir nicht handeln, ohne vorerst unser Domkapitel zu hören und wünschen wir, daß dessen Beirat recht bald erfolgen möge, denn eilen tut not, weil wir fürchten müssen, daß das Beispiel des Gymnasiums in der Hauptstadt eine zündende Kraft auf die anderen Lehranstalten in der Provinz üben werde, zumal angenommen werden darf, daß Direktor Reisacker, der sich bisher von allen Demonstrationen fern gehalten, Einflüssen anheimgefallen ist, die wir nicht kennen, vielleicht durch < . . . . . > in Berlin und daß die Direktoren anderer Gymnasien die gleichen Einflüsse erfahren haben.

Dazu kommt, daß ehe wir handeln können, die „Hausblätter“ in ihrer

gewohnten Weise ihr Verdikt über die beklagte Erklärung werden ausgesprochen haben, nicht im Tone des Schmerzes über solche Ereignisse und so mehr überzeugend und versöhnend, sondern mit Hohn und Spott und mit jener Anmaßung, die verletzt und reizt und – was vor allem zu meiden ist – neue Erwidernngen hervorruft. Gott möge uns helfen aus dieser Misere und dieser Verwirrung der Geister, die der Kirche noch tiefere Wunden schlägt als der Greuel der Verwüstung, welcher jetzt nach Rom hineingetragen worden ist.

Förster.

<sup>1</sup> Dok. 6

9. Förster an Reisacker

Breslau, 17. Oktober 1870

*Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56*

*Offizielle Aufforderung zur Annahme der vatikanischen Beschlüsse. Andernfalls sei mit der Verhängung kirchlicher Zensuren zu rechnen.*

Die erste Beilage der „Schlesischen Zeitung“ Nr. 492 bringt eine von Euer p. und elf Mitgliedern Ihres Lehrerkollegiums unterzeichnete Erklärung vom 14. d. M., laut deren Sie die Dekrete der vatikanischen Kirchenversammlung „über die absolute Gewalt des Papstes und dessen persönliche Unfehlbarkeit als Entscheidungen eines ökumenischen Konzils nicht erkennen, vielmehr als eine Neuerung verwerfen.“ Tief beklagen wir, von Ew. p. und den Herren Mitunterzeichnern der Erklärung eine rein kirchliche Angelegenheit den politischen Blättern und dem Publikum aller Farben und Denkgungsarten preisgegeben zu sehen. Wir beklagen, daß eine Anzahl Männer, zu deren Einsicht und kirchlichem Eifer wir bisher das beste Vertrauen gehegt hatten, sich soweit verirrt, als Richter über Entscheidungen der lehrenden Kirche aufzutreten und, völlig unbefugt, sogar öffentlich ein Verwerfungsurteil auszusprechen, welches keinem Gliede der katholischen Kirche zusteht. Wir beklagen, daß Männer, welche zum Schutze der Kirche, zu Erziehung der Jugend, zu leuchtendem Beispiele für Gelehrte und Ungelehrte berufen sind, nicht davor zurückschreckten, gegen kirchliche Bestimmungen sich offen aufzulehnen und alle kirchliche und bürgerliche Ordnung in Frage zu stellen. Ja, den eigenen Schülern des Gymnasiums ist nun ein naher Vorwand dargeboten, Festsetzungen ihrer Lehrer in Beratung zu nehmen und zu billigen oder zu verwerfen. Wir beklagen die Verwirrung unter den Schülern, die Beunruhigung und Erschütterung des Vertrauens der Eltern und Vormünder, das Ärgernis weit und breit in der Diözese, welches durch die Erklärung herbeigeführt worden ist, und behalten nur auf kurze Zeit die Frage vor, ob wir die Zöglinge unseres Knabenseminars ferner der Gefahr der Beirung aussetzen und den Jünglingen unserer Diözese überhaupt den Besuch der Anstalt gestatten dürfen.

In Ew. p. Antrittsrede vom 5. Juni 1868 legten Sie die erbauliche Überzeugung nieder, daß auch an dem Gymnasium eines vor allem Not tut, die gottesfürchtige, christlich-religiöse Gesinnung, in welcher für alles Bildungswerk die eigentlich höhere Weihe, für Disziplin und Unterricht die eigentliche Kraft liegen und aus welcher die klare, lebendige Erkenntnis sich hervorbilden müsse, daß es für jeden eine der schönsten und heiligsten Pflichten ist, in aller Treue und Hingebung zu gehorchen der Obrigkeit und dem Gesetze. Wir beklagen Ihr eigenes Wanken in dieser Überzeugung und in der Treue und Hingebung für die kirchliche Obrigkeit und Gesetzgebung.

In unserem Hirtenbriefe vom Feste Mariä Geburt d. J. hatten wir, während der blutige Krieg alle Herzen erschütterte und schon damals die Greuel der neuen Beraubung unseres Hl. Vaters sich ankündigten, die geliebten Gläubigen unserer Diözes allesamt ermahnt, um jeden Preis, auch wenn es schwer wird und Opfer kostet und Selbstverleugnung und Selbstüberwindung fordert, doch die Einigkeit zu bewahren, keine Spaltungen zu dulden, das kostbare Kleinod des Glaubens zu hüten, treu geschart zu bleiben um Bischof und Papst und an der alten Wahrheit festzuhalten, daß auch das Rätselhafteste und Unerklärlichste, welches Gott in seiner Kirche geschehen läßt, ihr doch zum Heile und zur Verherrlichung dienen muß, wenngleich auf ganz anderen Wegen, als wir kurzsichtigen Menschen denken und erwarten. Vor den Andersgläubigen und vor den Feinden der Kirche tief beschämt, nachdem erst jüngst aus Anlaß unserer beabsichtigten Resignation uns die Anhänglichkeit vieler Kreise versichert worden ist, beklagen wir, daß an dem Ohre gerade hervorragender Männer unsere mahnende Hirtenstimme spurlos verhallen konnte.

In diesem unseren gerechten Schmerze bitten und beschwören wir Ew. p. und die Herren Mitunterzeichner vom 14. d. M. vor Gott und ihrem Gewissen, daß sie sich zu Umkehr und Widerruf verdemütigen, Unheil und Verderben von ihrer Anstalt abwenden und sich nicht selbst von den Segnungen der Kirche ausschließen wollen, welche durch den Mund des Konzils am Schlusse der fraglichen Konstitution die Verwarnung beifügte: „Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit.“

10. Förster an Reisacker  
Schloß Johannesberg, 17. Oktober 1870  
Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56

*Persönliche Bitte um Annahme der Konzilsentscheidung.*

Hochwohlgeborener Herr Direktor!

Gott allein weiß, was ich in meinem amtlichen Leben seit einem Jahre gelitten habe, aber einen größeren Schmerz habe ich in dieser traurigen Zeit nicht empfunden, als der war, welcher bei Lesung Ihrer Erklärung in der ersten Beilage der „Schlesischen Zeitung“ vom 15. d. M. meine Seele durchdrang. Ich muß es nun tief bereuen, mich Ihnen mit so rückhaltlosem Vertrauen hingegeben zu haben, aber ich mußte nach allen Ihren Äußerungen und Ihrem bisherigen Benehmen auch einen solchen Schritt Ihrerseits geradehin für unmöglich halten, zumal ich nie versäumt habe, darauf hinzuweisen, daß ich als Bischof öffentliche Auflehnung wider die Kirche nie dulden könne und werde. Soll ich jetzt gegen Ew. Hochwohlgeboren nach kirchlichen Gesetzen verfahren, so muß ich Ihnen und den Teilnehmern Ihrer Erklärung – den Lehrern einer höheren katholischen Bildungsanstalt – sagen, daß Sie sich selber von der Kirche ausgeschlossen haben; muß von den Kanzeln meiner Diözese die Eltern und Vormünder verwarnen lassen, ihre Kinder und Pflegebefohlenen dieser Anstalt noch ferner anzuvertrauen; muß den Zöglingen, welche gleichwohl fortfahren, Ihr Gymnasium zu besuchen, alle Unterstützung entziehen und mein Knabenseminar, bisher meine Freude und mein Trost, schließen.

Und was bezwecken dann Ew. Hochwohlgeboren mit Ihrem Schritte, und was meinen Sie dann damit zu erreichen? Kaum etwas anderes, als meine ohnehin schwierige und peinliche Lage bis zur Unerträglichkeit zu steigern und mich – sehr gegen meinen Willen – zu dem entschiedensten Einschreiten zu zwingen; das schöne Vertrauen, mit dem Ihnen meine Diözese entgegengekommen ist und das Sie bisher so sehr gerechtfertigt haben, zu Ihrem und dem Schaden der guten Sache zu zerstören und den Gläubigen meines Bistums ein schweres Ärgernis zu geben. Und welche Verantwortung, ich bitte Sie, mein teurer Herr Direktor!, welche furchtbare Verantwortung laden Sie durch die Folgen auf sich, welche Ihr Schritt, bei der Art und Weise, in der Sie ihn getan haben, unausbleiblich haben wird.

Darum bitte ich Ew. Hochwohlgeboren mit väterlicher Liebe inständig: folgen Sie dem Beispiele derer nicht, die in einer für die Kirche ohnehin so drangvollen Zeit gegen dieselbe laut und offen zu Felde ziehen; streben Sie vielmehr nach dem höchsten Sieg des Christen, dem der Selbstüberwindung, und wenn Sie mein amtliches Schreiben erhalten werden, gestatten Sie den Stimmen geistigen Hochmutes keinen Einfluß auf Ihren Entschluß, sondern beraten Sie sich in ernster Stunde allein mit Gott. Noch nie, seit Christus sich die Kirche mit seinem heiligen Blute erkaufte und geweiht, hat es einen Menschen am Ende seines Lebens gereut, getreu an ihrer Mutterhand gewandelt zu sein, denken Sie an dieses Ende und fragen Sie sich, was Sie dann wünschen werden getan zu haben.

Weisen Sie diese redlich gemeinte Bitte Ihres Bischofs und Freundes nicht zurück und beobachten Sie diese Zeilen als vertrauliche, die allein an Ihr religiöses Herz gerichtet sind. Mögen Sie nicht meine letzten an Sie sein,

Hochachtungsvoll Ew. Hochwohlgeboren  
ergebenster  
+ Heinrich.

*11. Das Domkapitel an Förster*

*Breslau, 19. Oktober 1870*

*Entwurf: IA 22a/56*

*Bericht über die Durchführung der von Förster angeordneten Maßnahmen.*

Euer Fürstlichen Gnaden berichten wir auf den hohen Erlaß vom 16. d. M.<sup>1</sup> und die durch unseren Syndikus uns nachträglich zugegangenen Eröffnungen gehorsamst, daß wir die Verfügungen vom 17. d. M. an Kanonikus Dr. Baltzer, Professor Dr. Reinkens und Religionslehrer Dr. Weber zum Abgange befördert haben, nachdem an letzteren die zu seiner Erklärung gestellte Frist von acht auf drei Tage verkürzt worden war. Wir glaubten uns diese kleine Änderung erlauben zu dürfen, da Dr. Weber nicht nur an der Nürnberger Versammlung, sondern notorisch auch an der Zeitungserklärung vom 14. d. M. teilgenommen hat und die milde Absicht Euer Fürstlichen Gnaden, ihm zuvörderst eine Frist zum Widerruf zu gewähren, auch durch drei Tage ausreichend erreicht wird; die Rücksicht auf den Religionsunterricht für die Gymnasiasten und auf die Verhältnisse der Gymnasien überhaupt schien die Beschleunigung dringend zu fordern. Nach Ablauf der Frist, wenn keine genügende Erklärung eingeht, bitten Euer Fürstliche Gnaden wir gehorsamst, die Suspensio ab ordine geneigtest auszusprechen und dem Professor Reinkens, sowie dem Dr. Weber die kanonische Mission zu entziehen, auch dem Herrn Minister bezüglich dem Königlichen Provinzial-Schulkollegium dies dann mitzuteilen. Der Gehaltsverlust für Kanonikus Dr. Baltzer wird mit dem Verluste des Kanonikates zusammenhängen, falls die ferneren Admonitionen an ihn erfolglos bleiben sollten und die förmliche Exkommunikation unabwendbar wäre.

Was Direktor Dr. Reisacker und die weltlichen Lehrer an dem hiesigen Matthias-Gymnasium, welche die Erklärung vom 14. d. M. unterzeichneten, anlangt, so danken Euer Fürstlichen Gnaden wir ehrerbietigst für den vertraulichen Erlaß, welchen Hochdieselben an p. Reisacker gerichtet haben<sup>2</sup> und erklären uns mit Hochdero amtlicher Verfügung vom 17. d. M. gehorsamst einverstanden. Wir flehen zu Gott, daß die Verirrten sich recht bald wieder bekehren und daß Euer Fürstliche Gnaden nicht zu Abberufung des Religionslehrer Dr. Knobloch von dem Gymnasium und zu der



Sorge um anderweite Unterweisung der Zöglinge Hochihres Knabenseminars genötigt werden.

Mit größter Ehrfurcht  
Euer Fürstbischöflichen Gnaden  
treu gehorsamstes  
Domkapitel zum hl. Johannes  
Neukirch, Wlodarski, Peschke, Lämmer,  
Karker, Klopsch.

<sup>1</sup> Dok. 8.

<sup>2</sup> Dok. 9.

*12. Reisacker an Neukirch*

*Breslau, 24. Oktober 1870*

*Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/56*

*Er bedauert das Aufsehen, das seine Erklärung verursacht hat, sieht sich aber nicht in der Lage, die Konzilsentscheidung jetzt schon anzunehmen.*

Hochwürdiger Herr Prälat.

Eben komme ich von meiner Reise nach Schloß Johannesberg zurück. Der liebe Gott weiß, wie schweren Kampf ich noch auf der Heimreise in mir getragen. Ich bedauere schmerzlich, daß meine Beteiligung an dem öffentlichen Proteste eine so große Aufregung hervorgerufen hat. Doch sind nicht schon seit längerer Zeit tausende Herzen der edelsten und treuesten Katholiken von Zweifeln und Bedenken tief innerlich beunruhigt und gequält? Und macht nicht gerade in unserer unmittelbaren Nähe die Haltung der katholischen Blätter und die Verschlagenheit und nunmehr ganz offenkundig gewordene Bosheit der Herren, welche hinter diesen Blättern stecken, es für jeden Katholiken zur ernstlichen Pflicht, seine Überzeugung offen und freimütig zu bekennen? Ich erkläre es gerne, daß ich nicht im mindesten die Absicht gehabt habe, durch meinen Protest die schuldige Pietät gegen meine Kirche, gegen den Hl. Vater und gegen den gütigen und hochsinnigen Herrn Fürstbischof zu verletzen. Ich erkläre gerne, daß ich mit ganzem Herzen an meiner Kirche hänge und keineswegs gewillt bin, von ihrer Gemeinschaft mich zu trennen und von ihren Heilmitteln und Segnungen mich auszuschließen. Sie, Hochwürdiger Herr Prälat und auch der Hochwürdigste Herr Fürstbischof sind, ich weiß es, nach allem meinem bisherigen Wirken vollständig davon überzeugt. Doch für den einmal erhobenen Streit weiß ich keinen richtigen Ausgleich zu finden. Die Erklärung, welche ich vorgestern Ihnen und gestern dem Hochwürdigsten Herrn Fürstbischof vorgetragen, und welche genügt hat, schließt ja doch keinen Widerruf in sich, und sie muß, wenigstens wie ich es fühle, bei näherer Erwägung leicht den Eindruck machen von einer zweideutigen, nicht ehrli-

chen Handlung. Soll ich widerrufen, so muß ich es doch, wie der Ernst der Sache und auch die Religion es gebietet, in aller Ehrlichkeit tun und nach meiner innersten Überzeugung. Aber leider sind meine Zweifel nicht schon behoben. Wenn ich von allem anderen absehe, so kann ich nach allen mir bekannten Vorgängen bei dem Konzil nicht überzeugt sein, daß die Beratungen bezüglich des neuen Dogmas mit voller Freiheit geführt worden sind. Die Freiheit der Beratungen ist und bleibt aber die wichtigste und wesentlichste Bedingung für die Vollgültigkeit eines konziliarischen Beschlusses, der so äußerst verhängnisvoll werden muß für die ganze Lage unserer hl. Kirche. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen habe ich unzweifelhaft als Katholik das Recht und auch die Pflicht, wenigstens noch abzuwarten, bis sämtliche Bischöfe der Minorität den ihrerseits beim Konzil abgelegten Protest zurückgenommen und förmlich erklärt haben, daß sie eine Beeinträchtigung der Freiheit der konziliarischen Verhandlungen nicht erfahren haben. Solange dieser mich, und ich darf hinzufügen, viele Tausende von Katholiken tief beunruhigende Zweifel nicht gelöst ist, wird mir der Widerruf unmöglich. Jedenfalls muß ich bis dahin die Ausführung der angedrohten Maßnahmen gegen mich und gegen meine Anstalt überaus hart und ungerecht erachten, und muß ich jede Verantwortlichkeit für die daraus erwachsenden Folgen entschieden von mir abweisen.

Ich muß es von der Haltung der hiesigen katholischen Blätter und von dem weitem Vorgehen des Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs abhängig machen, ob ich diese Erklärung in den Zeitungen veröffentliche. Empfangen Euer Hochwürden die Versicherung meiner vorzüglichen Hochachtung

Dr. Reisacker, Gymnasialdirektor.

13. Förster an Weber

o. O. (Schloß Johannesberg), 25. Oktober 1870

Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56

*Über die Verbindlichkeit der vatikanischen Beschlüsse.*

Lieber Herr Doktor!

Ihr Schreiben aus Neisse vom 22. d. M. ist mir erst gestern zugegangen. Sie dürfen nicht besorgen, daß ich es übel empfunden hätte, weil Sie sich als Lehrer und Mahner mir gegenüberstellen. Ich halte mich nicht für unfehlbar und nehme ein ernstgemeintes belehrendes Wort von jedermann gern und dankbar an. Sie werden mir aber auch zugeben, daß ich weder die Zeit noch die Kraft besitze, mit jedem, der gegenwärtig sein Urteil über das Urteil des eben abgehaltenen Konzils stellt – sei es nun mündlich oder schriftlich – bis zum äußersten zu disputieren. Glauben Sie mir, daß ich in der hochwichtigen und folgenreichen Angelegenheit, um die es sich zwi-

schen uns handelt, viel nachgedacht, gekämpft und gebetet habe. Ich bin aber zu keinem anderen Resultate gekommen als zu welchem – nach meinem Urteile – jeder Katholik, vor allem jeder Priester und Bischof kommen muß. Für mich gibt es eine höchste unfehlbare Lehrautorität in der Kirche, und diese höchste Lehrautorität hat sich in dem Vatikanischen Konzil ausgesprochen. Kein Bischof, auch kein Minoritätsbischof, hat gegen die Gültigkeit des Konzils Protest eingelegt, vielmehr haben alle ihr Privaturteil dem Gesamturteile der Kirche unterworfen, welche die Säule und Grundfest der Wahrheit ist. Können manche ihren Glauben nicht sofort durch ihr wissenschaftliches Urteil rechtfertigen, so haben sie doch die heilige Pflicht, mit aufrichtigem, lauterem Herzen darnach zu streben und gewissenhaft zu meiden, was sie in ihrem Glauben stören könnte. Das ist der Standpunkt, auf dem Sie mich finden, und ich hoffe, so vor Dem zu bestehen, der einst über uns beide richten wird. Bei den Anschauungen, die Sie entwickeln und bei dem Verhalten, das Sie einschlagen, gibt es keine höchste Lehrautorität in der Kirche mehr, Sie sind Ihr eigener und höchster Richter in Glaubenssachen und wandeln den Weg, den alle gewandelt sind, die sich selber von der Kirche ausgeschlossen haben. Das Wort, das Martin Luther vor den versammelten Vätern gesprochen, Gott helfe mir, ich kann nicht anders! atmet den Geist, der aus Ihrem Briefe zu mir redet. Gott bewahre Sie vor dem gleichen Wege, darum betet mit väterlicher Liebe für Sie

Ihr wohlmeinender  
tiefbetrübter Bischof  
+ Heinrich.

14. Flöckner an Förster

Beuthen, 25. Oktober 1870

Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/56

*Bisher sieht er sich trotz Aufforderungen von verschiedenen Seiten nicht dazu veranlaßt, eine freudige Annahme der Konzilsbeschlüsse zu erklären.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof! Gnädigster Fürst und Herr!

Wenn aus den jetzigen Stürmen und Wirren Ew. Fürstlichen Gnaden gewiß die schwersten Sorgen erwachsen, so habe ich Ursache, es lebhaft zu bedauern, daß ich gerade jetzt Hochdieselben mit einer persönlichen Angelegenheit zu behelligen gezwungen werde. Ew. Fürstlichen Gnaden wissen, daß ich trotz der heftigen, geistigen Erregung, die während des Konzils und nach demselben in Deutschland herrschte, mich an keiner öffentlichen Demonstration beteiligt habe. Gleichwohl will man durch eine Anfrage in der Beilage zu Nr. 256 der „Breslauer Hausblätter“, die von einer Seite ausgeht, auf welcher die Wogen leidenschaftlicher Verketzungsucht eine maßlose Höhe erreicht haben, mich zu einer öffentlichen Erklärung über

„mein Verhalten in dieser Frage“ drängen. Man stützt sich dabei wahrscheinlich auf den Umstand, daß ich eine Kundgebung von vier meiner Kollegen, nach welcher dieselben den Dekreten des Vatikanischen Konzils sich „*gern und freudig*“ unterwerfen, nicht mitunterzeichnet habe. Sowenig ich nun in den anonymen „mehreren katholischen Stadtverordneten“ ein Forum erkennen kann, vor dem ich eine öffentliche Professio fidei abzulegen verpflichtet wäre, ebenso sehr fühle ich die Pflicht, meinem hochverehrten Bischofe gegenüber, dem ich ja persönlich zu besonderer Dankbarkeit verbunden bin, mit der innersten Überzeugung vorzutreten. Jene Kundgebung meiner vier Kollegen ist mir gar nicht zur Unterschrift vorgelegt worden. Außerdem aber – ich gestehe es vor Ew. Fürstlichen Gnaden mit der dem Priester und Manne geziemenden Offenheit – wäre ich, die Hand auf dem Herzen, unfähig gewesen, zu erklären, daß ich mich den angezogenen Konzilsbeschlüssen *gern und freudig* unterwerfe. Ich mußte vielmehr alle Selbstüberwindung aufbieten, die Bedenken gegen sie niederzuhalten, die sich mir besonders darauf zu basieren schienen, daß ich, durch mannigfache Berichte veranlaßt, annehmen zu müssen glaubte, die Hochwürdigsten Bischöfe der sog. Minorität beharrten auch nach der Definition noch in der früheren Stellung. Nun sehe ich freilich ein und versichere es Ew. Fürstlichen Gnaden, daß, wenn sämtliche Hochwürdigsten Bischöfe das Vatikanum als frei und ökumenisch anerkennen, ich die Opposition gegen dessen Beschlüsse als eine gänzlich außerhalb des von Gott gesetzten autoritativen Lehramts sich bewegend für ungerechtfertigt und vom katholischen Standpunkte unstatthaft erkläre. In einer Kundgebung in den Zeitungen, wie man sie, durch nichts provoziert, von mir verlangt hat, war es mir unmöglich, meiner innersten Haltung zu der Frage in dieser Weise Ausdruck zu geben. Vor Ew. Fürstlichen Gnaden hielt ich es für meine Pflicht. Wollen Hochdieselben diese meine Erklärung gnädigst entgegennehmen, zugleich mit den Versicherungen unverbrüchlicher Ehrfurcht und treuen Gehorsams, unter denen ich mich nennen darf

Ew. Fürstlichen Gnaden

gehorsamster

Flöckner, Gymnasialreligionslehrer.

15. Förster an die Geheime Kanzlei  
Schloß Johannesberg, 26. Oktober 1870  
Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56

*Reisacker hat, obwohl er sich am 23. Oktober dazu bereiterklärte, eine Zurücknahme seines Protestes abgelehnt. Erörterung weiterer Maßnahmen.*

B. N. Unserer Hochwürdigem Geheimen Kanzlei

Als Direktor Reisacker am 23. d. M. bei uns war, hat uns derselbe unter 1000 Tränen seinen < . . . > Schmerz über den getanen Schritt ausgedrückt,

und nach langen peinlichen Verhandlungen sind wir endlich darin übereingekommen, daß derselbe in einer milden Form, die wir ihm gestatteten, um den Konflikt gütlich beizulegen, seine Erklärung gegen die beiden letzten Konstitutionen des Vatikanischen Konzils zurücknehmen wollte. Obwohl wir fürchteten, daß er seinen Widerruf noch mehr abschwächen würde, als er uns hier zugesagt, so konnten wir doch nicht annehmen, daß er von seiner verheißenen Revokation gänzlich abstehe würde. Zu unserem großen Schmerze ist es nun dennoch geschehen, und die gestrige Nachricht davon bringt uns zugleich die Gewißheit, daß die Opposition nunmehr nicht nur von ihm, sondern allen seinen Mitbeteiligten auf das äußerste getrieben werden wird. Es wird nun nötig sein, daß unsere Vermeldung, von der wir erwarten, daß sie bereits gedruckt ist, bald versendet und, wo es möglich ist, sonntags verkündet wird<sup>1</sup>.

Schweren Kummer macht uns das Knabenseminar, bisher unser Trost und unsere Freude. Dasselbe einem protestantischen Gymnasium zu überweisen, wie schon gesagt worden ist, können wir nicht über uns gewinnen, es wird daher wohl aufgelöst werden müssen. Konsequenter sind wir nun auch genötigt, die Religionslehrer von den Gymnasien zurückzuziehen, deren Direktoren und deren größerer Teil der Lehrer sich von der Kirche getrennt haben. Dann aber wird auch das Breslauer Konvikt in Laienhände übergehen, und unsere Gymnasien werden in konfessionslose Schulen verwandelt werden. Das alles wird wohl zu überlegen sein, namentlich von denen, welchen wir immer noch zu langmütig sind.

Wir kehren – Gott allein weiß es, mit welchen Gefühlen – Sonnabend, den 29. nach Breslau zurück und erwarten, die Antworten nicht nur der Professoren Baltzer und Reinkens, sondern auch der Direktoren von den Gymnasien und der Neustadter Realschule vorzufinden. In Beuthen ist große Verlegenheit entstanden und Direktor Kayser<sup>2</sup> nach Breslau gereist, um sich Rats zu holen. Oberlehrer Dr. Baumgart (?) am Gymnasium in Breslau ist im Schreiben und Absenden der Aufforderungen zur Teilnahme an der Opposition besonders tätig gewesen.

Die mitfolgende Petition der Grottkauer ist uns von einer besonderen Deputation dreier Bürger, worunter der Stadtverordnetenvorsteher war, übergeben worden. Die Herren meinten, es sei eben der Pöbel, welcher den Pfarrer wegbringen wolle, anständige Leute seien nicht dabei. Als ich sie aber fragte, ob sie den Rat für unschuldig hielten, sahen sie einander verlegen an und keiner hatte eine Antwort.

Drei Exemplare von unserem letzten Hirtenbriefe hatten wir zwar begehrt, aber nicht erhalten.

+ Heinrich.

<sup>1</sup> Es handelt sich um die am 31. Oktober verlesene Kanzelvermeldung. Vgl. o. S. 196–197.

<sup>2</sup> Am 31. Oktober 1870 schrieb Kayser an Förster, das Infallibilitätsdogma sei für ihn unannehmbar. IA 22a/56.

16. Das Königliche Provinzial-Schulkollegium, Stolberg, an Förster  
Breslau, 28. Oktober 1870

Kanzleiausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift: LA 22a/56

*Bedauern über die fürstbischöfliche Anordnung, daß die Zöglinge des Knabenkonviktes dem Unterricht des Matthias-Gymnasiums fernbleiben sollen.*

Nach einer uns vorliegenden amtlichen Anzeige haben Euer Fürstbischöflichen Gnaden sich bewogen gefühlt, infolge einer das in Rom abgehaltene Konzil betreffenden öffentlichen Erklärung des Gymnasialdirektors Dr. Reisacker und einer Anzahl von Lehrern des hiesigen Königlichen Gymnasiums denjenigen Gymnasialschülern, welche in dem bischöflichen Knabenseminar Wohnung und Unterhalt haben, die Teilnahme an dem Unterricht des Gymnasiums untersagen zu lassen. Die Schüler haben seit dem 22. d. M. den Unterricht faktisch versäumt.

Die Absicht, diese Maßregel zur Ausführung zu bringen, war am 22. d. M. morgens früher in den „Breslauer Hausblättern“ zu lesen, als sie dem Direktor von dem Präfekten Meer zur Kenntnis gebracht war. Die Ausdrücke der Notiz in den „Hausblättern“ stimmen wörtlich überein mit dem uns vorliegenden Schreiben des p. Meer an den Direktor Reisacker. Die Notiz muß also schon am Abend des 21. d. M. durch den p. Meer an die Redaktion der Hausblätter gelangt sein. Abgesehen von diesem nicht näher zu qualifizierenden Verfahren des p. Meer sehen wir uns in die Notwendigkeit versetzt, unser Bedauern darüber auszudrücken, daß Euer Fürstbischöfliche Gnaden ohne weitere Mitteilung an uns zu einer Maßregel gegriffen haben, welche zwar geeignet war, zumal mittels der beliebten antizipierten Publikation einen starken Druck auf die Beschlußnahme des Direktors Reisacker rücksichtlich seines Verhaltens zu einer kirchlichen Frage auszuüben, deren legitime Zulässigkeit jedoch erheblichen Zweifeln unterliegt.

Euer Fürstbischöfliche Gnaden haben unbestritten das Recht, nach Maßgabe der Stiftung und der Allerhöchsten Bestätigungsurkunde vom 17. September 1850<sup>1</sup> das Knabenseminar zu schließen, haben ferner unbestritten das Recht, den Eltern, respektive Vormündern der betreffenden Gymnasiasten die Alternative zu stellen, ihre Söhne entweder aus dem ihres Vertrauens sich nicht erfreuenden Gymnasium zurückzuziehen oder die Entlassung derselben aus dem Knabenseminar zu gewärtigen. Die Schüler des Gymnasiums aber ohne weiteres aus dem Unterrichte zurückbehalten, heißt in die väterliche Gewalt eingreifen, denn nicht von dem Präfekten des Knabenseminars, sondern von den Eltern übernimmt das Gymnasium die Kinder als seine Schüler; außerdem aber heißt das in die Ordnungen der Schule eingreifen und die aus Zwang die Schulgesetze übertretenden Schüler den Strafen der Schule aussetzen.

Indem wir der Vermutung Raum geben, daß von seiten des Präfekten Meer nicht mit derjenigen Vorsicht werde gehandelt sein, welche in einer

so delikaten Angelegenheit notwendig, laden wir Euer Fürstliche Gnaden ergebenst ein, die in Rede stehende Maßnahme baldigst zurücknehmen und die Schüler dem Unterrichte wieder zuführen zu lassen. Gleichzeitig ersuchen wir Euer Fürstliche Gnaden um gefällige möglichste Beschleunigung der Antwort, damit wir in der Lage sind, unsere weitere Beschlußnahme darnach fassen zu können.

Königliches Provinzial-Schulkollegium  
Stolberg.

<sup>1</sup> Zur Geschichte der Anstalt: *P. Knauer*, in: ASKG 3 (1938) 202–221.

*17. Raczek an Förster*

*Neustadt/OS, 28. Oktober 1870*

*Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/56*

*Treuebekenntnis zur Kirche und Kritik am Vatikanischen Konzil.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof!

Aus dem mir am 25. d. M. zugegangenen geehrten Schreiben Ew. Fürstbischöflichen Gnaden, datiert Breslau den 20. Oktober c., ersehe ich zu meinem großen Schmerze, daß Ew. Fürstbischöflichen Gnaden meiner Beteiligung an dem Proteste gegen die Beschlüsse der Vatikanischen Versammlung Absichten beigelegt haben, welche mir ganz fern liegen. Niemals hatte ich im Sinne, mit dem Kundgeben meiner Ansicht über die Freiheit der Beratungen auf der genannten Versammlung ein öffentliches Ärgernis zu geben. Noch viel weiter bin ich entfernt davon, mit diesem Schritte einen unberechtigten Angriff gegen meine Kirche zu machen: Ich war und bin ein treuer, ergebener Sohn derselben, wie ich in einer 22jährigen öffentlichen Lehrtätigkeit stets bewiesen habe. Ich würde es als das größte Unglück ansehen, wenn ich von ihrer Gemeinschaft und ihren Gnadenmitteln ausgeschlossen würde. Jedoch unsere Ergebenheit, unser Gehorsam darf nicht blind und urteilslos sein: und deshalb kann ich mir auch die Berechtigung nicht absprechen lassen, als Katholik in einer wichtigen, die Gemüter so vieler treuen Gläubigen beängstigenden Frage meine Ansicht öffentlich auszusprechen. Und obschon zu meinem Bedauern meine Erklärung ohne mein Zutun in die politischen Tagesblätter gelangt ist, so muß ich doch auch ehrlich eingestehen, daß ich einen anderen Weg der Veröffentlichung nicht gefunden haben würde. Und öffentlich wollte ich meine Erklärung abgeben, und öffentlich müßte sie jeder Katholik abgeben. Oder ist es ruhig und gelassen anzusehen, wie die sog. katholische Presse in Schlesien jeden verketzert und brandmarkt, der nicht blind ihre Meinung nachbetet? Ist es zu ertragen, daß die Leiter derselben, die offenen und die heimlichen, die edelsten Männer, welche sich um die katholische Kirche mehr Verdien-

ste erworben als Dutzende von diesen Schreibern, mit den unedelsten Mitteln verfolgen und mit dem Geifer ihres Fanatismus besudeln? Diese Herren sind es, die den Riß in unserer Diözese vollbracht haben, nicht diejenigen, welche ehrlich und offen ihre Überzeugung kundtun.

Meine Überzeugung in der beregten Frage bin ich nicht imstande zu widerrufen, wenn ich nicht die Achtung vor mir selbst verlieren soll. Denn ich habe nicht die Überzeugung gewinnen können, daß die Vatikanische Versammlung mit der Freiheit beraten habe, welche sie erst zu einem ökumenischen Konzil macht; und auch die Bischöfe haben noch nicht öffentlich erklärt, daß volle Freiheit bei ihren Beratungen vorhanden war. Ich habe nicht die Überzeugung gewinnen können, daß der Beschluß über jene die katholische Welt in so hohem Grade beunruhigende Frage von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ein konziliarischer, d. h. ein die ganze katholische Christenheit bindender ist. Wenn ich diese meine Überzeugung aufgeben sollte, müßten erst die Bischöfe der Minorität laut und feierlich erklären, daß sie mit ihrem „Non placet“ im Irrtum gewesen, und daß sie demgemäß den bei ihrem Weggange abgegebenen Protest zurückziehen.

Ich werde treu meiner Kirche, zu dem Papste und zu meinem Bischofe stehend, an der alten Wahrheit festhalten, wozu Ew. Fürstbischöflichen Gnaden in Ihrem Hirtenbriefe vom Feste Mariä Geburt ermahnt haben. Den von Ew. Fürstbischöflichen Gnaden angedrohten Maßnahmen gegen die mir anvertraute Anstalt werde ich ruhig entgegensehen; mit welchem Rechte sie gegen eine rein städtische Lehranstalt ausgeführt werden könnten, wage ich nicht zu beurteilen. Ew. Fürstbischöflichen Gnaden verlangen, daß ich die Mitunterzeichner der Erklärung, welche an hiesiger Anstalt als Lehrer fungieren, von Ihrem Schreiben an mich in Kenntnis setze. Ich habe dies getan, aber auch nichts weiter, weil es sonst leicht den Anschein gewinnen könnte, als wollten die Lehrer der hiesigen Anstalt als Korporation in dieser Frage auftreten. Und das ist irrig. Ich habe die Erklärung nicht als Direktor, sondern als einzelner Katholik abgegeben, und muß es demnach auch den übrigen Herren überlassen, die geeigneten Schritte zu tun. Nur zu meiner Rechtfertigung würde ich eventuell, je nach den Maßnahmen Ew. Fürstbischöflichen Gnaden und der Haltung der katholischen Presse, dieses Schreiben der Öffentlichkeit übergeben.

Mit den Versicherungen der tiefsten Ehrfurcht gebe ich die Ehre mich zu zeichnen

Ew. Fürstbischöflichen Gnaden  
treu ergebenster

F. W. von Raczek, Direktor.



18. Marwitz<sup>1</sup> an Förster  
Pelplin, 29. Oktober 1870  
Ausfertigung: LA 22a/56

*Anfrage über die Reaktion auf den Protest von Gymnasiallehrern gegen die Vatikanischen Dekrete.*

Eure Fürstbischöfliche Gnaden

erlaube ich mir in betreff derjenigen weltlichen Lehrer an katholischen Gymnasien, welche ihren Beitritt zu dem bekannten Proteste gegen das Vatikanische Konzil öffentlich erklärt haben, um hochgeneigte Mitteilung desjenigen Verfahrens ganz ergebenst zu ersuchen, welches Hochdieselben gegen die Betreffenden in foro externo einzuhalten für nötig erachtet haben. In neuerer Zeit haben auch in meiner Diözese an zwei Gymnasien die meisten Lehrer sich dem Proteste durch eine öffentliche Erklärung angeschlossen, und gehen mir nun dieserhalb von den Vätern der Gymnasialschüler dringende Petitionen zu, für die Entfernung dieser Lehrer von den katholischen Anstalten Sorge zu tragen. Bei der Lage unserer Gesetzgebung halte ich derartige Anträge für unausführbar. Etwaige Versuche, auf gültlichem Wege die Betreffenden zu einem öffentlichen Widerruf zu vermögen, werden nach meiner Überzeugung zu keinem erwünschten Resultate führen, zumal der Provinzialschulrat an der Spitze der Opposition zu stehen scheint. Inzwischen wächst das der Jugend gegebene Ärgernis und läßt mich die Gefährdung des katholischen Charakters der beiden Gymnasien befürchten. Da es mir geraten erscheint, daß die Bischöfe in dieser Angelegenheit gleichmäßig vorgehen, habe ich mir die obige ergebenste Bitte erlaubt.

Mit besonderer Verehrung und Hochachtung  
Euer Fürstbischöflichen Gnaden  
ganz ergebenster  
+ Johannes, Bischof von Kulm.

<sup>1</sup> Johann Nepomuk von der Marwitz (1795–1888), seit 1856 Bischof von Kulm.

19. Reinkens an Förster  
Breslau, 6. November 1870  
Eigenhändige Ausfertigung: LA 22a/56

*Verweist den Fürstbischof bezüglich eventueller Klagen an den Kultusminister.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof!

Euer Fürstbischöflichen Gnaden erwidere ich gehorsamst auf die an mich gerichtete Aufforderung vom 17. Oktober c., welche mir am 31. ejus-

dem zugestellt worden ist, daß ich durch die Statuten der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau vom 13. September 1840, § 48 sub lit. b, zumal nach der in dem Professor-Baltzerschen Prozesse von dem Staatsministerium gegebenen Deklaration vom 2. Juni 1864, welche dem Fürstbischöflichen Stuhle durch keinerlei Art von Distinktionen auch nur ausnahmsweise das Recht zu einem direkten Verfahren gegen einen Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät einräumt, zur gehorsamen Bitte im Gewissen mich für verpflichtet erachte, Hochdieselben mögen etwaige „Ausstellungen gegen mein Verhalten oder gegen meine Lehrtätigkeit“ auf dem Wege an mich gelangen lassen, auf welchem dieselben nach dem Gesetze „ausschließlich zur Erörterung und Entscheidung zu bringen sind.“ Mit der größten Ehrfurcht

Euer Fürstbischöflichen Gnaden

gehorsamster Diener

Dr. Joseph Reinkens, o. ö. Professor  
der Kirchengeschichte an der  
Universität Breslau.

20. Förster an Baltzer

Breslau, 7. November 1870

Entwurf von Lämmer mit Unterschrift von Förster: IA 22a/56

*Wiederholte Aufforderung zur Distanzierung von der Nürnberger Erklärung.*

Unserer an Euer Hochwürden am 17. v. M. gerichteten, Ihnen am 19. v. M. insinuierten Aufforderung und Ermahnung, die nach Inhalt Ihnen bezeichneter öffentlicher Blätter auch von Ihnen in der Ende August d. J. zu Nürnberg abgehaltenen Gelehrtenversammlung beschlossene und unterzeichnete Erklärung, die Sätze des caput III. De vi ac ratione primatus Romani Pontificis und caput IV. De Romani Pontificis infallibili magisterio der Constitutio dogmatica prima De ecclesia Christi edita in sessione quarta ss. Oecumenici Concilii Vaticani, publiziert in der Bulle Pastor aeternus vom 18. Juli 1870, nicht als Aussprüche eines ökumenischen Konzils anzuerkennen, dieselben vielmehr als neue, von der Kirche niemals anerkannte Lehren zu verwerfen, zu widerrufen und sich den Beschlüssen dieses gedachten Konzils als getreuer katholischer Priester zu unterwerfen, ist bis jetzt von Ihnen nicht nachgekommen worden. Die Äußerung in Ihrem Schreiben vom 24. v. M., daß die fragliche Publikation der angeführten Erklärung in öffentlichen Blättern nicht von Ihnen ausgegangen und Sie nicht wüßten, wer dieselbe veranlaßt, genügt um so weniger, als in unserer Aufforderung vom 17. v. M. dieser Ihrer dem Kernpunkt der Sache lediglich ausweichenden Äußerung im voraus als ungenügend entgegengetreten worden ist. Wir ermahnen daher Euer Hochwürden wiederholt, und zwar gegenwärtig ein für allemal, binnen acht Tagen peremptorischer Frist, jene

Nürnberger Erklärung im kirchlichen Gehorsam zu widerrufen oder zu erklären und darzutun, daß jene Erklärung von Ihnen in der Tat garnicht abgegeben, nicht beschlossen oder gebilligt und nicht unterschrieben worden, widrigenfalls als Tatbestand, daß alles dieses von Ihnen erfolgt, gegen Sie in contumaciam als wahr angenommen und infolgedessen nicht nur gemäß kanonischer Vorschrift gegen Sie die Suspendio ab ordine et beneficio sowie wiederholte Entziehung Ihrer Missio canonica als Professor der Theologie an hiesiger Universität erfolgen wird, sondern wir uns auch außerdem den Ausspruch Ihrer persönlichen Exkommunikation in der nach Lage der Sache geeigneten Weise vorbehalten.

+ Heinrich,  
Fürstbischof.

*21. Provinzial-Schulkollegium, Stolberg, an Förster*

*Breslau, 10. November 1870*

*Kanzleiausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift: IA 22a/56*

*Bitte um Mitteilung der Statuten des Knabenseminars. Ablehnung staatlicher Hilfe in innerkirchlichen Angelegenheiten.*

Eurer Fürstlichen Gnaden beehren wir uns, unter Bezugnahme auf die gefällige Zuschrift vom 30. v. M. in der Anlage Abschrift einer an den Gymnasialdirektor Dr. Reisacker hier erlassenen Verfügung zur gefälligen Kenntnisnahme ergebenst zu übersenden. Da sich in unseren Akten die Statuten des bischöflichen Knabenseminars nicht vorfinden, so ersuchen wir Eure Fürstliche Gnaden um gefällige Zufertigung einer Abschrift derselben ergebenst.

Die Erklärung, welche eine Anzahl von Lehrern der Gymnasien zu Breslau, Oppeln, Beuthen, Gleiwitz und der Realschule Neustadt/OS in öffentlichen Blättern abgegeben hat, bezieht sich auf eine, wie Hochdieselben selbst sagen, rein kirchliche, also innere Angelegenheit der katholischen Kirche und ist gleichlautend mit derjenigen, welche von anderen Angehörigen dieser Kirche im Osten und Westen des Staates erfolgt ist. Wir halten uns als Staatsbehörde nicht für befugt, über dieselbe zu befinden und sind daher nicht in der Lage, Eurer Fürstlichen Gnaden Ersuchen, wir möchten „die kirchliche Genugtuung durch öffentlichen Widerruf des Protestes“ anordnen, nachzukommen. Außerem Vernehmen nach haben Eure Fürstliche Gnaden sich an den Direktor Dr. Stinnes in Oppeln mit dem Verlangen gewendet, er möge die betreffenden Lehrer des seiner Leitung anvertrauten Gymnasiums zu dem gewünschten Widerrufe veranlassen; ob dasselbe auch in Gleiwitz geschehen, ist uns unbekannt. Wir gestatten uns die Bemerkung, daß die Direktoren in ihrem amtlichen Verhältnisse keinen Grund würden finden können, ihre Lehrer zu einer solchen Erklärung aufzufordern, und ersuchen Euer Fürstliche Gnaden ergebenst, sofern Veran-

lassung vorliegen sollte, Beamten unseres Ressorts Mitteilungen zugehen zu lassen, die Vermittelung von uns in Anspruch nehmen zu wollen.

Königliches Provinzial-Schulkollegium.  
Stolberg.

*22. Katholische Eltern an Mübler*

*Breslau, 12. November 1870*

*Abschrift: IA 22a/56*

*Protest gegen die Erklärungen der Gymnasiallehrer und Bitte um Maßnahmen zur Wahrung des stiftungsmäßig katholischen Charakters der betroffenen Lehranstalten.*

Hochwohlgeborener Herr! Hochgebietender Herr Staatsminister!

In der „Schlesischen Zeitung“ vom 15. Oktober d. J. haben Direktor Dr. Reisacker und elf Lehrer des hiesigen katholischen Gymnasiums erklärt, daß sie gewisse Beschlüsse des Vatikanischen Konzils nicht als Entscheidungen einer ökumenischen Versammlung anerkennen, vielmehr verwerfen. Ihnen haben sich eine Reihe von Lehrern der Gymnasien zu Beuthen, Oppeln, Gleiwitz und der Realschule zu Neustadt angeschlossen, indem sie in der nämlichen „Schlesischen Zeitung“ jenem Proteste beitraten. Alle jene Protesterheber sind offenbar verleitet durch das auflehrende Verhalten der Professoren Baltzer und Reinkens, welche die öffentliche Stimme als die Verfasser weiterer kirchenfeindlicher Artikel in der „Schlesischen“ und „Breslauer Zeitung“ bezeichnet. Unter Bezugnahme auf die von Sr. Fürstlichen Gnaden unserem Herrn Fürstbischof bei der Königlichen Staatsregierung bereits gestellten Anträge erlauben wir uns, Euer Exzellenz um baldgeneigte Hülfe zu bitten. An Euer Exzellenz unmittelbar wenden wir uns gehorsamst, da es bekannt ist, daß der Dezernent des Königlichen Provinzial-Schulkollegiums Hochdensenben bereits unmittelbar Vortrag gehalten hat. Unser Vortreten bitten wir dadurch geneigtest als gerechtfertigt anerkennen zu wollen, daß die unversehrte Erhaltung der katholischen Gymnasien Schlesiens ein Interesse aller Diözesanangehörigen ist und wir im Namen und Auftrage vieler derselben vor Euer Exzellenz erscheinen; die Sammlung mehrerer Unterschriften haben wir ausdrücklich vermieden, um nicht die ohnedies hohe Aufregung zu steigern. Vielfache Pflichten sind es, welche von den Protesterhebern verletzt worden, und zwar

1. Die Pflicht des *Patriotismus*. Es erscheint als höchst unpatriotisch, gerade gegenwärtig, da ein gewaltiger Krieg große Opfer fordert, da alle Staatsangehörigen nur von dem einen Gedanken des Dankgefühles für Gott und unseren siegreichen ruhmgekrönten König erfüllt sind, und da die hochehrfreuliche langersehnte Einigung des deutschen Vaterlandes sich vorbereitet, – Spaltung, Zwietracht, Mißtrauen zu säen, den konfessionel-

len Frieden zu stören und mit der kirchlichen auch die staatliche Autorität in Frage zu stellen.

2. Eine Verletzung der *Amtspflicht* der fraglichen Herren Gymnasiallehrer liegt in dem Proteste, da die Bestallungsurkunde jedem derselben die Verpflichtung auflegte und das Vertrauen aussprach, daß er durch ein den Grundsätzen seiner Kirche angemessenes religiöses Verhalten ein gutes Beispiel geben und alles vermeiden werde, was mit der Lehre und Verfassung der Kirche, welcher er angehört, streitet und daher geeignet ist, demselben die Achtung und das Vertrauen seiner näheren Glaubensgenossen zu entziehen. Gerade entgegen diesem Wortlaute der Bestallungen haben die Lehrer gehandelt.

3. Dieselben verletzen zugleich ihre Pflicht *gegen die Kirche*. Das Konzil hatte nach langer eingehender Beratung einen Glaubenssatz festgestellt. Die Protesterheber aber nehmen ganz unbefugt sich heraus, als Richter über das Konzil aufzutreten, die Freiheit der Beratung, die Übereinstimmung der Beschlußfassung, den Inhalt der Entscheidungen anzuzweifeln und die Beschlüsse zu verwerfen, als wenn wir noch auf dem heidnischen Standpunkte des Skeptizismus und des Eklektizismus uns befänden und es gar keine kirchliche Autorität gäbe. In Glaubenssachen muß jeder Katholik sein Privaturteil dem Gesamturteile der Kirche unterwerfen; von Glauben kann überhaupt nicht mehr die Rede sein, wenn man nur dem eigenen Verstande und der privaten Überzeugung folgen will. Es wäre undenkbar, beliebige wesentliche Grundsätze der Kirche, z. B. von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, von den Sakramenten, von der Auferstehung und dergleichen zu verwerfen, andere anzunehmen und doch noch ein Glied der Kirche bleiben zu wollen. Die pflichtmäßige, treue Anhänglichkeit an die Kirche macht es uns leicht, ihr in Sachen des Glaubens unsere immerhin beschränkten und fehlbaren einzelnen Meinungen zu opfern. In der Zeit, in welcher wegen der neuen Frevel gegen Papst, Kirchenstaat und Kirche in Italien das Herz jedes Katholiken blutet, war die Verletzung der kirchlichen Pflicht seitens der Gymnasiallehrer doppelt schwerwiegend.

4. Eine Verletzung auch der Pflicht *gegen unseren Herrn Fürstbischof* ward von ihnen begangen. Der Protest war durch keine etwaige bischöfliche Zumutung veranlaßt, keinerlei neues Glaubensbekenntnis oder Anerkenntnis des Konzils hatte Herr Fürstbischof verlangt. Herr Fürstbischof erinnerte in dem Hirtenbriefe vom 8. September d. J. an das allgemeine Konzil, ohne über die Freiheit der Beratung und die Gültigkeit der Beschlüsse den leisesten Zweifel anzuregen, und ermahnte, um jeden Preis die Einigkeit zu bewahren, da nur, wenn die Gläubigen treu geschart bleiben um ihre Bischöfe und die Bischöfe fest stehen zu dem Mittelpunkte und Oberhaupte der Kirche, diese unversehrt aus Sturm und Wogendrang hervorgehen werde. Die Herren Bischöfe regieren die Diözesen; ihre Ermahnungen und Weisungen sind verbindlich für die Angehörigen jeder Diözese. Als wenn der Hirtenbrief vom 8. September nicht ergangen und nicht

von allen Kanzeln der Diözese verkündet worden wäre, erhoben die Herren Lehrer ihren Protest.

5. Sie verletzen ferner die Pflicht *gegen die katholischen Lehranstalten*. Nicht zu gedenken, daß die von ihnen angefochtenen Beschlüsse des Konzils dem Gymnasialunterrichte keinen Eintrag taten, ja mit dem wissenschaftlichen Unterrichte überall nicht im Zusammenhange stehen und auch aus dieser Rücksicht keinen Anlaß zu dem Proteste obwaltete, so erachtete das Konzil die betreffenden Dekrete auch für so wesentlich, daß jeder, welcher ihnen widerspreche, als von der Kirche ausgeschlossen erklärt wurde. Die katholischen Lehranstalten haben das Recht, nur katholische Lehrer in ihren Lehrerkollegien zu besitzen. Nunmehr waltet die Gefahr der Verwandlung von katholischen in konfessionslose Anstalten ob. Das in die Lehrerkollegien hineingetragene beklagenswerte Zerwürfnis liegt auf der Hand.

6. Hieran schließt sich die Pflichtverletzung *gegen die Schüler, sowie deren Eltern und Vormünder*. In der Zuversicht auf das katholische Wesen der Anstalten und auf das katholische Bekenntnis der Lehrer haben die Schüler das neue Schuljahr begonnen; erst nach diesem Beginne kamen die Proteste, obgleich die Beschlüsse des Konzils vom 18. Juli d. J. lauteten und die Lehrer daher, wenn sie durchaus protestieren wollten, vor Michaelis, vor dem Beginne des Schuljahres, Zeit genug zu ihrem Proteste gehabt hätten. Die Verwirrung unter den Schülern und die Ratlosigkeit der Eltern und Vormünder ist weit und breit eine überaus peinliche. Das Ansehen der Lehrer schwindet von Tag zu Tage mehr.

7. Endlich haben die Protesterheber sich einer Pflichtverletzung *gegen die Katholiken Schlesiens* insgesamt schuldig gemacht, teils durch das anstatt des guten Beispieles gegebene Ärgernis, teils durch die gefährdete Zahl der katholischen höheren Lehranstalten, welche ohnedies, zumal in Schlesien, so gering ist, daß schon 1848 die Errichtung eines zweiten katholischen Gymnasiums zu Breslau angeregt und auf eine wiederholte Vorstellung vom 19. März d. J. seitens Euer Exzellenz am 13. Juni d. J. diese Gründung in Aussicht gestellt wurde, wenn die katholischen Interessenten einen erheblichen Teil der Baukosten beitragen.

Der Schaden der fraglichen Auflehnung wird täglich größer, schleunigste Hülfe tut dringend Not. Unseres Ermessens gibt es keinen anderen Weg, als daß die Lehrer eine genugtuende Erklärung für die Kirche geben oder von den katholischen Anstalten hinwegversetzt werden. Für den ersten Fall würde die oft bewährte entgegenkommende Milde unseres verehrten Herrn Fürstbischofs gewiß eine schonende Form gewähren. Ohne irgendwelche Genugtuung kann die übereilte Auflehnung nicht wieder gutgemacht werden. Nur auf offenbarem Mißverständnisse beruhte der Protest; die Aufklärung bietet daher den natürlichsten Anhalt zu dem Widerruf der Verwerfung dar. Diese Verwerfung sprach sich gegen die Dekrete „über die absolute Gewalt und die persönliche Unfehlbarkeit“ des Papstes

aus; nun lauten aber die Dekrete des Konzils gar nicht über so weitgehende Befugnisse des Papstes, vielmehr ist er durch die Verfassung der Kirche in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen, daher nichts weniger als mit absoluter Gewalt betrauet und gar nicht persönlich, sondern nur amtlich und zwar auch hier wieder nur, soweit er als höchster Lehrer der Kirche allgemeine Glaubens- und Sittenvorschriften gibt, als unfehlbar erklärt.

Nach alledem bitten Euer Exzellenz wir gehorsamst, geneigtest das Königliche Provinzial-Schulkollegium zu den nötigen schleunigen Maßnahmen behufs Wahrung des katholischen Charakters der beteiligten fünf Lehranstalten ermächtigen zu wollen.

In größter Verehrung

Euer Exzellenz

[es folgen 28 Unterschriften].

### *23. Förster an das Breslauer Provinzial-Schulkollegium*

*Breslau, 14. November 1870*

*Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56*

*Betont seinen Anspruch auf staatliche Amtshilfe gegen renitente Lehrer, soweit das öffentliche Interesse dadurch berührt wird.*

Ein Königliches Provinzial-Schulkollegium hatte sich unter dem 10. d. M. auf meinen ergebensten Antrag vom 30. Oktober c. in betreff einer Auflehnung gegen die katholische Kirche, welche eine Anzahl katholischer Gymnasial- und Realschullehrer in öffentlichen Zeitschriften unternommen, ohne daß von mir die geringste Veranlassung dazu wäre gegeben worden, dahin entschieden, daß Hochdieselbe darüber nicht zu befinden habe, weil es sich um eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche handele<sup>1</sup>. Ich kann nur annehmen, daß dieser Entscheidung Mißverständnisse zum Grunde liegen, denn ich habe einem Königlichen Provinzial-Schulkollegium nicht zugemutet, sich in katholische Glaubensangelegenheiten zu mischen, sondern ich habe gebeten, die Kirche gegen öffentliche agitatorische Demonstrationen ihrer eigenen Lehrer zu schützen, welche berufen sind, den katholischen Kindern und den katholischen Gläubigen mit dem Beispiele einer Pietät voranzuleuchten, die man auf kirchlichem Gebiete nicht ungestraft verletzen kann, ohne den Staat gleichen Verletzungen auszusetzen. Auch wenn die katholische Kirche im preußischen Staate nur eine geduldete wäre, dürfte sie einen solchen Schutz beanspruchen, sie ist eben eine berechnigte, darum wird es ein Königliches Provinzial-Schulkollegium natürlich finden, wenn ich die Hilfe, die mir Hochdieselbe versagt, bei einem hohen Ministerium suche.

Ein Königliches Provinzial-Schulkollegium macht mir es ferner zum Vorwurfe, daß ich mich an die Herren Direktoren zu Oppeln und Gleiwitz mit dem Ersuchen gewendet, die oppositionellen Lehrer ihrer Gymnasien

an ihre kirchliche Pflicht zu mahnen und, soviel an ihnen liege, dahin zu wirken, daß dieser unselige Konflikt zu Ende komme, und ich werde dabei angewiesen, mich in solchen Fällen nicht mehr an die Beamten des Ressorts eines Königlichen Provinzial-Schulkollegiums, sondern an die Behörde selber zu wenden. Ich muß annehmen, daß auch hierbei ein starkes Mißverständnis obwalte, denn mein Schreiben an die Gymnasialdirektoren betraf keine Schulangelegenheiten, sondern war eine wohlwollende, bittende und mahnende Vorstellung des Bischofs an einige seiner Gläubigen und Diözesanen im Interesse der kirchlichen Ordnung und des Friedens. In solchem Schreiben aber kann ich mich nicht behindern noch beschränken lassen und würde lieber mein Amt aufgeben als dieses Amtes nicht mehr warten, wie es meine Pflicht fordert. Dazu kommt im gegenwärtigen Falle noch der eigentümliche Umstand, daß, während mir da, wo ich mich an ein Königliches Provinzial-Schulkollegium gewendet habe, in dem verehrten Schreiben vom 10. bedeutet wird: man habe in dieser Sache als einer rein kirchlichen (die es meines Erachtens nicht mehr ist) nicht zu befinden, in demselben geehrten Schreiben, da, wo ich mich an die Gymnasiumsdirektoren in einer rein kirchlichen Angelegenheit gewendet habe, gesagt wird, ich habe nicht mit meinen Gläubigen und Diözesanen, sondern mit der ressortmäßigen Behörde selber zu verhandeln.

Eine Abschrift der Statuten des Fürstbischöflichen Knabenseminars, die gewünscht worden ist, lege ich ergebenst bei. Ein Königliches Provinzial-Schulkollegium wird sich daraus überzeugen, daß es sich hier nicht um eine Anstalt zur Wohnung und Verpflegung ihrer Zöglinge, sondern um eine Vorbildungs- und Erziehungsanstalt für künftige Priester handelt, die von meinem in Gott ruhenden Vorfahr und mir mit großen Opfern ins Leben gerufen worden ist; auch das wird daraus ersichtlich sein, daß der Präfekt der Anstalt nicht der Mann ist, mit dem in dem gegenwärtigen Kollisionsfalle zu verhandeln ist.

Schließlich wolle mir ein Königliches Provinzial-Schulkollegium zu wiederholen gestatten, daß es sich in gegenwärtiger Angelegenheit nicht mehr um einen Glaubenssatz, sondern um das Prinzip der Autorität handelt und daß es wahrhaftig Not tut, zumal unter Verhältnissen und Anzeichen, wie sie die gegenwärtige Zeit uns vor Augen stellt, daß Staat und Kirche dem gemeinsamen Feinde auch gemeinsam entgegentreten. Als im Jahre 1848 die Revolution in ganz Deutschland ihr Haupt erhob, hat die Kirche sich nicht unter dem Vorwande zurückgezogen, daß es sich um eine lediglich politische Angelegenheit handle; sie hat mit ihren geistigen Waffen getreulich für den Staat gekämpft, sie hat den Aufrührern das Bild ihres Frevels vor die Seele gehalten; sie hat denen, die Staat und Kirche trennen wollten, gesagt: daß man Gott nicht geben könne, was Gottes ist, wenn man dem Kaiser nicht gebe, was des Kaisers ist; sie hat den Steuerverweigerern mit ihren kirchlichen Strafen gedroht; und mit welcher dankbarer Anerkennung ihre erfolgreiche Hilfe allerhöchsten Ortes gewürdigt worden ist,



daran können meine Akten jedem Zeugnis geben. Darum aber ist es auch um so schmerzlicher, wenn die Kirche sich einer gleichen Hilfe seitens des Staates nicht getrösten kann, und wenn sie sich selbst da verlassen sieht, wo es, wie im gegenwärtigen Konflikte, nichts bedurft hätte als der ersten Mißbilligung eines Schrittes, der nun einmal so, wie er geschehen ist, bei Jugendlehrern nicht gebilliget, ja nicht einmal entschuldiget werden kann. Der Kirche bleibt in solcher Lage freilich nichts übrig, als mit Schmerz zu tun, was sie so gerne gemieden hätte, d. h.: mit der ganzen Strenge ihrer Gesetze vorzugehen, die Verantwortung für die Folgen aber denen zuzuweisen, welche sie dazu gezwungen haben.

+ Heinrich.

<sup>1</sup> Dok. 21.

24. Baltzer an Förster

Breslau, 15. November 1870

*Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/56*

*Da der Nürnberger Protest von den Unterzeichnern nicht publiziert wurde, kann er nicht Grund für ein strafrechtliches Vorgehen sein. Da außerdem noch nicht alle Minoritätsbischöfe eindeutig die Infallibilität angenommen haben, behalte auch er sich das Recht auf weitere Prüfung vor.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof, gnädigster Fürst und Herr!

Auf den Erlaß Ew. Fürstbischöflichen Gnaden vom 7. d. M.<sup>1</sup> habe ich folgendes gehorsamst zu erwidern. In meinem Antwortschreiben vom 24. v. M. auf die mir gewordene Aufforderung vom 17. ejusdem lag nur der Schein einer ausweichenden Äußerung. Was ich dadurch zu erfahren beabsichtigte, ob nämlich Hochdieselben aufgrund einer ohne mein Zutun entstandenen Zeitungsmittelung gegen mich in contumaciam zu verfahren kein Bedenken tragen würden, ist durch den obigen Erlaß vom 7. d. M. erreicht. Ich konnte daran nicht sofort glauben. Aber trotzdem nehme ich keinen Anstand, es auszusprechen, daß die zu Nürnberg am 26. August c. unter meiner Beteiligung stattgefundene Besprechung die *Absicht* zugrunde hatte, die *damalige* Stellung der opponierenden deutschen Bischöfe, zu denen Ew. Fürstbischöflichen Gnaden ebenfalls noch zählten, zu stärken, daß aber nach der Wendung in dem Fuldaer Hirtenbriefe diese Absicht aufgeben und zu München von der am 27. August c., wo ich wegen Krankheit schon abgereist war, beschlossenen Veröffentlichung in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ abgestanden wurde. Für das weitere, nämlich für die gegen mich verfolgte Tatsache einer indiskreten Veröffentlichung in der „Badenschen Landeszeitung“, aus welcher die Nürnberger Erklärung in andere Blätter übergegangen ist, kann ich nicht verantwortlich gemacht werden, und gibt es deshalb für mich weder Veranlassung noch Verpflichtung

zu einem Widerruf, weil ja das in dem von Ew. Fürstbischöflichen Gnaden in dem Erlaß vom 17. Oktober c. erwähnten Kanon enthaltene „contradice-re“, wenn es Gegenstand eines kanonischen Verfahrens werden soll, allerdings die authentische Öffentlichkeit einschließt.

Die in contumaciam mir angedrohte Suspensio ab ordine halte ich deshalb für ungerecht. Da nämlich Ew. Fürstbischöfliche Gnaden den Anhalt für diese Drohung nur in den Zeitungen gefunden, folglich angenommen haben, daß hier Notorisches vorliege, so ist eine Suspensio ex informata conscientia nicht denkbar, vielmehr kann hier nur nach den Formen und Vorschriften des kanonischen Rechts verfahren werden. Was ferner die angedrohte Suspensio a beneficio betrifft, so liegt dazu ebensowenig ein Rechtsgrund vor. Auch für die seit acht Jahren schon dauernde Sperre eines Drittels aller meiner Kanonikal-Einkünfte hat man in der Appellationsinstanz zu Rom einen Rechtsgrund nicht finden können, und es wurde dann meine bei der S. Congregatio Concilii schon in die Liste der Spruchsachen durch das von meinem Advokaten Kanonikus Tazzini erlangte „ponatur in folio“ mitaufgenommen gewesene Causa wieder gestrichen, so daß mir bis zur Stunde, in Widerspruch mit den von jener Congregation zu wahrenen tridentinischen Bestimmungen, der Rechtsspruch vorenthalten worden ist. Wenn deshalb jetzt der neue Strafakt versucht würde, mir von meinem Benefizium auch die beiden anderen Dritteile noch zu sperren, so bliebe mir unter solchen für mich kirchlicherseits rechtslosen Verhältnissen nichts übrig, als eine Zivilklage zu erheben, ja es müßten dann überhaupt alle Rücksichten fallen.

Was endlich die gegen mich gerichtete Drohung der *persönlichen Exkommunikation* angeht, so ist für sie, unter den bis jetzt noch obwaltenden Verhältnissen, wo nicht einmal die Nürnberger Erklärung als Corpus delicti zu einem Prozesse sich eignet, nicht ein Schein von Recht vorhanden, und so hat denn auch dieselbe bei den von mir konsultierten ausgezeichneten Kanonisten nur Staunen erregt. Und in der Tat, was ist denn eigentlich mein Delikt? – Von einem Crimen kann überhaupt nicht die Rede sein. Wenn ich gegen die kanonische Gültigkeit und den ökumenischen Charakter der beiden vatikanischen Beschlüsse aus historischen, kanonistischen und dogmatischen Gründen, zu deren Vorlegung ich mich bereiterkläre, meine schweren Bedenken habe, so liegt darin, auch selbst für den von Ew. Fürstbischöflichen Gnaden gegenwärtig eingenommenen Standpunkt, noch keineswegs, wie man anzunehmen scheint, das Verbrechen der Häresie. Im Gegenteil muß der einzelne Bischof solche Bedenken jetzt noch als vollkommen berechtigt anerkennen und zwar so lange, als der ökumenische Charakter des Vatikanischen Konzils in der Sitzung vom 18. Juli 1870 noch ein vielfach in der Kirche bestrittener ist, nicht bloß bei gelehrten katholischen Kanonisten und Theologen und bei andern gelehrten katholischen Laien und Priestern, sondern auch bei katholischen Bischöfen. So denkt z. B. der ganze Episkopat von Ungarn bis jetzt an keine Unterwerfung un-

ter die beiden vatikanischen Beschlüsse, wie mir aus zuverlässiger Quelle bekannt ist. Ebenso wenig ist dieses der Fall bei den böhmischen Bischöfen mit dem Kardinalfürsterzbischof von Schwarzenberg an der Spitze. Ingleichen haben der Kardinalfürsterzbischof von Rauscher und eine Anzahl anderer deutscher Bischöfe – an die transatlantischen nicht zu gedenken – ihre Oppositionsstellung durch eine Unterwerfung unter die genannten Beschlüsse noch nicht aufgegeben.

Unter diesen Verhältnissen sind mithin meine Bedenken gegen den ökumenischen Charakter jener beiden Beschlüsse – und weiter geht die Nürnberger Erklärung nicht – von dem katholisch-kirchlichen Standpunkte vollkommen gerechtfertigt. So wenig nun jene Kirchenfürsten wegen ihrer von Rom mitgenommenen und bis jetzt durch keinen Unterwerfungsakt retraktierten Oppositionsstellung schon für *häretische* Bischöfe angesehen und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden, ebensowenig kann auch ich als einfacher Priester, der mit jenen Bischöfen vor Gott und seinem Gewissen schwere Bedenken hat, deshalb schon für *häretisch* angesehen werden. Denn es handelt sich ja in dieser Streitsache um das Heiligste eines jeden katholischen Christen, ja es handelt sich um die Frage: ob die in den beiden vatikanischen Beschlüssen aufgestellten zwei Glaubensartikel *wirklich zwei von Gott geoffenbarte Wahrheiten* seien? In einem so qualifizierten Streitfall erscheint jede durch Gewalt und Drohung beabsichtigte Erpressung eines sogenannten kirchlichen Gehorsams höchst bedenklich und für das Seelenheil katholischer Laien und Priester gefährlich. Denn bis jetzt ist das Vatikanische Konzil in der Gesamtkirche als ein wirklich ökumenisches noch nicht rezipiert, ja es steht sogar mit ihm in dieser Hinsicht viel schlimmer als es zur Zeit des Arianismus mit dem Konzil zu Rimini der Fall war. Endlich aber sind Ew. Fürstbischöflichen Gnaden in solch einem Falle, bevor Straffakte verhängt werden dürfen, demjenigen, der seine Bedenken auf historische, kanonistische und dogmatische Gründe stützt, der eben deshalb in seiner innern Anklammerung an den Erlöser und an das in seiner Lehre bis jetzt als zweifellos anerkannt gewesene Dogma von der katholischen Kirchenverfassung und von der unfehlbaren kirchlichen Lehrautorität – nicht nach außen, nicht auf Menschen, sondern auf Gott hinschaut und bereit ist, für die mit Überzeugung in sich aufgenommene altkatholische Wahrheit alles zu opfern, ja selbst zu sterben – es schuldig, ihn anzuhören und ihm, wenn es geschehen kann, eine auf Gründe gestützte und ihn beruhigende Belehrung zu geben. Ich bitte um eine solche Belehrung und erkläre mich bereit, die Gründe für meine Bedenken zum Vortrag zu bringen.

In tiefster Ehrerbietigkeit

Ew. Fürstbischöflichen Gnaden  
gehorsamster Diener  
Dr. J. B. Baltzer, Domscholastiker  
und Professor.

<sup>1</sup> Dok. 20.

25. Förster an Mühler

Breslau, 17. November 1870

Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56

*Beschwerde über die Auflehnung von 33 katholischen Gymnasial- und Realschullehrern gegen die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils und Bitte um Einschreiten der Regierung.*

Ew. Exzellenz geneigte Hülfe erlaube ich mir in Sachen der Auflehnung von 33 katholischen Gymnasial- und Realschullehrern meiner Diözese ergebenst anzurufen. In Nr. 492 der „Schlesischen Zeitung“ vom 15. Oktober d. J. erklärten Direktor Dr. Reisacker und elf Lehrer des hiesigen katholischen Gymnasiums, daß sie die Dekrete der vatikanischen Kirchenversammlung „über die absolute Gewalt des Papstes und dessen persönliche Unfehlbarkeit als Entscheidungen eines ökumenischen Konzils nicht anerkennen, vielmehr als eine Neuerung *verwerfen*.“ Dieser Erklärung schlossen sich in vier folgenden Nummern der nämlichen Zeitung sechs Lehrer des Gymnasiums zu Oppeln, der Direktor und sechs Lehrer des Gymnasiums zu Beuthen, von denen einer, Oberlehrer Dr. Gottschlich inzwischen widerrufen hat, vier Lehrer des Gymnasiums zu Gleiwitz und der Direktor und fünf Lehrer der Realschule zu Neustadt, deren einer jedoch, Dr. Kopitz, ebenfalls widerrufen hat, an. Die Erklärungen waren meinerseits nicht irgendwie veranlaßt, da ich von keinem der Lehrer ein Glaubensbekenntnis oder eine Zustimmung zu dem Konzile beansprucht hatte, und beruhten zugleich auf den offenbarsten Mißverständnissen. Nachdem meine Bemühungen, einen entsprechenden Widerruf oder auch nur ein Zurückziehen der Unterschriften zu erlangen, fruchtlos geblieben waren, und nachdem ich vergebens mein Entgegenkommen so weit erstreckt hatte, daß ich mich erbot, von einem öffentlichen Widerruf der einzelnen Protesterheber abzusehen, wenn mir nur eine genugtuende Erklärung und dadurch die Möglichkeit gegeben würde, durch eine von mir zu erlassende Bekanntmachung das Vertrauen wiederherzustellen und den Ausgleich herbeizuführen, wendete ich mich an das Königliche Provinzial-Schulkollegium mit dem Ersuchen, durch ein hochgeneigtes Einschreiten den beklagenswerten Konflikt zu beseitigen, in welchen sich die betreffenden Lehrer zu ihrer Kirche gebracht, denn ich bin der festen Überzeugung, daß ein einziges Wort entschiedener Mahnung seitens des Königlichen Provinzial-Schulkollegiums hingereicht haben würde, um mir die im Interesse der Sache notwendige Genugtuung zu verschaffen. Allein ich fand die gehoffte Hülfe nicht. Das Königliche Provinzial-Schulkollegium antwortete mir am 10. d. M.<sup>1</sup>, die Proteste der Lehrer beziehen sich auf eine rein kirchliche, also innere Angelegenheit der katholischen Kirche; die Staatsbehörde halte sich nicht für befugt, über dieselbe zu befinden und sei also nicht in der Lage, meinem Ersuchen nachzukommen.

Ew. pp. muß ich daher mit der Bitte um wohlwollende Hülfe belästigen,

wobei ich zugleich bemerke, daß ich bereits genötigt gewesen bin, den Religionslehrer Dr. Weber hierselbst wegen seiner besonders tätigen Teilnahme an den kirchenfeindlichen Bewegungen und seiner Unterschrift der Verwerfungserklärung, wie sie in Nürnberg von den dort versammelten Professoren und wie sie in Breslau von den elf Gymnasiallehrern abgefaßt und veröffentlicht worden, von seinen geistlichen Ämtern zu suspendieren und ihm die kanonische Mission zu entziehen. Der Protest enthält nicht bloß eine einfache Auflehnung gegen die lehrende Kirche und die von ihr festgestellten Glaubenssätze, sondern eine agitatorische Demonstration, zu welcher sich die Lehrer unter vielfacher Pflichtverletzung herbeigelassen haben. Kein anderer Zweck als der einer öffentlichen aufregenden *Demonstration* gegen die Kirche läßt sich dem Proteste beilegen, zumal die Lehrer auch der höheren Lehranstalten keinen Einfluß auf die Feststellung der kirchlichen Lehrsätze haben. Die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils waren drei Monate vor dem Proteste ergangen, trotz des Widerspruches von einigen Lehrern bleiben jene Entscheidungen in voller Kraft und Gültigkeit, und wengleich das Königliche Provinzial-Schulkollegium noch hinzufügte, der Protest laute übereinstimmend mit demjenigen, welcher von anderen Angehörigen der katholischen Kirche im Osten und Westen des Staates erfolgt sei, so vermag ich in letzterem Umstande nicht nur keine Entschuldigung, vielmehr eine größere Belastung der Lehrer zu finden. Denn abgesehen davon, daß die anderen protestierenden Stimmen zumal in meinem Bistume nur äußerst vereinzelt gegenüber der Zahl der gläubigen Anhänger der Kirche sind und daß gerade die höheren Lehrer mit erhöhter Einsicht sich ihrer Pflichten für die Kirche bewußt sein sollten, so wächst die Schuld der Demonstration noch durch die dabei zu Tage getretene *Agitation*. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Proteste der schlesischen Gymnasial- und Realschullehrer mit denen in anderen Provinzen zusammenhängen, nicht nur vermöge gleicher Gesinnung, sondern auch vermöge agitatorischer Verabredungen. Zugleich war nur auf dem Wege der Agitation jeder der Gesamtproteste möglich. Nicht begnügte sich einer oder der andere Lehrer damit, einzeln seinem Unmute laut und öffentlich Luft zu machen. Als bald traten der Direktor und elf Lehrer des hiesigen katholischen Gymnasiums gemeinsam auf. An alle Lehrerkollegien der katholischen Gymnasien und Realschulen Schlesiens war die Aufforderung zu öffentlichem Beitritte erlassen worden. Von vier Lehranstalten aus erklärte man öffentlich den Beitritt zu dem Proteste. Auf die Irreführung größerer Kreise, welche in die Auflehnung hineingezogen werden sollten, war die Agitation berechnet; man hätte sonst sich wohl der Öffentlichkeit und der Maßlosigkeit des Protestes enthalten. Diese agitatorische Demonstration der 33 Lehrer gegen die Kirche ist auch nach den staatlichen Grundsätzen unerlaubt und gesetzwidrig, so daß die Sache nicht still auf sich beruhen gelassen werden darf. Denn

1. ist jeder Beamte des Staates vorzüglich bestimmt, *die gute Ordnung des*

Staates unterhalten und befördern zu helfen (§ 1, II, 10 ALR). Zu der gesetzlichen Ordnung im Staate gehört lt. §§ 114, 115, I, 11 ALR auch das Verhältnis, daß die Kirchengemeinden einer jeden vom Staate aufgenommenen Religionspartei unter der Direktion ihrer geistlichen Oberen stehen und bei den katholischen Glaubensgenossen der Bischof, der gemeinschaftliche Vorgesetzte aller Kirchengemeinden seines Bistums ist. Diese Ordnung wird verletzt, wenn durch Staatsbeamte öffentliche Umtriebe gegen den Bischof und die von ihm vertretene Kirchenlehre unternommen werden.

2. Den *Lehrern* insbesondere liegt ob, die Jugend *in nützlichen Kenntnissen* und Wissenschaften zu unterrichten (§ 1, II, 12 ALR). Schon hierin ist zugleich eingeschlossen, daß der gesamte Wandel des Lehrers ein als Vorbild für die Jugend geeigneter, ein nachahmenswürdiger sein muß, zumal nach dem Satze: *verba docent, exempla trahunt* die trefflichsten Worte des Unterrichtes, wenn mit ihnen das Beispiel des Lehrers im Widerspruch steht, keine Frucht bringen können. Es ist nicht ein nützlicher, sondern ein sehr schädlicher Unterricht für die Jugend, wenn vor ihren Augen die Autorität öffentlich angefeindet und untergraben wird.

3. Das Wirken der Lehrer an *katholischen* Anstalten ist *bedingt* durch das *katholische* Glaubensbekenntnis. Den von den fraglichen Lehrern angefochtenen Glaubenssätzen hat die Kirche eine so große Wichtigkeit beigelegt, daß, wer den Sätzen widerspricht, als von der Kirche ausgeschlossen erklärt ward. Wer sich solchergestalt von der Kirche ausschließt, macht sich unfähig, dem zwischen dem Staate und ihm bei der Anstellung an einer katholischen Lehranstalt eingegangenen Verträge zu genügen, wie die Zirkularverfügungen Hochdero Ministeriums vom 8. Mai und 24. Juli 1847 und vom 3. März 1851 und der Beschluß des Königlichen Staatsministeriums vom 21. Januar 1851 (Verwaltungs-Min. Blatt 1847, 320, 322; 1851, 35) zum Schutze der in der Monarchie bestehenden anerkannten Kirchen gegen das Eindringen fremder Elemente und die ihnen zugehörigen Schulen überzeugend darlegten. Wegen Unmöglichkeit der Erfüllung eines Vertrages gilt dieser als aufgehoben, so daß, wenn der Versprechende, wie hier die Lehrer, durch eigene Schuld dem anderen das Versprechen nicht leisten kann, er obendrein noch für den Schadenersatz haften muß (§ 360 oder 310, I, 5 ALR). Zugleich kommen die Regeln von auflösenden Bedingungen zur Anwendung; nur unter der Bedingung des katholischen Glaubensbekenntnisses erfolgte die Anstellung der Lehrer an den katholischen Anstalten; das Ausscheiden aus der Kirche hat die Kraft des Eintrittes einer auflösenden Bedingung. Der unter einer auflösenden Bedingung Berechtigte verliert sein Recht mit dem Augenblicke, in welchem die Bedingung zur Wirklichkeit gelangt (§ 115, I, 4 ALR).

4. In der *Bestallung* jedes Lehrers an einer höheren Lehranstalt heißt es wörtlich: „Das Königliche Provinzial-Schulkollegium hat zu Herrn NN. das Vertrauen, daß er durch ein den Grundsätzen seiner Kirche angemessene

nes religiöses Verhalten ein gutes Beispiel geben, auch alles vermeiden werde, was mit der Lehre und Verfassung der Kirche, welcher er angehört, streitet und daher geeignet ist, demselben die Achtung und das Vertrauen seiner näheren Glaubensgenossen zu entziehen.“ In seltenem Umfange ist von den Protesterhebern dieses Vertrauen getäuscht worden. Der Wortlaut der Bestellungen widerlegt zugleich den Grund, auf welchen hin das Königliche Provinzial-Schulkollegium mich abgewiesen hat. Allerdings hat über die von der Kirche durch das Vatikanische Konzil getroffene Entscheidung das Königliche Provinzial-Schulkollegium nicht zu befinden, die Auflehnung der Lehrer gegen die kirchliche Entscheidung aber gehört vor die Zuständigkeit des Königlichen Provinzial-Schulkollegiums. In sehr unangemessenem, ganz unkirchlichem Verhalten haben jene Lehrer gegen die Verfassung und die Lehre der Kirche öffentlich angekämpft und daher geradezu gegen die bestellungsmäßige Pflicht gehandelt, ja sich von der Kirche selbst ausgeschlossen.

5. Ein Beamter, welcher die Pflichten seines Amtes verletzt oder durch sein Verhalten in oder außer dem Amte sich der *Achtung*, des *Ansehens* oder des *Vertrauens*, die sein Beruf erfordert, unwürdig zeigt, unterliegt den Vorschriften des Gesetzes vom 21. Juli 1852 betreffend die Dienstvergehen der Beamten. Der unter Nr. 4 gedachte Wortlaut der Bestellungen deklariert für gegenwärtigen Fall das Disziplinalgesetz dahin, daß der Lehrer sich die Achtung und das Vertrauen *seiner näheren Glaubensgenossen* wahren müsse. Leider muß ich Ew. pp. amtlich ergebenst versichern, daß die Protesterheber sich meines Vertrauens und der Achtung vor den katholischen Glaubensgenossen – mit alleiniger Ausnahme weniger Gleichgesinnter – verlustig gemacht haben. Ew. pp. beehre ich mich ergebenst anheimzustellen, ob Hochdieselben durch entschiedene nachdrückliche Weisung einen angemessenen Widerruf veranlassen oder im Wege des Disziplinarverfahrens die Versetzung der Unbeugsamen herbeiführen wollen. Jedoch auch, wenn Ew. pp. keine dieser beiden Maßgaben belieben sollte, steht Hochdieselben im Interesse des Dienstes die Versetzung gemäß § 87 Nr. 1 des Gesetzes vom 21. Juli 1852 ohne Disziplinarverfahren zu. Meinem Interesse würde durch diese Versetzung ebenfalls vollkommen genügt werden. Ich bemerke aber schließlich noch ergebenst, daß Hochdero geneigtes Einschreiten durch die wiederholte Gewährleistung der Rechte der katholischen Kirche und der katholischen Lehranstalten geboten erscheint. In dem Patente vom 30. März 1847 erklärte Se. Majestät unser Hochseliger König: „Wir sind entschlossen, den in unseren Staaten geschichtlich und nach Staatsverträgen bevorrechteten Kirchen, der evangelischen und der römisch-katholischen, nach wie vor unseren kräftigsten Landesherrlichen Schutz angedeihen zu lassen und sie in dem Genusse ihrer besonderen Gerechtsame zu erhalten.“ Der Art. 12 der Verfassungsurkunde vom 1850 wiederholte die Gewährleistung namentlich auch bezüglich der für die katholischen Unterrichtszwecke bestimmten Stiftungen und Fonds. Daß das

sämtliche Vermögen des schlesischen Schulinstitutes auf ewige Zeiten zum römisch-katholischen schlesischen Schulfonds gewidmet bleiben soll, wurde in dem neuen Schulreglement vom 26. Juli 1800 bestätigt. Dieser Schulfonds, aus welchem die Gymnasien zu Breslau, Oppeln und Gleiwitz fast ganz – nächst dem Schulgelde – ihren Unterhalt beziehen, fällt also unter die verfassungsmäßig gewährleisteten katholischen Fonds; auch die Anstalten zu Beuthen und Neustadt sind stiftungsmäßig katholische. Die Aufrechterhaltung der kirchlichen Autorität gewährt zugleich dem Staate für seine Autorität den festesten Halt und den sichersten Schutz. Bereitwillig leistete bei Wahlen und anderen politischen Veranlassungen auch die katholische Kirche stets die gewünschte Hülfe. Ew. pp. bitte ich daher noch besonders um *baldige* gewogentliche Entschließung, da ich bisher nur mit großer Mühe die Aufregung und den sehr allgemeinen Unwillen zu beschwichtigen vermochte.

F. B.

<sup>1</sup> Dok. 21.

26. Reinkens an Förster

Breslau, 17. November 1870

Eigenhändige Ausfertigung: IA 22a/56

*Hinweis auf seine beamtenrechtliche Stellung und deren Bedeutung im gegenwärtigen Konflikt. Kritik an der einseitigen Hervorhebung der rechtlichen Aspekte durch Förster, Zweifel an der Freiheit und Verbindlichkeit des Konzils und seiner Beschlüsse.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof!

Auf die am 8. d. M. mir wiederholte (am 9. insinuierte) Aufforderung Euer Fürstbischöflichen Gnaden in betreff des Vatikanischen Konzils erwidere ich gehorsamst wie folgt. Euer Fürstbischöfliche Gnaden machen mir den Vorwurf, daß ich „auf meine Stellung als Priester dem Oberhaupte der Kirche und meinem Bischofe gegenüber gänzlich vergessen habe.“ Das ist durchaus nicht der Fall; es ist möglich, daß ich sie irrig aufgefaßt habe, aber gänzlich vergessen habe ich sie nicht. Ich habe diese Stellung vielmehr wohl erwogen und bedacht, daß das Oberhaupt der ganzen Kirche nach bisherigem Recht weder über mich als Priester noch in Bezug auf mein Staatsamt eine direkte Jurisdiktion ausüben könne. Soll fortan der Papst in dieser Diözese die *ordinaria et immediata potestas* besitzen, so daß Hochdieselben nicht mehr Bischof *divino iure*, durch apostolische Sukzession, sind, sondern nur als bloßer Stellvertreter des einen Universalbischofs, von des Papstes Gnaden und als Vollstrecker seiner Befehle, – da ich mir nicht denken kann, daß ich *zwei Ordinarien* zugleich habe, die ja, da sie nicht



beide unfehlbar sind, einmal Entgegengesetztes im Namen Gottes mir gebieten könnten, – so ist doch diese Regierungsweise der katholischen Kirche durch spezielle Gesetzgebung noch nicht so weit geordnet, daß ich mein Rechtsverhältnis zu den Statuten der Katholisch-Theologischen Fakultät der hiesigen Universität daraufhin in Übereinstimmung mit meinem Gewissen ändern könnte. Auch in meiner priesterlichen Stellung Euer Fürstbischöflichen Gnaden gegenüber war ich nicht im Stande, für die Verletzung meines Amtseides durch Umgehung der Statuten eine Berechtigung aufzuspüren. Dieselben bezeichnen den „ausschließlichen“ Weg, auf welchem „Ausstellungen gegen mein Verhalten oder gegen meine Lehrtätigkeit zur Erörterung und Entscheidung zu bringen sind.“ Inwiefern nun hiervon dennoch ein Ausnahmefall vorliege, darüber mich zu belehren, haben Euer Fürstbischöfliche Gnaden nicht für notwendig erachtet. Sie haben, Hochwürdigster Herr Fürstbischof, niemals bei den Verhandlungen wegen der Besetzung einer Professur der katholischen Theologie vor dem Herrn Minister Bedenken hinsichtlich der Verpflichtung eines katholischen Priesters auf die wohlbekanntenen Statuten geäußert, und verlangen nun, daß der einzelne darauf eidlich verpflichtete Professor durch Beziehung auf ein außerhalb der positiven staatlichen Gesetze liegendes Verhältnis mit subjektiver Willkür sich davon lossage. Mein Gewissen duldet dergleichen nicht. Finden Euer Fürstbischöfliche Gnaden es mit Ihrer kirchlichen Würde unvereinbar, die Funktionen *direkter* königlicher Beamter, welche von der Kirche nur den Charakter (nicht auch ein Amt) als Geistliche haben, bloß *indirekt* durch Vermittelung des Ministers Sr. Majestät des Königs sistieren zu können, so erscheint es wohl zulässig, daß Hochdieselben wegen Änderung der in Kraft befindlichen betreffenden Gesetze mit dem Staatsministerium in Verhandlung treten, nicht aber, daß der einzelne auf diese Gesetze verpflichtete Beamte veranlaßt werde, um eines ideal gedachten Verhältnisses willen den sichern Boden der positiven Gesetze nach subjektivem Ermessen zu verlassen.

Aus diesen Gründen muß ich auf dem Standpunkte meiner gehorsamen Antwort vom 6. November c.<sup>1</sup> beharren und auf eine historisch-dogmatische und kanonistische Erklärung gegenüber den Forderungen Hochderselben so lange verzichten, bis diese durch das vorgeordnete Ministerium an meine Adresse gelangen. Ich werde ja eben in der Ausübung meiner Professur bedroht. Denn unter den Cominationen, welche Sie, Hochwürdigster Herr, im Erlasse vom 8. d. M. gegen mich aussprechen, greift die eine, nämlich die der „Entziehung der Missio canonica als Professor der Theologie an hiesiger Universität“, entschieden in die Funktionen meines königlichen Amtes ein. Wenn auch diese sogenannte Missio canonica juristisch dem Staate gegenüber gar nicht existiert und dieselbe außerdem kanonisch, abgesehen von den dadurch verletzten alten Universitätsprivilegien der Professoren der katholischen Theologie, keinen Zoll breit über die Grenzen Ihrer Diözese hinaus Geltung haben könnte, so würde doch bei der

faktisch vorhandenen provinziellen Beschränktheit des Besuchs der hiesigen Katholisch-Theologischen Fakultät und bei der materiellen und jurisdiktionellen Abhängigkeit der Breslauer Studierenden der Theologie von Euer Fürstbischöflichen Gnaden die Aussprache der Entziehung der genannten *Missio canonica* meinen Hörsaal leermachen, was ja jetzt schon während der Verhandlungen durch den vertraulichen Einfluß fürstbischöflicher Beamter bewirkt wird.

Muß ich es mir nun auch versagen, auf die Frage von der Autorschaft zweier in dem Erlaß vom 8. d. M. erwähnter Bücher – „Schriftstücke“ werden diese Druckschriften genannt und beide Titel unrichtig zitiert – und auf das Verlangen des Widerrufs ganzer Bücher sowie auf die Forderungen in betreff der bekannten Nürnberger Erklärung und hinsichtlich der „Unterwerfung unter die von dem Konzil durch die Mehrheit seiner Mitglieder gefaßten, von Sr. Heiligkeit feierlich verkündigten Beschlüsse“ hier ausdrücklich historisch-dogmatisch und kanonistisch mich einzulassen, so kann ich doch dieses gehorsame Schreiben noch nicht schließen. Sie haben, Hochwürdigster Herr Fürstbischof, innerhalb der Kirche nicht bloß Jurisdiktion *über mich*, sondern vor allem die den Zweck des bischöflichen Amtes unmittelbar bezeichnende Seelenhirtenpflicht *für mich*, – sind nicht bloß als mein Richter, sondern auch mit der Pflicht eines Lehrers mir gegenübergestellt. Aus dieser Pflicht folgt für mich das Recht, Belehrung mit Güte von Hochdensenben zu erwarten, ehe Sie mich wegen vorausgesetzter harnäckiger Weigerung der Annahme von Lehren, die bisher als Dogmen der Kirche nicht galten, mit allen Strafen bedrohen und schlagen, welche die geistliche Gewalt überhaupt verhängen kann. Mir ward es von Jugend auf gelehrt, das bischöfliche Amt sei in seinem Wesen ein Amt des Geistes, reich und mächtig durch das Wort Gottes, ausgerüstet mit übernatürlichen Kräften der Entsündigung und Heiligung, auch mit dem Gesetze der Freiheit, welchem in mir die sittliche Selbstverantwortung entspreche; mir ward gelehrt, der Bischof habe vor allem die Liebespflicht, die ihm anvertraute Herde zu weiden, nicht aber zu schlagen, er segne gern und fluche nicht, er sei nicht gebieterisch über das Erbteil, sondern ein Vorbild von Herzen, er sei ein guter Hirt, welcher dem verirrtten Schäflein nicht tötende Geschosse nachzusenden sich beeile, vielmehr ihm einzeln nachgehe in die Wüste und suche, bis er es finde, um es liebevoll zurückzutragen zur Herde, auf gute Weide. Von diesem erhabenen Bilde des katholischen Bischofs, welches mir vorschwebte, als ich einem solchen Oboedienz und Reverenz versprach, kann ich mich nicht trennen, und ich erwarte daher vor allem eine väterliche Belehrung statt sofortiger materieller Schädigung, Diffamierung meines guten Rufes vor dem katholischen Volke und Beschränkung meiner Berufstätigkeit und meiner privaten religiösen Übungen in der Kirche.

I. Euer Fürstbischöfliche Gnaden reden von „Beschlüssen des Konzils“, welche „feierlich verkündigt“ worden seien. Solche sind mir bis zur Stunde nicht bekannt. Ich kenne nur die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli c., wel-

che Papst Pius IX. in Gegenwart und unter Gutheißung der Majoritäts-Bischöfe – nicht des Konzils – erlassen hat. Konzilsbeschlüsse *als solche* sind gar nicht promulgiert. Auch ist mir die Formel an sich ganz unverständlich, nach welcher der Papst entscheidet „sacro approbante concilio“. Es hat zwar, wie dem Historiker bekannt ist, der römische Papst nicht immer den allgemeinen Konzilien präsiert; aber seit der Trennung der orientalischen Kirche hat es in der abendländischen stets als notwendig gegolten, daß derselbe, sei es nun in Person oder durch Legaten, den Vorsitz führe. Nur das Konzil von Konstanz machte wegen des dreifachen Schismas und der mehrjährigen Sedisvakanz eine Ausnahme. Auf dem Vatikanischen Konzil hat der Papst wirklich den Vorsitz geführt, und zwar in den Generalkongregationen durch Legaten und während der feierlichen öffentlichen Sitzungen in Person. Udenkbar und unmöglich ist es aber, daß in einer und derselben Sitzung der Papst selbst den Vorsitz führe und so das Konzil mitkonstituiere, dann jedoch auch wieder sich als Oberhaupt der Kirche dem von ihm mitkonstituierten Konzil gegenüberstelle. In demselben Augenblicke, wo er sich selbst dem Konzil gegenüberstellt, existiert dieses als allgemeines nicht mehr, weil es keinen Präsidenten hat. Es können also auch nicht der Papst und das Konzil wie zwei Faktoren in einem Akte zugleich sprechen und handeln.

II. Mir schien bisher der Satz richtig: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist die Freiheit“, und wo die Freiheit nicht ist, da ist auch der Geist des Herrn nicht. Euer Fürstbischöfliche Gnaden fordern nun von mir unter Drohungen die Unterwerfung unter die Beschlüsse der Majorität des Vatikanischen Konzils, welche Forderung offenbar die Annahme zur Voraussetzung hat, daß in jenen Beschlüssen der Hl. Geist gesprochen habe. Dagegen erhebt sich schon das Bedenken, daß, wenn eine Majorität von Bischöfen in ihren Beschlüssen die unfehlbaren Aussprüche des Hl. Geistes haben soll, dies nur durch *Inspiration*, nicht aber durch bloße Assistenz des Hl. Geistes bewirkt werden kann, da nur die Universalkirche das Depositum fidei in seiner Integrität besitzt, nicht eine wenn auch noch so große Teilkirche. Daß aber der Konzilsmajorität der Hl. Geist in diesem Sinne verheißen und gegeben sei, steht weder in der hl. Schrift, noch ist es in der Tradition enthalten. Aber abgesehen hiervon: War denn auf dem Vatikanischen Konzil die Freiheit? Bestanden nicht zwei Jahre vor dem Konzil einseitig päpstliche Kommissionen zur Ausarbeitung der den Bischöfen verheimlichten Vorlagen für dasselbe, bei welchen Euer Fürstbischöfliche Gnaden nicht durch einen einzigen Kanonisten oder Theologen vertreten waren, obgleich die Breslauer Diözese zu den größten der Welt gehört? Haben diese päpstlichen Kommissionen nicht ganze Bände scholastischer Elaborate zustande gebracht, welche den Bischöfen zur Dogmatisierung vorgelegt wurden, ohne daß diese in der Heimat von dem Inhalte eine Ahnung gehabt, ohne daß sie daher die Tradition ihrer Kirchen befragten, ja ohne daß sie dieselben in Rom vor den Verhandlungen ordentlich durchzu-

studieren auch nur die Zeit gehabt? Ist irgend etwas verhandelt worden, was nicht von diesen Kommissionen ausgearbeitet war? Sind nicht auf eine in der Kirchengeschichte unerhörte Weise dem Konzile vor seinem Zusammentritt sämtliche Beamte ernannt und oktroyiert worden? Ist nicht ein die Freiheit hemmendes Regolamento, eine Geschäftsordnung, unter wiederholtem Protest einer großen Zahl der bedeutendsten Bischöfe der Versammlung aufgezwungen worden und zum zweiten Male unter abermaligem Protest eine die Freiheit des allgemeinen Zeugnisses noch mehr beeinträchtigende neue Geschäftsordnung? Hat der Papst nicht seine weltliche Gewalt gebraucht, um diejenigen Zeugen und Richter über die Glaubenshinterlage, welche gegen die päpstlichen Vorlagen auftraten, an ihrem Zeugnisse und an der Aussprache ihres Urteils zu hindern, indem er ihnen es wehrte, ihre Denkschriften in Rom drucken zu lassen, was den Bischöfen der Majorität und selbst infallibilistischen Nichtmitgliedern des Konzils gestattet war? Hat er nicht auswärts gedruckte Gutachten, welche Minoritätsbischöfe verteilen wollten, eine Zeitlang mit Beschlag belegt? Hat nicht Pius IX. sein ganzes geistliches Ansehen benutzt, um anzufeuern und zu schrecken? Hat er nicht in schroffster Parteistellung durch zahlreiche Breven gelobt und getadelt, die Gegner seiner absoluten Gewalt und Unfehlbarkeit geschildert, als wären sie vom bösen Geiste angetrieben und böswillige Ignoranten? Hat er nicht bis hierher seine Stimme erhoben und zwei Geistlichen dieser Diözese den Apostolischen Segen erteilt, weil sie im Interesse der Infallibilität ihren früheren Lehrern ein Schreiben zugesandt, das ich hier nicht weiter charakterisieren will? Doch, ich unterbreche die Beweise für den ausgeübten moralischen Druck und bemerke nur, daß durch die oppositionellen Stimmen, welche *faktisch* sich erhoben, die Freiheit gegenüber jenen Tatsachen nicht konstatiert wird; man müßte sonst ja auch sagen, die Christen seien während der ersten drei Jahrhunderte frei gewesen, da viele trotz Folter und Todesqualen den Namen Jesu bekann-

III. Dogma kann nur sein, was Christus geoffenbart hat, was also seit der Gründung der christlichen Kirche immer vorhanden war. Ob eine Lehre, welche nicht deutlich in der Heiligen Schrift steht, immer geglaubt worden, ermittelte die Kirche bisher durch das vom Trienter Konzil noch präzisierende Traditionsprinzip. Die Sitzung des Vatikanischen Konzils vom 13. Juli c. hat durch die bekannte Abstimmung bewiesen, daß die Lehren vom päpstlichen Universalepiskopate und von der Unfehlbarkeit die Probe des Traditionsprinzips nicht aushalten. Darnach war vom *dogmatischen* Standpunkte aus die Sitzung vom 18. Juli c. nicht möglich, weil für die juristische Form der dogmatische Stoff fehlte. Ihre Abhaltung scheint daher für den Glauben der Kirche trotz aller äußeren juristischen Formen wirkungslos.

IV. Euer Fürstbischöfliche Gnaden fordern von mir „Unterwerfung“. Ich bitte gehorsamst um eine nähere Erklärung des von mir zu leistenden Aktes. Ist dazu die innere Überzeugung von der Wahrheit der fraglichen

Lehren erforderlich? Ist es möglich, durch eine Willensentscheidung eine Überzeugung von Tatsachen zu gewinnen? Denn es handelt sich nicht um die Unterwerfung des Verstandes unter eine Geheimnislehre, deren göttliche Offenbarung meinem Geiste feststeht, sondern darum, ob die Offenbarung der Lehren jener päpstlichen Dekrete eine Tatsache sei. Wenn ich im versengenden Sonnenscheine stehe, kann ich doch durch keine Willensentscheidung mich überzeugen, daß ich mich im Platzregen befinde.

V. Der lange sophistische Streit über den Begriff *ex cathedra* ist zu Ende: Die Bulle *Pastor aeternus* hat die beiden unverkennbaren Merkmale, welche ihn konstituieren, genau angegeben. Hiernach ist die Bulle *Pauls IV. Cum ex apostolatus officio* unzweifelhaft *ex cathedra* erlassen. Sie bestimmt in den feierlichsten Formen mein ethisches Verhalten dem König gegenüber. Wenn ich an die päpstliche Unfehlbarkeit glaube, darf ich meinem Könige, weil er nicht katholisch ist, den Eid nicht halten, muß seinen Feinden helfen und ihn zu stürzen suchen, – sonst trifft mich der Bann. Von dieser Pflicht können dann Euer Fürstbischöfliche Gnaden mich nicht entbinden; nur Pius IX. könnte durch eine neue Bulle *ex cathedra* im entgegengesetzten Sinne es mir ermöglichen, als Infallibilist noch preußischer Untertan zu bleiben.

Indem ich ebenso gehorsamst als eindringlich um gnädige Belehrung vorläufig über die angegebenen Punkte bitte, verharre ich in tiefer Ehrfurcht

Euer Fürstbischöflichen Gnaden

gehorsamster Diener  
Professor Dr. Reinkens.

<sup>1</sup> Dok. 19.

27. *Weber an Förster*  
*Breslau, 26. November 1870*  
*Eigenhändige Ausfertigung: LA 22a/56*

*Verwahrung gegen die über ihn verhängten Strafen.*

Hochwürdigster Herr Fürstbischof! Gnädigster Fürst und Herr!

Ew. Fürstbischöfliche Gnaden beehre ich mich auf Ihre Verfügung vom 20. November ehrerbietigst zu erwidern, daß ich in den gegen mich verhängten Strafen der *Suspensio ab ordine* und der Entziehung der *Missio canonica* nichts erblicken kann als bloße Gewaltakte, zu denen Ew. Fürstbischöfliche Gnaden von Gott nicht das mindeste Recht besitzen. Ich weiß mich völlig schuldlos, weshalb mich die Strafen in meinem Gewissen nicht nur nicht beunruhigen, sondern sogar die sichere und frohe Zuversicht mir

geben, daß der Sohn Gottes den Lohn, den er jedem verheißen hat, der um der Wahrheit willen Verfolgung leidet, mir dereinst nicht vorenthalten werde. Der von mir vertretenen, von Ew. Fürstbischöflichen Gnaden aber verleugneten Wahrheit bin ich es noch schuldig, daß ich hiermit vor Gott und der Kirche gegen die über mich verhängten Strafen feierlich und ausdrücklich protestiere und alle Verantwortlichkeit für die aus der Handlungsweise Ew. Fürstbischöflichen Gnaden entspringenden Folgen von mir ablehne.

Die Vorwürfe „der unhaltbaren Belehrung, der Anmaßung, des Mangels an gutem Willen und der Frivolität“, welche Ew. Fürstbischöfliche Gnaden in der gedachten Zuschrift vom 20. c. gegen mich erheben, übergehe ich hier mit Stillschweigen, behalte mir aber vor für den Fall, daß ich in Zukunft veranlaßt werden sollte, die durch das Vorgehen Ew. Fürstbischöflichen Gnaden zu einem so unheilvollen Ende geführte Angelegenheiten ihrem ganzen Verlaufe nach an die Öffentlichkeit zu bringen, dieselben ebenfalls in ihrer Grundlosigkeit aufzuzeigen. Ich bete zu Gott, daß er Ihnen, Hochwürdigster Fürst, das durch Ihre Handlungsweise gestiftete Unheil und die an mir verübte Ungerechtigkeit nicht zur Sünde anrechne, und bin unter dem Ausdrucke ehrerbietigster Hochachtung

Ew. Fürstbischöflichen Gnaden

gehorsamster Diener  
Dr. Weber, Religionslehrer  
und Privatdozent.

28. Stolberg an Förster

Breslau, 1. Dezember 1870

Kanzleiausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift: LA 22a/56

*Lehnt ein amtliches Vorgehen gegen Reinkens ab.*

Euer Fürstlichen Gnaden habe ich auf das geehrte Schreiben vom 20. November c., betreffend den Professor der katholischen Theologie Dr. Reinkens hieselbst, ganz ergebenst zu erwidern, daß ich nicht in der Lage bin, demselben irgendwelche Folge zu geben. Nach § 48 des Statuts für die Katholisch-Theologische Fakultät der hiesigen Königlichen Universität steht nämlich ein direktes und unmittelbares Einschreiten gegen die Mitglieder dieser Fakultät, selbst in ihrer Eigenschaft als katholische Geistliche, Euer Fürstlichen Gnaden nicht zu, sondern nur eine Zurechtweisung und auch diese nur mit Vorwissen des Herrn Ministers, welchem Hochdieselben von vorkommenden Verstößen Anzeige zu machen verpflichtet sind. Durch die gegen den Professor Dr. Reinkens einseitig verhängte Suspension kann daher dessen priesterliche Qualität, soweit von derselben das Amt eines Universitätsdozenten abhängig ist, nicht alteriert werden. Was aber die Entziehung der Missio canonica betrifft, so ist mir weder eine von

Euer Fürstlichen Gnaden darüber ausgestellte Urkunde bekannt, noch habe ich nach Lage meiner Akten Grund anzunehmen, daß bei der Anstellung des Professor Dr. Reinkens andere Bestimmungen getroffen sind, als das Fakultätsstatut sie vorschreibt, wonach die Anstellung eines Dozenten von der Staatsbehörde ausgeht und diese nur an die einfache Zustimmung des Fürstbischöflichen Stuhles gebunden ist. Welche Bedeutung Euer Fürstliche Gnaden demnach der *Missio canonica* beilegen mögen, so darf ich doch keine andere Deutung gelten lassen, als die mit den Fakultätsstatuten im Einklang steht und kann daher die Entziehung der *Missio canonica*, wenn damit die Einstellung oder Einschränkung der Lehrtätigkeit des Professors Dr. Reinkens beabsichtigt sein sollte, diese Wirkung nicht beilegen.

Der Königliche Universitätskurator  
Wirkliche Geheime Rat und Oberpräsident  
Stolberg.

29. Förster an Stolberg

Breslau, 6. Dezember 1870

*Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56*

*Betont die Notwendigkeit einer kirchlichen Beauftragung der Theologieprofessoren.*

Ew. Exzellenz haben in Folge meiner ergebensten Anzeige vom 20. November c., betreffend die Suspension des Professor Dr. Reinkens, mir in dem geehrten Anschreiben vom 1. Dezember c.<sup>1</sup> erklärt: daß Hochdieselben sich nicht in der Lage befinden, meiner Mitteilung irgendwelche Folge zu geben. Ich muß glauben, daß hierbei ein Mißverständnis obwaltet, denn ich habe in meinem ergebensten oben zitierten Anschreiben keinen Antrag gestellt, sondern eben nur eine Anzeige gemacht, die Ew. Exzellenz als Kurator der Universität ich schuldig zu sein glaubte, die Sache selbst wird bei einem hohen Ministerium verhandelt. Wenn Ew. Exzellenz mir bei dieser Gelegenheit den Vorwurf machen, daß mir ein direktes und unmittelbares Einschreiten gegen die Mitglieder der Theologischen Fakultät, selbst in ihrer Eigenschaft als Geistliche, nicht zustehe, so sehe ich mich zu der ergebensten Erklärung genötigt, daß es alleiniges und wesentliches Recht des Bischofs ist, seine Priester, sei es in der Seelsorge oder an Gymnasien und Universitäten, zur Ausübung des Lehramtes zu bevollmächtigen und nötigenfalls ihnen diese Bevollmächtigung zu entziehen. Alle Ordnung in der Kirche müßte aufhören, die Kirche selbst wäre der äußersten Gefahr ausgesetzt und der Bischof in die Unmöglichkeit gebracht, sein Amt auszuüben, wenn ihn die Staatsregierung in dem Gebrauch dieses Rechtes hindern wollte. Auch haben alle, selbst die gegenwärtig protestierenden Professoren, dieses Recht früher nie in Frage gestellt, wie Ew. Exzellenz aus der beiliegenden Abschrift des Gesuches sich überzeugen können, welches Pro-

fessor Dr. Reinkens unter dem 10. Juni 1857 an mich gerichtet hat. Was die Missio canonica anlangt, so geschieht allerdings in den Fakultätsstatuten, von deren Vereinbarung mit dem Bischofe in meinen Akten nichts enthalten ist, davon keine Erwähnung. Die Staatsbehörde selbst aber hat diesen Mangel so sehr gefühlt, daß Hochdieselbe sich im April des Jahres 1850 bei den Verhandlungen über die Anstellung des Professor Bittner bewogen fand, den Geheimen Oberregierungsrat Aulicke nach Breslau zu senden, um mit meinem Vorgänger im Amte über diese Angelegenheit zu verhandeln, eine Verhandlung, deren Resultat ich mir in Abschrift beizulegen erlaube.

Mögen sich Ew. Exzellenz überzeugt halten, daß es niemandem schmerzlicher sein kann als mir, mit Hochdensenben in so beklagenswerte Konflikte verwickelt zu werden und daß ich nichts mehr wünsche, als sie in einer Weise ausgeglichen zu sehen, wie sie die beiderseitigen unveräußerlichen Rechte des Staates und der Kirche erheischen.

F. B.

<sup>1</sup> Dok. 28.

30. Mühler an Förster

Berlin, 7. Februar 1871

Kanzleiausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift: IA 22a/56

*Die kirchlich verhängten Strafen über Staatsbeamte werden von der Regierung lediglich zur Kenntnis genommen.*

Ew. Fürstlichen Gnaden beehre ich mich auf das gefällige Schreiben vom 19. November v. J.<sup>1</sup> ganz ergebnis zu erwidern, daß ich hinsichtlich aller rein kirchlichen Maßregeln, welche Hochdieselben gegen Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der dortigen Universität zu verhängen sich veranlaßt finden, ein mehreres als die am Schlusse des § 48 der Fakultätsstatuten erwähnte vorgängige Kenntnisnahme nicht in Anspruch nehme. Dagegen muß ich dem Staate das eigene Urteil über die Wirkungen derjenigen Anordnungen wahren, welche die Stellung der Professoren zu ihrem Staatsamt berühren. Was in Sonderheit die kirchliche Ermächtigung zur Ausübung des Lehramts anlangt, so darf das Abkommen vom 29. April 1850 nicht so gedeutet werden, als habe der Staat durch dasselbe eine Verpflichtung übernommen, einen rite berufenen Professor, nachdem ihm die kirchliche Ermächtigung entzogen worden, aus seinem Staatsamte zu entfernen. Dies wird schon dadurch ausgeschlossen, daß die Dienstentlassung gegen festangestellte Staatsbeamte gesetzlich nur im Wege des förmlichen Disziplinarverfahrens durch die dazu berufenen Disziplinargerichtshöfe ausgesprochen werden kann. Der Staatsregierung als solcher steht nur das Recht der Anklage zu, bei dessen Geltendmachung der voraussichtliche Er-



folg nicht außer acht bleiben kann. Die Erfahrung, welche in dieser Beziehung bei Gelegenheit des Baltzerschen Falles gemacht worden ist, weist deutlich darauf hin, daß ein ähnlicher Versuch dem Professor Dr. Reinkens gegenüber noch viel weniger zu einem den Wünschen Ew. Fürstlichen Gnaden entsprechenden Resultat führen würde. Aus diesen Gründen sehe ich mich außer Stande, den Anträgen auf Entfernung der genannten beiden Professoren aus ihren Ämtern Folge zu geben.

Mühler.

<sup>1</sup> Vgl. *Constabel* (Anm. 2 der Einleitung) 47–50.

### 31. Das Domkapitel an Förster

Breslau, 17. Februar 1871

*Kanzleiausfertigung mit eigenhändigen Unterschriften: IA 22a/56*

*Bedauern über feindselige Presseartikel, die offenkundig auf Baltzer, Reinkens und Weber zurückgehen. Vorschläge zu weiteren Schritten gegen die drei Geistlichen.*

Gnädigster Fürst und Herr!

Euer Fürstlichen Gnaden erlauben wir uns aus Anlaß der neuesten Artikel in der „Augsburger Allgemeinen“ und der „Breslauer Morgenzeitung“ einstimmig unsere schmerzlichste Entrüstung ehrerbietigst auszusprechen. „Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich!“ Möchten Euer Fürstliche Gnaden in dieser Verheißung, in der allgemeinen dankbaren Anhänglichkeit, von welcher erst vor wenigen Monaten die Diözese zahlreiche Beweise abgelegt hat, und in der Verehrung aller wohlgesinnten Andersgläubigen eine Quelle des Trostes finden! Wir haben durch die abschriftlich beifolgende Erklärung in den beiden obengenannten sowie in den hiesigen katholischen Blättern unserer Treue für Euer Fürstliche Gnaden und den treuen Gesinnungen der Diözese öffentlichen Ausdruck zu geben als unsere Pflicht erachtet, wie Euer Fürstlichen Gnaden wir gehorsamst anzeigen.

Bei dieser Gelegenheit bitten Euer Fürstliche Gnaden wir gehorsamst, noch eine andere Betrachtung gehorsamst berichten zu dürfen. Leider waltet nach menschlicher Berechnung keine Hoffnung ob, daß die suspendierten Priester Baltzer, Reinkens und Weber sich bekehren werden. Auf ihre Urheberchaft sind die anonymen Schmähartikel zweifellos zurückzuführen, welche fast keine Persönlichkeit in der Diözese mehr verschonen; niemand anderem als jenen steht so genaue Kenntnis von den Verhältnissen und von dem Gange der neuesten Verhandlungen zu Gebote. Mit gleichem Schritte wächst die Feindseligkeit gegen die Kirche auf der einen und das Ärgernis auf der anderen Seite. Die „abgenötigte Erklärung“ des Kanoni-

kus Dr. Baltzer in der „Schlesischen“ und „Breslauer Zeitung“, wesentlich übereinstimmend mit der von ihm an die Hirschberger Dissidenten<sup>1</sup> erteilten Antwort, stellt den Hl. Vater als einen Betrüger dar, schmäht Euer Fürstliche Gnaden ohne Maß, nennt die glaubenstreuen Katholiken insgesamt Heuchler, welche nur die Sekte der Neukatholiken bilden, verleumdet den Rektor des Priesterseminars vor den Alumnen und fordert den Staat gegen die Kirche heraus. Reinkens schreibt in seiner höhnennden Weise eine Broschüre nach der anderen gegen die Unfehlbarkeit. Webers Impertinenz in seiner öffentlichen Erklärung vom 26. November v. J. war beispiellos. Am beklagenswertesten ist, daß alle drei noch immer als Glieder der Kirche erscheinen, durch welche der Kirche unsägliche Schmach angetan wird. Euer Fürstlichen Gnaden stellen wir – behufs Beendigung des interimistischen Zustandes und Herbeiführung einer definitiven Entscheidung – gehorsamst anheim, ob Hochdieselben es nicht geraten erachten möchten, durch Anordnung eines weiteren gerichtlichen Verfahrens dem gottlosen Treiben ein Ziel zu setzen. Allerdings ist noch kein anderer der hochwürdigsten Herrn Bischöfe in solcher Weise vorgegangen; kein anderer aber hat so große Feindseligkeit zu bekämpfen, selbst Döllinger bewahrt mindestens sein Schweigen.

Mit tiefster Ehrfurch Euer Fürstlichen Gnaden

treu gehorsamstes

Domkapitel zum hl. Johannes

Neukirch, Peschke, Wlodarski,

Klopsch, Gleich, Lämmer,

Lorinser, Karker.

<sup>1</sup> In Hirschberg hatte sich eine der wenigen altkatholischen Gemeinden Schlesiens gebildet.

32. Förster an Mühler

Breslau, 18. Februar 1871

Eigenhändiger Entwurf: IA 22a/56

*Bitte um akademischen Ersatz für den suspendierten Reinkens.*

Auf das geehrte Schreiben vom 7. d. M.<sup>1</sup> muß ich, abgesehen von dem Umstande, daß das Reglement der Theologischen Fakultät zu Breslau mit dem Bischofe nicht vereinbart ist, gegen die aus dem Disziplinarverfahren wegen Prof. Dr. Baltzer entnommene Erfahrung ergebenst wiederholen, daß teils in jenem Verfahren das Abkommen vom 29. April 1850 gar nicht geltend gemacht worden ist, teils das jetzige öffentliche feindselige Auftreten der Professoren Baltzer und Reinkens gegen die Kirche weit über die früheren Vergehen des Prof. Baltzer hinausgeht. Unbelehrbar lehnen sie

sich unter Spott, Hohn und Verleumdung fortwährend gegen die dogmatischen Entscheidungen und gegen die höchsten Behörden der Kirche in öffentlichen Blättern und in Schriften auf; unter dem Titel „Die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870“ hat Reinkens bereits begonnen, eine Reihe von fünf bis sechs Broschüren herauszugeben; gegen das kirchliche Verbot hat er seine Vorlesungen fortgesetzt, bis er keine Zuhörer mehr fand. Trotzdem scheinen die von mir vertretenen kirchlichen Rechte keine Rücksicht und keinen Schutz seitens der Königlichen Staatsregierung finden zu sollen. Ohne dauernde kirchliche Ermächtigung läßt sich das kirchliche Lehramt nicht ausüben; in Anerkennung dieses Grundsatzes sendete Hochdero damaliger Herr Amtsvorgänger einen eigenen Kommissarius nach Breslau zu meinem Vorfahr und schloß mit diesem das Abkommen vom 29. April 1850. Die Frage muß nach diesem Hergange doch von Bedeutung auch für die Königliche Staatsregierung erschienen sein. In dem Abkommen wurde staatlicherseits zugestanden, daß die Theologieprofessoren ihr in das Gebiet der katholischen Kirche fallendes Lehramt nur, nachdem sie die ihrem Wesen nach jederzeit revocable bischöfliche Ermächtigung dazu erhalten haben, ausüben können.

Ew. pp. wünschen dem Staate das eigene Urteil über die Stellung der Theologieprofessoren zu ihrem Staatsamte zu wahren. Ohne jenes Urteil beschränken zu wollen, erachte ich das Rechtsverhältnis für sehr klar und einfach; die bischöfliche Ermächtigung und ihre Fortdauer ist die Bedingung der Ausübung des Staatsamtes; wer sich der bischöflichen Ermächtigung des zu dem theologischen Lehrberufe erforderlichen bischöflichen Vertrauens verlustig macht, verfällt den Vorschriften des Gesetzes vom 21. Juli 1852 betreffend die Dienstvergehen der Beamten. Jede Willensäußerung ist im zweifelhaften Falle so zu deuten, daß sie nicht ohne alle Wirkung bleibe (§ 74, I, 4 ALR). Wie Ew. pp. das Abkommen von 1850 bisher aufgefaßt haben, würde dasselbe ohne alle Wirkung bleiben. Damit ich nun nicht ferner im Unklaren bin, ersuche ich Ew. pp. ergebenst um geneigte Rückäußerung, welche Wirkung dem Abkommen vom 29. April 1850, insbesondere der bischöflichen *Missio canonica* und ihrer jederzeitigen Widerruflichkeit beiwohne. Jeden Falles aber bitte ich, durch die wengleich noch so beschränkende Auslegung die Theologische Fakultät und die Studierenden der katholischen Theologie geneigtest nicht leiden zu lassen. Selbstverständlich kann ich es nicht hindern, wenn Ew. pp. aus der Staatskasse den kirchlich suspendierten Professoren ohne alle Leistungen die fernere Gehaltszahlung bewilligen. Ich bedarf aber eines Professors der Kirchengeschichte und ersuche Ew. pp. ergebenst um eine baldgefällige entsprechende Berufung, um so mehr, als Prof. Dr. Reinkens, auf die tatsächliche staatliche Gutheißung seines beispielloso auflehrenden Verhaltens gegen die Kirche sich stützend, vorerst eine Aussicht der Umkehr nicht gewährt. Um Ew. pp. schließlich ein Beispiel zu geben, welche Schritte man verlangt, während dergleichen durch Hochdero Abmahnung der Dissidenten und ein

Wort der Mißbilligung ihres Vorgehens unschwer vermieden worden wären, erlaube ich mir, Ew. pp. in folgender Abschrift den Bericht meines Domkapitels vom 17. d. M.<sup>2</sup> nebst Beilage mit der Bitte um gefällige Kenntnisnahme und Erwägung ergebenst anzuschließen.

F. B.

<sup>1</sup> Dok. 30.

<sup>2</sup> Dok. 31.

# Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und seine Bedeutung für die Forschung<sup>1</sup>

Von EGON JOHANNES GREIPL

Die Geschichtswissenschaft hat unter anderem die Aufgabe, den Gang historischer Entscheidungen zu rekonstruieren. Zu diesem Zwecke versucht sie, die Gesinnung der an der Entscheidung beteiligten Personen zu ermitteln, Informationsstränge aufzudecken, die wirksamen Einflüsse zu klären, möglicherweise auch Gesetzmäßigkeiten nachzuweisen und anzuwenden.

Solche Rekonstruktionen beruhen auf den aus den Quellen mit Hilfe der historischen Methoden gewonnenen Indizien. Die Menge und die Qualität der Quellen, sowie die Präzision der methodischen Instrumente verleihen der Rekonstruktion ihre Zuverlässigkeit, d. h. eine optimale Deckungsgleichheit mit der historischen Realität.

Die ausschließliche Benutzung amtlicher Akten macht die Rekonstruktion von Entscheidungen zu einem problematischen Unternehmen, da die eigentlichen Motive in ihnen oft nicht genannt und häufig auch nicht erschließbar sind. Der Historiker kann erst dann seine Aufgabe einigermaßen zuverlässig lösen, wenn er private Quellen, wie Korrespondenzen, Tagebücher und Memoiren konsultieren kann oder wenn es ihm gelingt, an jene amtlichen Dokumente heranzukommen, die wenigstens in Spuren den Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozeß erkennen lassen.

Wer sich mit der Politik der römischen Kurie unter Papst Leo XIII. beschäftigt, stößt in dieser Hinsicht auf gewisse Schwierigkeiten. Dankenswerterweise hat Papst Johannes Paul II. vor kurzem die Akten dieses Pontifikats für die Forschung freigegeben. Es können also jetzt die Quellen bis zum Jahre 1903 eingesehen werden, die in den Archiven verschiedener kuraler Behörden (vor allem ist zu nennen das Archiv der ehemaligen Kongregation De Propaganda Fide), und ganz besonders natürlich im Vatikanischen Geheimarchiv (Archivio Segreto Vaticano) verwahrt sind. Für eine Untersuchung der vatikanischen Politik, also des Verhältnisses der zentralen Kirchenleitung zu den einzelnen Staaten, steht dort eine Unmasse von Material zur Verfügung, namentlich in den Fonds der Segreteria di Stato und der Nuntiaturarchive, die sich im Archivio Segreto befinden<sup>2</sup>.

Auf den innervatikanischen Entscheidungsgang fällt aus diesem Material jedoch, soweit ich sehe, nur ein begrenztes Licht. Erschwerend kommt hinzu, daß bislang noch keine Untersuchung der politisch bedeutsamsten

Behörde, des Staatssekretariats, seiner personellen Zusammensetzung, seiner sicherlich dem Wandel unterworfenen Zuständigkeit, seines Verhältnisses zum Papst und zu dessen privatem Sekretariat vorliegt<sup>3</sup>. Persönliche Aufzeichnungen der kurialen Meinungsbildner und Entscheidungsträger, speziell der Kurienkardinäle, sind nur in höchst geringem Maße bekannt, erschlossen oder publiziert<sup>4</sup>. Wer seine Hoffnungen auf die ohne weiteres zugänglichen sogenannten „Spogli“, d. h. Kardinalsnachlässe des Vatikanischen Geheimarchivs setzt, wird enttäuscht. Die Probe hat ergeben, daß sich hier vorwiegend politisch unbedeutendes und im übrigen ganz uneinheitliches Material befindet<sup>5</sup>. Mit der Benutzung der Quellen des Vatikanischen Geheimarchivs wird der Historiker, dem es um die „Politik“ geht, immer an der Peripherie bleiben.

Wollte er weiter ins Zentrum der Entscheidungen vorstoßen, so müßte er Akten benutzen, die sich noch heute in der Registratur der Segreteria di Stato befinden; in den zugänglichen Akten des Vatikanischen Geheimarchivs wird manchmal auf diese sog. „Buste separate“ verwiesen. Um ein Beispiel zu nennen: die Akten zur päpstlichen Vermittlung im Streit zwischen Spanien und dem Deutschen Reich um die Inselgruppe der Karolinen (1885/86) sind weder im Geheimarchiv, noch im unten näher zu behandelnden Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari zu finden, sondern ganz offensichtlich in den noch heute bei der Segreteria di Stato verwahrten Beständen<sup>6</sup>.

Gleiches gilt für Personalakten. Aus dem Regolamento pel servizio diplomatico della Santa Sede, das mit Beginn des Jahres 1890 inkraft trat, wissen wir: „I Nunzii ed altri Capi di Legazione ciascun anno verso la fine di dicembre dovranno rimettere alla Segreteria di Stato un accurato e coscienzioso rapporto secreto, nel quale si qualifichi individualmente il personale diplomatico adetto alle rispettive Legazioni e se ne notini meriti o demeriti degni di speciale menzione. Di tali rapporti annuali riuniti insieme sarà tenuto speciale riguardo nelle promozioni.“<sup>7</sup> Diese Akten, eine nicht zu überschätzende Quelle zur vatikanischen Diplomatie und Personalpolitik sind nicht zugänglich und befinden sich vermutlich ebenfalls in der Registratur des Staatssekretariats. Allerdings sollte immer bedacht werden (eine für den Historiker möglicherweise ketzerische Ansicht), daß der Schutz der Persönlichkeit ein Gut ist, das einer Behörde legitimerweise mehr wert sein kann, als das Interesse der Geschichtswissenschaft.

Nun gibt es aber noch einen anderen Weg, näher an das Zentrum der Entscheidungen der vatikanischen Politik heranzukommen: Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (im folgenden abgekürzt AES).

Dieses Kollegium von Kardinälen wurde von Papst Pius VII. im Jahre 1814 ins Leben gerufen, „... onde possano esaminarsi tutti gli affari, che dal mondo cattolico saranno inoltrati alla S. Sede, e che verranno alla detta congregazione rimessi per l'esame, e voto, e sia così la Santità Sua messa in

grado di dare quelle risposte, e di prendere quelle risoluzioni, che sono dettate da retti e sani principii, e conformi alla sua dignità Pontificia.“ Über die Entstehung und die Geschichte der AES bis 1850 hat L. Pásztor einen ausgezeichneten ersten Überblick geboten; die Akten der Kongregation selbst konnte er bei seinen Studien nur in sehr beschränktem Maße benutzen<sup>8</sup>.

Die AES war ein beratendes Gremium. Ihre kirchenpolitischen Beschlüsse bedurften der Approbation des Papstes. Die Geschäfte führte ein Sekretär im Range eines Erzbischofs. Die Gegenstände, mit denen sie sich zu befassen hatte, wurden ihr vom Papst oder vom Kardinalstaatssekretär zugewiesen. Mit der Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15. 8. 1967 änderte Papst Paul VI. die Verfassung der AES und ihren Namen. Sie hieß ab jetzt *Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa*, ist nominell vom Staatssekretariat getrennt, steht aber in dauerndem wechselseitigen Kontakt mit dieser Behörde<sup>9</sup>.

Das Archiv der AES bzw. des *Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa* ist nicht Bestandteil des Vatikanischen Geheimarchivs, sondern ist räumlich an anderem Ort untergebracht und wird von Mitarbeitern der Behörde selbst betreut. Zur Benutzung des Archivs der AES ist die Genehmigung des Sekretärs, derzeit Erzbischof Achille Silvestrini, erforderlich. Erfahrungsgemäß wird sie bereitwillig erteilt, wenn rechtzeitig ein schriftlicher Antrag vorliegt, aus dem das wissenschaftliche Interesse der beabsichtigten Forschungen klar ersichtlich ist. Die Empfehlung durch ein renommiertes wissenschaftliches Institut ist von Vorteil. Die Akten werden in einem Besuchszimmer der *Segreteria di Stato* vorgelegt. Die Arbeit ist nur vormittags möglich. Soweit der Zustand der Dokumente es zuläßt, fertigt die Archivarin in geringem Umfang und zu angemessenem Preis Fotokopien an.

Aus einem Bericht für den Papst aus dem Jahre 1847 wissen wir, wie um die Mitte des 19. Jahrhunderts das Archiv der Kongregation aufgebaut war; es gliederte sich in drei Serien:

1. Atti della Congregazione. Hier handelte es sich vorwiegend um gedruckte Akten und die Protokolle der Kongregationssitzungen.
2. Incartamento degli affari non discussi collegialmente.
3. Numero notevole di posizioni e documenti singoli, provenienti dalle carte di alcuni cardinali defunti.

Um die Benutzung des Archivs zu erleichtern, gab es einen nach geographischen Gesichtspunkten angelegten Index; 1847 wurde ein Sachverzeichnis erstellt<sup>10</sup>.

Seit einigen Jahren ist eine umfassende Neuordnung der Bestände des Archivs im Gange, verbunden mit neuer Signatur und der Abfassung ganz vorzüglicher und aussagekräftiger Repertorien (*Indici*). Die Akten, die bislang entweder lose verschnürt oder in mächtigen und unzweckmäßigen Volumina gebunden waren, befinden sich jetzt fadengeheftet in handlichen

blauen Faszikeln. Innerhalb der Faszikel sind die Dokumente mit einem Stempel foliiert. Die Neuordnung des Archivs dürfte in absehbarer Zeit abgeschlossen sein.

Das ganze Archiv gliedert sich in verschiedene Fonds. Von zentraler Bedeutung ist der Fonds *Rapporti delle Sessioni*, dessen Benutzung mir erstmals aufgrund besonderer Umstände (und vielleicht nur ausnahmsweise) genehmigt wurde. Hier sind die Protokolle der Kongregationssitzungen, z. T. ergänzt durch Aktenstücke oder gedruckte Akten, enthalten. Diese Quellen spiegeln tatsächlich den Meinungsbildungsprozeß an der Kurie wider. Die Protokolle wurden gewöhnlich vom Sekretär der Kongregation geführt. Entwürfe befinden sich manchmal in anderen Fonds des AES-Archivs<sup>11</sup>. Von 1814, der Gründung der Kongregation bis zum Juni 1903 fanden etwa tausend Sitzungen statt. Sie sind durchlaufend nummeriert, allerdings tauchen in der (von späterer Hand durchgeführten) Nummerierung verschiedentlich Inkonsistenzen auf. Auch Hilfsnummerierungen mit Zusatz von Buchstaben oder „bis“ kommen vor.

Die Protokolle, soweit ich sie konsultieren konnte, enthalten die Teilnehmerliste, das Datum, den Gegenstand der Sitzung und die Stellungnahmen der (nicht immer namentlich gekennzeichneten, aber erschließbaren) einzelnen Kardinäle. Der Umfang und die Ausführlichkeit der Protokolle wechseln mit dem Temperament des Sekretärs.

Vom 6. 9. 1877 bis zum 21. 6. 1903 fanden die Sitzungen Nr. 438 bis 1007 statt. Die Protokolle waren ursprünglich in den Volumina 30 bis 56 des Fondo *Rapporti delle Sessioni* zusammengebunden, wobei zunächst pro Jahr ein Band (bis 1883), dann pro Jahr ein halber Band (1884–1893), schließlich pro Jahr wieder ein ganzer Band (1894–1896), ab dann aber zwei Bände pro Jahr zusammengestellt wurden. Wenn die Neuordnung des Bestandes abgeschlossen ist, werden alle diese Volumina in die oben beschriebenen Faszikel zergliedert sein (pro Volumen ca. 10 Faszikel). Die Signatur dieser Faszikel sieht folgendermaßen aus: *Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari – Rapporti delle Sessioni – Jahr- laufende Nummern der im Faszikel enthaltenen Sitzungsprotokolle – Nummer des aufgelösten Volumen, dem das Material ursprünglich beigegeben war (in römischen Zahlen) – laufende Faszikelnummer jeweils innerhalb der aufgelösten Volumina*. Um das System zu verdeutlichen, hier ein Beispiel: AES RdS 1877 Sess. 438–440 Vol. XXX fasc. 8. Das ist, wohlgermerkt, eine ganz vollständige Angabe. Zur Identifikation eines bestimmten Protokolls genügt jedoch die laufende Nummer der Sitzung für sich schon vollkommen.

Soviel zum Bestand der Sitzungsprotokolle. Die eigentlichen Akten der Kongregation sind nun geographisch nach Ländern gegliedert, d. h. jedes Staatswesen, mit dessen kirchenpolitischen Problemen die AES befaßt war, bildet einen Fonds. Naturgemäß sind nur solche Länder vertreten, für welche *Segreteria di Stato* und AES wirklich zuständig waren: das katholische



Europa und Südamerika hauptsächlich. Regionen, die in die Kompetenz der Propagandakongregation fielen, sind im Archiv der AES nicht vertreten, es sei denn, es wäre zu Kompetenzüberschneidungen gekommen (Errichtung von ordentlichen Hierarchien in Kolonialgebieten u. ä.).

Innerhalb der einzelnen geographischen Fonds ist das Material chronologisch und nach Sachbetreffen (*posizioni*) geordnet und wiederum in blaue Faszikel von durchschnittlich 100 Blatt zusammengeheftet. Die Faszikel eines jeden geographischen Fonds sind fortlaufend nummeriert, ebenso die *posizioni*. Je nach Umfang können mehrere *posizioni* in einem Faszikel enthalten sein, oder aber eine einzige *posizione* sich über mehrere Faszikel erstrecken. Auch hier soll ein Beispiel zur Verdeutlichung dienen: AES Germania 1878 pos. 1141–1146 fasc. 590: Es handelt sich also hier um den 590. Faszikel des Fonds für Deutschland; der Faszikel enthält mehrere Vorgänge (*posizioni*) aus dem Jahre 1878. Zur eindeutigen Identifikation eines bestimmten Dokuments ist auch hier eine wesentlich knappere Angabe ausreichend, z. B.: AES Germ fasc 590, fol. 67–69.

Wie bereits erwähnt, sind diese Akten durch eine Reihe hervorragender, neu erstellter Repertorien erschlossen. Für jeden geographischen Fonds existiert ein Repertorium. Je nach Umfang des Fonds bildet das Repertorium entweder mehrere Bände oder nur einen Teil eines einzigen Bandes. Die Repertorien listen die *posizioni* chronologisch auf, geben eine knappe Charakteristik des Aktenvorgangs und verweisen auf sachlich zugehörige weitere *posizioni* bzw. *sessioni* im Bestand *Rapporti delle Sessioni*.

Für den deutschen Bereich sind die Fonds Germania und Austria-Ungheria von besonderem Interesse. In der Zeit vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Tode Leos XIII. 1903 umfaßt Austria-Ungheria 922 *posizioni* in 408 Faszikeln. Wer sich mit Bischofsernennungen, Konkordatsproblemen, österreichischer Innen- und Staatskirchenpolitik beschäftigt, mit Nationalitätsproblemen auf dem Balkan, dem Streit um die slawische Liturgie etc. findet hier reichstes Material. Für den Bestand Austria-Ungheria liegen zwei, 1981 von Sr. Maria Luisa Dominguez abgeschlossene Repertoriumbände vor.

Der Fonds Germania umfaßt im gleichen Zeitraum 1532 *posizioni* in 814 Faszikeln und ist in dieser Form eine Neuschöpfung, entstanden aus den alten Abteilungen *Domini Austriaci* in Germania (A I und II), Baviera (B I), Germania (G I), Hannover (H), Prussia (P IV), Sassonia (S I) und Württemberg (W).

Der Bestand ist durch drei *Indice*-Bände erschlossen: I (bis 1846, fasc. 1–316), II (bis 1878, fasc. 317–587) und III (bis 1903, fasc. 588–814). Schwerpunkte im Fonds Germania sind die napoleonische Ära, die Konkordatsprojekte mit dem Reich und den Einzelstaaten, Personalpolitik und der Kulturkampf.

Aus diesem Fonds hat R. Lill bereits vor vielen Jahren mehrere hundert Dokumente im Rahmen seiner Kulturkampfforschungen auswerten und zu

einem großen Teil edieren können, darunter auch einige Sitzungsprotokolle der Kongregation<sup>12</sup>.

Merkwürdigerweise stammen die ältesten Dokumente des Fonds Germania aus dem Jahre 1681, obgleich die Kongregation ihre Arbeit erst 1814 aufnahm. Dies führt mitten in die zentrale Frage des AES-Archivs: welche Art von Quellen liegt hier und wie sind die Dokumente in das AES-Archiv gelangt?

Es lassen sich verschiedene Gruppen unterscheiden:

1. Eine Reihe von Akten vom Beginn des 19. Jahrhunderts stammt aus der Arbeit von Kardinalskommissionen, die gewissermaßen Vorläufergremien der AES bildeten, z. B. Sitzungsprotokolle einer Kommission, die sich mit Problemen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 beschäftigte<sup>13</sup>.
2. Akten, die vom Sekretär der Kongregation zum Zwecke der Bearbeitung aktueller Fragen aus dem Archiv des Staatssekretariats entnommen und nicht mehr dorthin zurückgegeben wurden: ein Beispiel dafür sind die zahlreichen Stücke, welche zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts der damalige Kongregationssekretär (und spätere Kardinalstaatssekretär) Mariano Rampolla aus aktuellem Anlaß zusammenstellte, um die Frage eines möglichen Exils des Papstes zu prüfen<sup>14</sup>. Auf diese Weise kamen auch Akten, die älter waren als die Kongregation, ins Archiv.
3. Halbamtlische oder amtliche Papiere, die aus dem Nachlaß von Kardinälen und Prälaten in späterer Zeit in das Archiv der AES gelangten: In diesem Zusammenhang ist die Korrespondenz zwischen dem päpstlichen Geheimsekretär Boccali und dem damaligen Nuntius in Wien, Galimberti, zu nennen. Aber auch aus dem Nachlaß des Kardinalstaatssekretärs Rampolla gelangte mindestens eine Korrespondenz wieder in die AES<sup>15</sup>.
4. Akten der laufenden Geschäfte, die auf Anordnung des Papstes oder des Kardinalstaatssekretärs an das Sekretariat der AES zur weiteren Bearbeitung übergeben wurden: Diese bilden vom Umfang her den bedeutendsten Teil des AES-Archivs. Dabei handelt es sich um Ausfertigungen von Nuntiaturberichten, um Entwürfe von Schreiben des Kardinalstaatssekretärs, um Gutachten von Konsultoren, Bischöfen oder Laien, diplomatische Noten etc.
5. Vergleichsweise gering ist der Anteil des innerbehördlichen Schriftverkehrs. Wichtig sind die Berichte des Kongregationssekretärs, die den Kardinälen vor den Kongregationssitzungen zugestellt wurden, häufig als Drucksache, aber auch die Voten einzelner Kardinäle, manchmal in ganz inoffizieller Form nur auf kleine Zettel (*carta piccola*) geschrieben.

Dieser kleine Bericht über das Archiv der AES ist von der Frage ausgegangen, auf welche Weise man weiter ins Zentrum der politischen Ent-

scheidungen des Vatikans im 19. Jahrhundert vordringen könne. Wer die Akten des Archivs auswertet, wird einen großen Schritt in die angegebene Richtung tun können, wie er auf der alleinigen Basis des Materials des Vatikanischen Geheimarchivs nicht möglich wäre. Wie weit vor dem eigentlichen Zentrum der Entscheidungen – und das dürfte über weite Strecken seines Pontifikats hin wohl Papst Leo XIII. selbst gewesen sein – man aber dann immer noch stehenbleiben muß, läßt sich nur ahnen: Die Sichtung vieler Tausend Dokumente im Zusammenhang einer Untersuchung über die vatikanische Deutschlandpolitik unter Leo XIII. hat keine einzige Zeile von der Hand des Papstes zutage gefördert, abgesehen von zwei Unterschriften: die eine auf einer nicht expedierten Note und die andere auf einem Schreiben an den Nuntius in München, das den bedrohlichen Zustand der vatikanischen Finanzen beklagt<sup>16</sup>. Daß dieser Papst ungern geschrieben und lieber diktiert hat, weiß man; daß er gar nichts geschrieben habe, ist unwahrscheinlich. Leider aber hat sich bis heute ein „Fondo particolare Leone XIII“ noch nicht gefunden.

<sup>1</sup> Bei der im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom vorbereiteten Untersuchung zur vatikanischen Deutschlandpolitik unter Papst Leo XIII. (1878–1903) hat mir dieses Archiv ausgezeichnete Aufschlüsse gegeben. Zugleich wurde ich auf das Problem der Kongregation selbst aufmerksam. Herrn Erzbischof Silvestrini, dem Sekretär des Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa, der Nachfolgebehörde der genannten Kongregation, danke ich ganz herzlich für die großzügige Genehmigung zur Einsicht in die verschiedenen Fonds des Archivs. Gleichfalls danke ich Sr. Maria Luisa Dominguez, der Archivarin, für die geduldige und entgegenkommende Betreuung. Sr. Dominguez sind die Neuordnung und die Verzeichnung der Bestände während der letzten Jahre zu danken.

<sup>2</sup> Zum Vatikanischen Geheimarchiv (Archivio Segreto Vaticano) und seinen Beständen vgl. *K. A. Fink*, Das Vatikan. Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung (Rom 1951); *L. Pásztor*, Guida alle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (= Coll. Archivi Vaticani 2) (Città del Vaticano 1970). *H. Hoberg*, Das Vatikanische Archiv seit 1950, in: RQ 77 (1982) 147–156; zum Archiv der Münchner Nuntiatur vgl. *E. J. Greipl*, Die Bestände des Archivs der Nuntiatur München in der Zeit von 1877–1904, in: RQ 78 (1983) 192–269.

<sup>3</sup> Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt es einige Aufsätze von *L. Pásztor*, La Segreteria di Stato di Pio IX durante il triennio 1848–1850, in: Annali della fondazione Italiana per la storia amministrativa 3 (1966) 308–365. Hier die Hinweise auf die übrigen Beiträge. Zum „Regierungssystem“ Leos XIII. ferner *Cbr. Weber*, Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom Bd. 45) (Tübingen 1973) 68–208.

<sup>4</sup> z. B. *D. Ferrata*, Mémoires, 3 Bde. (Rom 1920). In diesen Zusammenhang gehören auch die von seinen Neffen zum Teil edierten Papiere des Kardinals Galimberti: *C. Crispolti*, *G. Aureli*, La Politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla (Roma 1912). Auch über den Kardinal Felice Cavagnis gibt es Untersuchungen, die aus seinem in Bergamo liegenden Nachlaß gearbeitet sind; vgl. hierzu den Artikel von *M. Casella* in: Dizionario Biografico degli Italiani Bd. 22 (Roma 1979).

<sup>5</sup> Diese „Nachlässe“ sind im Indice Nr. 1143 des Archivio Segreto Vaticano verzeichnet. Gerüchte, wonach die eigentlichen Kardinalsachlässe vom Vatikan unter Verschluss gehalten würden, sind m. E. ganz unzutreffend. Die meisten Kurienkardinäle hatten ihre Wohnung außerhalb des Vatikans. Der – soweit überhaupt vorhandene – schriftliche Nachlaß fiel in der Regel an die erbenden Verwandten. Auf diese Weise ist einleuchtend, daß z. B. Galimbertis durchaus brisanten Papiere von den Neffen ediert wurden (vgl. Anm. 4). Was deutsche Kurienkardinäle betrifft, so gelangte der Nachlaß von Gustav Hohenlohe ganz offensichtlich in die Hände des Bruders nach Deutschland: *Cb. Hohenlohe*, *Denkwürdigkeiten aus der Reichskanzlerzeit* (Berlin 1931), 368 f. Hier wird von der Rücksendung von Briefen aus dem Nachlaß berichtet. Der Nachlaß des 1890 verstorbenen Kardinals Hergenröther gelangte an seinen Bruder Franz und ist heute verschollen.

<sup>6</sup> In AES Germania fasc. 722 fol. 6–18 befindet sich ein Verzeichnis der abgegebenen Aktenstücke. Nach dem Willen des Papstes sollten diese schön gebunden werden und so immer ein Nachweis der erfolgreichen Vermittlungstätigkeit sein. Im Vatikanischen Geheimarchiv gibt es zwar auch einige Faszikel zu dieser Angelegenheit (Segreteria di Stato: Rubrica 1/1886), jedoch auch hier handelt es sich nicht um die eigentlichen Akten.

<sup>7</sup> Diese Drucksache befindet sich z. B. in Archivio Segreto Vaticano: Archivio della Nunziatura di Vienna vol. 608, fol. 638–641. Eine Edition des ganzen Textes ist geplant.

<sup>8</sup> *L. Pásztor*, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968) 191–318. Einige Bemerkungen zur Tätigkeit unter Leo XIII. werden sich finden bei *E. J. Greipl*, *Römische Kurie und Katholische Partei. Die Auseinandersetzung um die Christlichsozialen in Österreich 1894/95*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 64 (1984). Die Protokolle der Sitzungen des Ausschusses dieser Kongregation für Deutschland werden zur Edition vorbereitet.

<sup>9</sup> *Annuario Pontificio per l'anno 1982* (Città del Vaticano 1982) 1503.

<sup>10</sup> *Pásztor* (wie Anm. 8) 289.

<sup>11</sup> So z. B. zahlreiche Entwürfe des Sekretärs Felice Cavagnis (1893–1900) im Fondo Germania.

<sup>12</sup> *R. Lill*, *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII. Teil I 1878–1880* (Tübingen 1970). Dieser Edition liegen noch die alten Signaturen des Archivs zugrunde. Teil II der Edition wird von Prof. Lill und mir vorbereitet und soll 1986 erscheinen. Vor Lill hat, soweit ich sehe, nur der offizielle Biograph Leos XIII., Eduardo Soderini, das Archiv benutzen können (*Il Pontificato di Leone XIII*, 3 Bde. [Milano 1932/33]).

<sup>13</sup> AES Germania fasc. 14–18.

<sup>14</sup> Mitteilung von Sr. Maria Luisa Dominguez.

<sup>15</sup> Die posizione 1498, fasc. 794 im Fondo Germania enthält eine Korrespondenz zwischen dem Innsbrucker Jesuiten Victor Kolb und Rampolla über eine mögliche Konversion des deutschen Kaisers zum Katholizismus. Bei diesen Papieren ist vermerkt „Ricevuta tra le carte dell' E. mo Rampolla nel marzo 1914“. Boccalis Korrespondenz mit Galimberti gelangte aus dem Nachlaß des päpstlichen Geheimsekretärs Marzolini zurück an die AES. Das Material befindet sich in AES Austria Ungheria fasc. 260, 261, 266 bis. In letzterem Faszikel heißt es: „Dallo spoglio delle carte di Mons. Marzolini“.

<sup>16</sup> Leo XIII. an Nuntius Benedetto Lorenzelli 7. 12. 1896: Archivio Segreto Vaticano: Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 185 pos. VII sez. 1. Daß hier der Papst persönlich tätig wurde, lag zum einen wohl an der seit dem Skandal von 1889/90 prekären Finanzlage, aber auch an der mit zunehmendem Alter immer mehr wachsenden Besorgtheit des Papstes um die Kasse.

## Rezension

ALFONS M. FAUSONE S. V. D., *Die Taufe in der frühchristlichen Sepulkralkunst*. Eine archäologisch-ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas (= Studi di antichità Cristiana XXXV). – Città del Vaticano 1982. 348 S., davon 32 Tafeln, 9 Skizzen, 2 Karten, 1 Tabelle.

A. M. Fausone verfolgt mit seinem Werk über die 32 Taufdarstellungen in den römischen Katakomben und auf den christlichen Sarkophagreliefs des Westens einen, wie er mehrmals herausstellt, höchst praktischen Zweck: ein konkretes hermeneutisches Modell zu entwickeln, bei dem „das wesentlich Christliche von einer kulturell und geschichtlich bedingten Einkleidung herausgelöst werden kann und damit für die heutige Zeit sichtbar beziehungsweise für den Dialog mit einer zeitlich und räumlich entfernten Kultur zugänglich wird“ (S. 43, vgl. S. 31 f). Für diese so gestellte „hermeneutische“ Frage der praktischen Theologie hat sich der Autor ein Thema der Alten Kirche gewählt, das er in einer von A. Recio Vaganzones betreuten, am Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana erstellten Dissertation behandelt hat, deren strenge Methodik, Kritik und Weite der Moderator in seinem Vorwort sehr rühmt (S. 6), das auch darauf hinweist (S. 5), wie nötig eine Neubehandlung des Themas der Taufe Christi in der Kunst sei nach der klassischen Darstellung aus dem Jahr 1885 von J. Strzygowski (!, corr. so S. 5 und ebf. in der Bibliographie S. 25 sowie S. 134, Anm. 247).

Um so mehr machen die Uneinheitlichkeiten, Ungenauigkeiten (fehlende und falsche Band- und Seitenzahlen) und Unvollständigheiten der Bibliographie erstaunen. Überflüssig ist das doppelte „in“ bei in einer Reihe erschienenen Kongreßberichten. Es sollte bei einer Neuauflage unbedingt beseitigt werden. Dölgers berühmtes Werk von 1911 wird S. 17, auch S. 76, Anm. 132, als „Sfragis“ zitiert, überhaupt verdiente das ganze Lemma „Dölger, F. J.“ eine Verbesserung; weitere Ungenauigkeiten finden sich bei H. Brandenburg, C. Cecchelli, Clément d'Alexandrie, F. W. Deichmann, E. Dinkler-v. Schubert, R. Garrucci, F. Gerke, A. Hermann, K. Kertelge (vgl. S. 61, Anm. 91), J. P. Kirsch, J. Kollwitz, E. Stommel; die Arbeiten von Th. Klauser sind am Schluß von „K“ nachgetragen; es fehlen wichtige Arbeiten zum Thema von A. Jacoby (1902) und G. Ristow (1957 und 1965).

F. beginnt mit einigen Bemerkungen zur Hermeneutik der frühchristlichen Monumente, bei denen er in der patristischen Überlieferung „eine Hilfestellung zur Bildinterpretation“ sieht. Hierin folgt er E. Dassmann und läßt ebenso Katechese und Predigt den Zusammenhang zwischen der Theologie und den Bildern der Volksfrömmigkeit herstellen, wobei im einzelnen neben dem Kompositionszusammenhang der „Bestimmungsort des Objektes, die Art und Weise der technischen Ausführung verbunden mit den Bildelementen, sowie ihre chronologische Einordnung ... wichtige Faktoren für eine bessere Sinndeutung“ sind (42). Bei den Bildern der Se-

pulkralkunst möchte F., einen Ausdruck von U. Eco aufnehmend, von ‚*signi iconici*‘ reden, Ausdrucksmitteln einer Sprache, „die nicht wortbedingt ist“ (44, Anm. 39) und die zudem noch vor der Aufgabe steht, „tastend zu entscheiden, welche Formen . . . vom bekannten heidnischen Repertoire beibehalten und welche . . . neugeschaffen werden“ mußten.

Wie sieht nun die „spezielle Methodik“ aus, mit der F. „das eigentlich Neue dieser Kunst in einer noch nicht christlichen Welt sichtbar zu machen“ sucht? Nach kurzen Bemerkungen in Kap. 2 zu den synoptischen und joh. Taufäußerungen, von F. im Anschluß an F. Lentzen-Deis als „Deute-Vision“ bezeichnet, und zur Tauftheologie des Paulus, wobei F. betont, er lege keine exegetische Arbeit vor, sowie – in Kap. 3 – nach einer noch kürzeren Darstellung der liturgischen und patristischen Aspekte des antiken Taufritus (Was tragen aber solche zufälligen Bemerkungen in dieser Kürze aus, außer Wohlbekanntes verkürzt zu wiederholen?), kommt F. zu seinem eigentlichen Material, dem Denkmälerbestand. In Kap. 4 beschreibt er 11 Beispiele römischer Katakombenmalereien. Den bei Nestori genannten fügt er mit Recht noch Catacomba di S. Ermete o Bassilla Nr. 3 Lunette Nestori hinzu, verbessert somit – Anregungen von L. De Bruyne aufnehmend – die alte Benennung: Heilung eines Besessenen. F. geht jeweils in einem Dreischritt vor: der Gesamtbeschreibung von Kammer oder Arkosol folgt die Detailbeschreibung der Taufdarstellung, dieser die sog. „inhaltliche Zusammenfassung“, in der sich F. jeweils um eine ikonologische Bestimmung der Taufdarstellung in ihrem bildlichen Kontext bemüht. Nicht eigentlich in den Zusammenhang der frühen christlichen Bildkunst gehört F.s 12. Beispiel: Catacomba di Ponziano 6 Nestori. Hier zeigen die nach Ikonographie und Stil dem Ende des 6. Jh.s zuzuweisenden Maleereien, daß damals „diese Grabkammer für eine Vorortspfarrei Roms in ein Taufhaus umgewandelt worden ist“. Bei der Datierung der ältesten Katakombenmalereien folgt F. der frühen Datierung L. de Bruynes und setzt Lucina XY = Catacomba di S. Callisto 1 Nestori um 190 n. Chr. als „das älteste christliche Fresko, das uns bisher bekannt wurde“, an; vgl. jedoch die vorsichtigere Datierung durch J. Kollwitz, *Atti 7 Congr. Int. AC 1965* (1969) 36 und jetzt F. W. Deichmann, *Einführung in die christliche Archäologie* (1983) 173: frühes 3. Jh.

In Kap. 5 führt F. nach einem ähnlichen Schema 19 Beispiele der Sarkophagplastik und als Nr. 25 ein anonymes Aquileser Epitaph mit Graffito-darstellung, das jedoch zu früh datiert wird (176: M. 4. Jh., vgl. E. Dinkler-v. Schubert, in: *Age of Spirituality* (ed. K. Weitzmann, 1979) Nr. 394: late 4th–5th century) und aus einer Reihe von Gründen besser aus dem Zusammenhang der Sarkophagplastik herauszunehmen wäre. 12 der Sarkophage bzw. Fragmente befinden sich in Rom; der Gorgoniussarkophag in Ancona ist das einzige oberitalische Beispiel; dazu treten 7 Fundstücke aus Gallien und 1 aus Spanien. Bei einer Reihe der außerrömischen Zeugen ist mit stadtrömischen Export zu rechnen, so daß das große Gewicht, das F. auf

die geographische Unterteilung legt, zu falschen Schlüssen verleiten kann. Während bei den Zeugen aus der Katakombenmalerei, die Mitte 4. Jh. enden, nach den bekannten und von F. bestätigten Unterscheidungsmerkmalen die Taufe eines Christen mit 6 Beispielen häufiger nachzuweisen ist als die Taufe Christi mit nur 5 Beispielen, das Taufthema überhaupt nach der Jahrhundertmitte in der Katakombenmalerei verschwunden ist, so hält es sich in der Sarkophagkunst bis hin zu den Stadttorsarkophagen. Doch gelangt nach 350 nur noch die Jordantaufe zur Darstellung (auf der – einzigen – Tabelle I ist Nr. 24 versehentlich in die Spalte 490 geraten, corr. 390, so auch richtig 175: E. 4. Jh.). Damit kommt eine Entwicklung zum Abschluß, die seit dem E. 3. Jh. vorangetrieben wurde durch „eine immer stärker werdende Tendenz theologisch-dogmatischer Art“ und gleichzeitig zunehmend interessiert ist an einer symbolisch verstandenen historisierenden Darstellung der Vita Christi. Doch ist nach F. die Darstellung der eigenen Taufe auf den späteren Sarkophagen nicht entfallen, sondern „man scheint eine paradigmatische apokryphe Taufe durch den Apostelfürsten . . . vorzuziehen“: das Quellwunder des Mose-Petrus. Da aber F. unter seinen frühesten Beispielen in Kallixt A2 = Catacomba di S. Callisto 21 Nestori Quellwunder und Taufe eines Christen nebeneinander findet (F. 91: 220–230 n. Chr.; die Datierung Kollwitz a. a. O. 36: um 240, wird nicht zur Kenntnis genommen), hätte man erwarten dürfen, daß F. sich hier auf eine Diskussion des Bedeutungswandels der Wasserwunder-Szene einließe, der möglicherweise auch hinter der Veränderung des Mose- zum Petrus-Bild steht. Irreführend so die Formulierung S. 264.

Unbefriedigend ist Kap. 6, das, ohne auf „dogmatische oder doketische (? Rez.) Inschriften, wie wir sie von den Baptisterien und Consignatorien . . . her kennen“, einzugehen, 115 Grabinschriften aus Rom nicht immer glücklich wiedergibt, vgl. z. B. Nr. 8 die Abweichung von dem S. 210 postulierten Prinzip „wortgetreu“ und bes. Nr. 9, wo die zwei Kolumnen der zehnzeiligen Inschrift sinnentstellend fortlaufend gelesen werden (zudem Fehler in der Wiedergabe). Neben dem Hinweis auf ICUR hätte man einen Verweis auf Diehl erwartet, wo oft eine revidierte Lesung und bessere Interpretation vorliegt. Bei den Namen fehlt z. B. *Pedie*, s. Solin GPN 1248. Die einzige Aufschlüsselung des Materials liegt in den 4 Indices vor: datierte Grabinschriften, Verzeichnis der getauften Kinder (fast 27 % des Inschriftenmaterials, doch ist das nicht sehr aussagekräftig, da Inschriften des 3.–6. Jh. ohne einen chronologischen Hinweis nebeneinanderstehen, und v. a. Sepulkralinschriften von Kindern kein Material zur Statistik des Taufaufschubs sein können), Namenindices (hier fehlt mit Recht bei den lateinischen männlichen Namen der in Nr. 63 fälschlich transkribierte *Renatus*) und schließlich ein Wortverzeichnis, das deutlich als den häufigsten Taufhinweis das Attribut *neofitus* (66mal, also in über 57 % der aufgenommenen Inschriften, bzw. *neophotistos* 6mal) belegt.

Große Erwartungen erweckt dann das Kapitel 7, dessen sommario ver-

spricht: „prende in esame tutte le formazioni delle analisi precedenti studiandone lo sviluppo del tema e dei vari elementi che costituiscono la composizione figurativa, i suoi possibili precedenti dell'arte pagana del tempo e la graduale trasformazione dovuta a cambiamenti socio-politici e religiosi“ (268). Dies Programm, das neben dem Denkmälerkatalog nun wirklich den thematischen Kern der Arbeit ausmacht, sucht F. auf 28 Seiten, von denen 12 zudem noch Listen sind, einzulösen. Dem Denkmälerkatalog folgt die aufgelistete Analyse der Bildkompositionen, zuerst geographisch und genussmäßig geordnet (239–245), dann eine Liste der Bildelemente (247–251). So nützlich gerade diese Liste ist, sieht Rez. nicht, wo die in der Überschrift versprochene zeitliche und thematische Entwicklung dargelegt ist. Dazwischen finden sich unter dem Titel „Ein Zeuge der Szene“ (245–247) ein nützlicher Exkurs zu Füllpersonen und ihrer Deutung, bei der F. vorsichtig konservativen Lösungen anhängt, doch in der Nachfolge J. Engemanns betont, daß dies „oft nur von Fall zu Fall entschieden werden“ kann. Der hier ebenfalls zu findende Exkurs zur Quellwunderdarstellung (252) ist, wie schon angedeutet, viel zu kurz, und hier fehlt nun gänzlich jeder Verweis auf die Literatur. Bei den sich anschließenden ikonologischen Überlegungen bleiben die Hinweise auf die etruskische Kunst und die Tomba del Tuffatore aus Paestum wenn nicht rätselhaft, so doch zu ungenügend, um einen Zusammenhang mit der zeitgenössischen nichtchristlichen Kunst herzustellen. Wichtiger sind die Bemerkungen über eine „Ausfaltung des theologischen Geschehens“ (255). Wasser, Nacktheit und Bedeutungsgröße sind dabei rezipierte Elemente der zeitgenössischen Kunst. In diesem Zusammenhang findet man schließlich auch die für die Bestimmung einer Szene als Taufbild notwendigen ikonographischen Konstituenten: Nacktheit des Täuflings und Handauflegung des Täufers. Bei der Differenzierung zwischen Jordantaufe und Christentaufe, die bei 3 Beispielen aus der Sarkophagplastik, darunter 2 verlorenen Zeugen, – mit Recht – nicht gelingt, stellt sich, wie bekannt, die Taube als wichtigstes Unterscheidungsmerkmal heraus.

Was schließlich F. in seiner Schlußzusammenfassung thetisch feststellt, daß diese Bilder „volksnahe und spontane Glaubenszeugnisse“ mit dem „Sitz im Leben in den Begräbnisstätten des römischen Frühchristentums“ seien, die den „Ursprung im Christusgeschehen selbst“ und ihre „ikonographische Ausfaltung . . . zum Teil dem kulturellen Erbe der römisch-hellenistischen Umwelt, der bildhaften Sprache der Hl. Schrift und dem liturgischen Geschehen“ verdanken (S. 264 f.) – das hätte eine eingehende Darstellung und Analyse verdient, gerade auch im Zusammenhang der hermeneutischen Ausgangsfrage. So muß leider gesagt werden, daß die Vorstellungen, die Titel und Untertitel des Werkes wecken, nicht eingelöst werden. Die sprachliche Gestalt hätte nicht nur wegen der vielen deutsch-italienischen Mischwörter, besonders in der Topographie, sondern sehr oft auch zur Verbesserung des deutschen Ausdrucks und zur Beseitigung der



unverhältnismäßig zahlreichen Druckfehler einer Überarbeitung bedurft. Wertvoll bleibt die Deskription der Monumente, zumal in ihrem Bildkontext, und ihre Dokumentation, gerade der Katakombenmalerei.

Wolfgang Wischmeyer

RENATE PILLINGER: *Studien zu römischen Zwischengoldgläsern 1. Geschichte der Technik und Das Problem der Authentizität.* (= Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Denkschriften, 110. Band). – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1984. 124 SS., 260 Abb. (davon 56 farbig).

Beiträge zur Erforschung des spätantiken Goldglases sind in jüngerer Zeit selten geworden. Nach dem Corpus von Ch. R. Morey und G. Ferrari (1959) sind dabei vor allem die Namen von F. Zanchi Roppo (1969) und L. Faedo (1978) zu nennen. Um so eher darf das hier angezeigte Buch von Renate Pillinger Aufmerksamkeit erwarten. Im Untertitel sind Technik und Authentizität als die wesentlichen Fragestellungen genannt, beide Probleme sind ersichtlich eng miteinander verbunden. Den neueren technologischen, hauptsächlich naturwissenschaftlich bestimmten Bemühungen um die Erforschung des Glases gegenüber vindiziert die Verf. schon in der Einleitung den fortdauernden Wert der „althergebrachten (kunst-)historischen-philologischen Untersuchungen“, eine – wie dem Rez. scheint – notwendige und willkommene Relativierung von Fortschrittsgläubigkeit auch auf diesem Felde. Denn es ist notorisch, wie wenig zur antiken Glastechnik bisher überhaupt eruiert werden konnte, und noch am Schluß des Buches wird festgestellt, daß der tatsächliche Arbeitsvorgang bei der Herstellung von antiken Zwischengoldgläsern letztlich nicht rekonstruierbar bleibt. Zur zweiten Zielvorgabe des Buches, der Frage der Authentizität, bietet die Arbeit von Frau Pillinger zugleich einen wertvollen Beitrag zu Fälschungs- und Fälschergeschichte.

Die beiden genannten Vorhaben knüpfen notwendig zuerst an eine Überprüfung von Einzeldenkmälern an. Die Verf. hat, ohne theoretische Überlegungen darüber anzustellen, diese fast monographische Methode zielsicher gewählt. Sie ist durch das Buch zu verfolgen, jeweils an Gruppen mit technischen Besonderheiten anknüpfend. Hier liegt die Gefahr nahe, die ganze Darstellung allzusehr als eine Reihung von Denkmälergruppen zu entwickeln, während eine Ordnung im Sinne wissenschaftlicher Problematisierung und straffer methodischer Gliederung zurücktritt. Doch macht die gewählte Prozedur die Lektüre des Textes interessant und bisweilen sogar spannend, wie oft bei Fragen der Nachahmungsgeschichte. Denn nicht zuletzt geht es immer wieder um die Versuchung der Glasmacher, dem künstlerisch hochgeschätzten und technisch herausfordernden Phänomen

des Zwischengoldglases beizukommen, – ein Weg, der zur Fälschung führen kann und tatsächlich oft geführt hat. Leider hat die Verf. es vermieden, den grundlegenden technischen Fragen, aber auch der Problematik der Kunstfälschung ausführlichere Darlegungen zu widmen. Deshalb bleibt es für den weniger Sachkundigen oft schwer, etwa das Verdikt über manche „Wahrscheinlich fälschlicherweise als antik bezeichnete Stücke“ (= Überschrift zu Abschnitt 4) nachzuvollziehen. Hier ist schließlich nicht nur ein technisch fundiertes, sondern auch künstlerisch formgeschichtliches und ästhetisches Vermögen des Beurteilers gefordert. Schwierigkeiten solcher Art erhellen deutlich genug etwa aus der Begründung, mit der ein großer Kenner wie C. H. Read einige Stücke abqualifiziert: „The designs are sketchy and not in the spirit of early christian art . . .“ (p. 19). Die Verf. erkennt denn auch die begrenzten Möglichkeiten und Ziele der jetzt vorgelegten Arbeit: möglichst viel Material zusammenzutragen, um einen ersten „Wegweiser zu einer Art Negativkartei“ zu erstellen, als „Anfang einer notwendigen Durchforstung des gesamten Goldglasbestandes“ (p. 50).

Der Weg der Darstellung durch die Geschichte des Zwischengoldglases und seiner Abwandlungen führt über manche interessanten Stationen, zunächst von den Anfängen der antiken Nachahmung (Heraklius) ins Mittelalter (Theophilus Presbyter) und bis zu Cennino Cennini. Später sind Deutsche, Böhmen, sogar Engländer, vor allem aber Venezianer an den Versuchen beteiligt, die künstlerischen Möglichkeiten der alten Technik wiederzugewinnen, bis zu – nach Überzeugung der Verf. – wohl gelungenen Nachschöpfungen im 20. Jahrhundert. In diesen Ablauf sind spannende Kapitel älterer und jüngerer Fälschungsgeschichte eingearbeitet. Die Verf. glaubt sogar Gefahren zu sehen, die hierzu von ihrem eigenen Buche ausgehen könnten.

Es verdient hervorgehoben zu werden, in welchem Maße alle Teile der Darstellung von hoher Gelehrsamkeit, vorzüglicher Denkmäler- und Literaturkenntnis bestimmt sind, mit ausgiebigem Anmerkungsapparat. Erfreulicherweise sind auch die wichtigsten Schriftquellen zur Geschichte des Zwischengoldglases abgedruckt. Man hätte dazu auch kritische Übersetzungen wünschen mögen.

Dem eben besprochenen Text hat die Verf. einen Exkurs über zwei Goldglasbilder im Museo Sacro des Vatikans angefügt. Obwohl sachlich zugehörig, wirkt er fast wie ein nicht voll integriertes Anhängsel. Dies mag auch daran liegen, daß die Verf. hier ihre Freude an den Möglichkeiten philologischer Methodik voll, beinahe schwelgerisch ausleben kann. Der Beitrag hätte sehr wohl als separater Aufsatz erscheinen können. Andererseits sollte man berücksichtigen, daß vorliegendes Buch nur den Auftakt bilden will zu einer Gesamtuntersuchung des spätantiken Zwischengoldglases. Dafür kann die kleine Monographie über die beiden Stücke im Vatikan dann als reizvolle Probe gelten.

Das vorangehend besprochene Buch ist vom Verlag der Österr. Akade-

mie der Wissenschaften vorzüglich gedruckt und sehr reich mit Abbildungen ausgestattet worden. Die Güte der Farbreproduktionen verdient durchwegs besonderes Lob. Weniger glücklich sind die Abbildungshinweise im Text, bei denen der nachschlagende Leser sich zwischen schwarzweißen und farbigen Reproduktionen in ihren verschiedenen Faszikeln, aber mit durchlaufender Zählung zurechtfinden muß, dies umso mehr, als auch die Reihenfolge von Abbildungen – wenngleich mit Hinweisen – öfters geändert ist. Namen- und Sachregister, sowie mehrere Verzeichnisse, von Aufbewahrungsorten der Stücke, Inschriften und ihren Namen, von Quellen und Abkürzungen machen das Buch zu einem praktikablen Arbeitsinstrument.

Victor H. Elbern

FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN: *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naber Osten*. Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte. – Wiesbaden: Steiner 1982. X u. 838 S.,

Aufsätze zur christlichen Archäologie sind oft verstreut in schwer zugänglichen Fachzeitschriften und Sammelwerken, wohl auch eine Folge des variierenden Selbstverständnisses dieser Disziplin. Umso dankbarer nimmt man den vorliegenden Band von Friedrich Wilhelm Deichmann entgegen, der eine charakteristische Auswahl seiner Arbeiten zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte enthält, bezeichnenderweise nicht unter dem Titel „Christliche Archäologie“, zu der er im Jahre 1983 eine Einführung vorgelegt hat. Da in diesen Band auch unveröffentlichte Vorträge und Aufsätze aufgenommen wurden, rundet sich die wissenschaftliche Zielsetzung einer solchen Sammlung vorzüglich ab.

Die insgesamt 38 Studien des Sammelbandes behandeln vorwiegend Detailfragen der frühchristlichen Archäologie, so daß es unmöglich erscheint, die Vielfalt der angesprochenen Probleme inhaltlich im einzelnen vorzuführen. Doch eignet sich eine Zusammenfassung der jeweiligen Untersuchungen unter größeren Themenkreisen durchaus, den Band angemessen vorzustellen, zumal immer wieder grundsätzliche Fragen angesprochen werden.

In einem ersten Kapitel werden allgemeine Fragen zur frühchristlichen und frühbyzantinischen Kunst und Architektur behandelt, in denen so wichtige Beiträge wie „Vom Tempel zur Kirche“, oder „Entstehung der christlichen Basilika und Entstehung des Kirchengebäudes. Zum Verhältnis von Zweck und Form in der frühchristlichen Architektur“ untergebracht sind. In umfassender Kenntnis der Materie und in gebotener Zurückhaltung gegenüber phantasievollen Kombinationen werden hier Unterschied und Zusammenhang des christlichen Kultbaues gegenüber analoger Architektur in heidnischer Umwelt beschrieben. Schon im einführenden Artikel, einer Besprechung von Grabars Werk über die Kunst des frühen Christen-

tums, hatte sich D. von schematischen Aussagen distanziert und festgestellt: „sowohl bei Juden wie Christen handelte es sich also in der ‚Frühzeit‘ nicht um eine jüdische oder christliche Kunst, sondern um antike Kunst mit jüdischen oder christlichen Sujets, mit jüdischer oder christlicher Ikonographie“ (S. 4).

In die Architektur frühchristlicher Bauten führt der zweite Abschnitt ein, in dem Säule, Wand und Decke in ihrer Funktion dargestellt werden. Mit der Feststellung, wonach das Ornament der räumlichen Architektur und deren Sinn untergeordnet ist (S. 175), sowie einer kritischen Zurückhaltung gegenüber Sedlmayrs Thesen von den Formen der Wandsysteme, kommt die Auffassung zum Tragen, „daß die christliche Basilika aus der Tradition der öffentlichen, monumentalen Basiliken, ganz gleich welcher speziellen Verwendungsart, entwickelt worden ist“ (S. 210). In die Bauplastik, insbesondere die spätantiken Figuralkapitelle, weist gleichfalls ein Beitrag ein, der in wünschenswerter Klarheit laufende Untersuchungen der Gegenwart ergänzt. Unter der Überschrift „Rom“ kommt neben der Lage der konstantinischen Basilika der heiligen Agnes an der Via Nomentana vor allem das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana zur Sprache. Hier liegen jene grundlegenden Untersuchungen vor, die schon bei ihrem Erstabdruck einen wichtigen Beitrag zur Topographie und die Verknüpfung von Mausoleum und Basilika darstellten. Auch die Analyse zu „Martyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altargrab“ ist in den Band aufgenommen und vervollständigt die Ausführungen zum frühchristlichen Rom, das für die westliche Kirche hinsichtlich der Heiligenverehrung zum Vorbild wurde.

Eingehend auf Ravenna werden Proportionen dortiger Basiliken und Probleme der Sarkophag-Kunst behandelt. Die Gegenüberstellung von Konstantinopel und Ravenna greift weit in den geschichtlichen Zusammenhang des aufkommenden byzantinischen Zeitalters ein und markiert die charakteristischen Schwerpunkte der beiden Städte. Politische und strategische Aspekte hatten zur Verlegung des Hofes von Rom nach Ravenna geführt, das trotz eines provinziellen Charakters als Hauptstadt des Abendlandes eine Modellfunktion für die germanischen Völker des Nordens ausübte.

Die Region Konstantinopel und Kleinasien beleuchten zunächst Studien zur Architektur der Hauptstadt, in denen sich wichtige Überlegungen zur Bau- und Wölbetechnik, zur Entstehung des Kämpfers, zum Bauornament sowie zum Horizontalismus bzw. Vertikalismus finden. Die Expansion der Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert macht schließlich den Einfluß hauptstädtischer Baumeister sichtbar; die spätantike Bauplastik von Ephesus stellt dabei einen eigenen Schwerpunkt dar. Die Architektur des syrischen Raumes wird im sechsten Abschnitt zunächst unter soziologischen und wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten vorgestellt, während Grundfragen der spätantiken Architekturentwicklung am Beispiel

der Architektur des nordsyrischen Kalksteingebirges vorgestellt werden. Die Frage betreffs des Oktogons von Antiocheia führt in das Zentrum der frühchristlichen Architektur der Stadt am Orontes, wobei die verschiedenen Interpretationen des Baues zur Diskussion gestellt werden. Kleinere Beiträge führen in den letzten Abschnitten in den ägyptischen Raum, sowie nach Georgien, wo am Beispiel der Basilika von Bolnissi die Entwicklung der Pfeilerbasilika vorgeführt wird.

Die einzelnen Artikel bieten ein breites Spektrum der wissenschaftlichen Arbeit von D. und zwar von grundsätzlichen Fragen der christlichen Archäologie über Detailprobleme bis zu geschichtlichen Zusammenhängen. Schon der einführende Aufsatz über die Gesamtschau der frühchristlichen und frühbyzantinischen Kunst stellt im Grunde mehr dar als eine Besprechung; mit den Korrekturen, die hier angebracht werden, beschreibt der Verfasser zugleich den eigenen Standort. Bei einem Verzicht auf Überarbeitung der einzelnen Artikel kommen zwangsläufig Ergebnisse der jüngsten Forschung nicht zur Geltung, so z. B. hinsichtlich der Entstehung von S. Stefano Rotondo, Rom (S. 416), oder der Bauplastik der Polyeuktoskirche von Konstantinopel. Trotzdem eignet den detaillierten Ausführungen eine bleibende Gültigkeit, die nicht zuletzt durch das herangezogene Vergleichsmaterial gestützt wird. Die Berufung auf Zeugnisse der frühchristlichen Literatur erweitert positiv den Blickwinkel, sie unterliegt allerdings auch dem Vorbehalt kritischer Interpretation, die zur größeren Vorsicht mahnt, als es im Beitrag „Vom Tempel zur Kirche“ geschieht. So wird in der Entwicklung des kirchlichen Kultraumes der religiöse Hintergrund in den hinein sich das Christentum interpretierte, für die Entstehung christlicher Kultgebäude eine wichtige Rolle spielen, wobei dann die Einsetzung einzelner Daten von sekundärer Bedeutung ist. Der Charakter jener Beiträge, die ursprünglich als Rezensionen erschienen sind, steigert die detaillierte Auseinandersetzung und kann sein Profil vor allem durch Lektüre der besprochenen Arbeiten gewinnen. Insofern regt D.s. Sammelband zu immer weiteren Studien an.

Die Drucklegung der einzelnen Artikel bediente sich jenes einfachen Verfahrens, das den Satz des ursprünglichen Erscheinungsortes übernahm und so leider ein recht unterschiedliches Schriftbild erzeugt. Für den Gebrauch des materialreichen Werkes wäre gewiß auch ein Register von Vorteil gewesen. Angesichts der Schwierigkeit, Zugang zu den verstreuten Untersuchungen zu finden, wird man diese „Architektur“ des Buches durchaus in Kauf nehmen.

Peter Stockmeier

AIME GEORGES MARTIMORT: *Les diaconesses*. Essai historique (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ „Subsidia“ 24) – Roma: Edizioni Liturgiche 1982. 277 S.

Inmitten der gegenwärtigen Auseinandersetzung, die um die Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft sowie um die Sendung der Frau in der Kirche kreist, tut eine Besinnung auf den biblischen Ursprung und seine geschichtliche Entfaltung not; diese verspricht, gültige Antworten an den Tag zu bringen, wenn vorgefaßte Meinungen zurückgestellt werden und die Quellen selbst zu Wort kommen. Genau dies versucht der in Toulouse lebende französische Liturgiewissenschaftler Martimort (M.), in dessen ausgereiftem Alterswerk Objektivität und Akribie einander die Hand reichen.

Das erste Kapitel geht der Frage nach, ob es in den beiden ersten Jahrhunderten der Kirche bereits Diakonissen (D.) gegeben hat. Indem M. einerseits die besondere Bedeutung der Frau in apostolischer und nachapostolischer Zeit herausstellt, kommt er andererseits zu der Überzeugung, daß die vorhandenen Texte bei vorurteilsfreier Betrachtung keinen weiblichen Diakonats zweifelsfrei ausweisen. In Übereinstimmung mit den meisten Exegeten und Dogmatikern, darunter auch mit den Gutachtern der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland Y. Congar, P. Hünermann und H. Vorgrimler, bemerkt er, daß „unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchreä“ (Röm 16,1), nicht als Zeugnis für den Diakonats der Frau herangezogen werden kann; das Wort vom Dienen ist angesichts der erst beginnenden Entwicklung der kirchlichen Ämter noch keineswegs im technischen Sinne zu verstehen, eine Begründung, die auch der Mainzer Dogmatiker B. Weiß in seinem Artikel „Zum Diakonats der Frau“ (TThZ 84 [1975] 15) gibt.

Schwieriger wird es dagegen im 1. Timotheusbrief. Mitten im Abschnitt über die Diakone, deren vorbildliches Verhalten eingeschärft wird, heißt es: „Ebenso sollen die Frauen ehrenhaft sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig“ (1 Tim 3,11). Handelt es sich um Fragen im allgemeinen, um Frauen von Diakonen, um weibliche Mitarbeiter der Diakone oder um D.? M. stellt die seit dem Beginn des Christentums gegebenen unterschiedlichen Ansichten dar, prüft sie kritisch, favorisiert schließlich die Möglichkeit eines späteren Einschubs, hält aber keine der gefundenen Lösungen für über allen Zweifel erhaben. Anders hingegen muß 1 Tim 5,9-10 beurteilt werden, da hier ein offiziell bestehender und anerkannter Witwenstand auftritt, der hinwiederum mit den in 1 Tim 3 genannten Frauen nicht vermischt werden darf.

Zusammenfassend kommt M. zu dem Ergebnis, das Neue Testament kenne keinen weiblichen Diakonats. Dies werde durch die Tatsache gestützt, daß die frühen christlichen Dokumente des 2. Jh., besonders Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Tertullian und Hippolyt, sich hierüber völlig ausschweigen.

M. argumentiert wie folgt: Hätte die apostolische Zeit D. eingesetzt und anerkannt, wäre eine solche Tradition in der unmittelbar darauffolgenden Zeit fortgesetzt und womöglich entfaltet worden. Das Gegenteil ist aber der Fall, wie die Quellen ausweisen.

Der erste Hauptteil des Buches behandelt die Praxis der Kirchen griechischer und orientalischer Sprachen in der Zeit zwischen dem 3. und 7. Jh. Das früheste Auftreten der D. begegnet in der *Didaskalia*, einer in der ersten Hälfte des 3. Jh. im nördlichen Syrien entstandenen Schrift, die entsprechend der damaligen Zeit von der Realität strikter Geschlechtertrennung bestimmt ist. Erste und vorrangige Aufgabe einer D. ist es, christliche Frauen in den Häusern der Heiden zu besuchen, kranken Frauen zu dienen und sie zu waschen, wenn sie sich auf dem Weg der Besserung befinden. Ihre zweite Aufgabe betrifft ihre Teilnahme bei der Taufe von Frauen: Da das Sakrament durch Eintauchen in das Wasser gespendet wurde, gebot die Schicklichkeit, das Salben des ganzen Körpers durch eine Frau vornehmen zu lassen. „Die Salbung des Hauptes, wie der Taufakt selbst, bleibt auch beim weiblichen Geschlecht dem Diakon oder Presbyter vorbehalten. Wo die klerikale Tätigkeit anfängt, hört die Zuständigkeit der Diakonissin auf“ (*A. Kalsbach*, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen* [Freiburg 1926] 27). Hier wie überall kommen der D. andere Aufgaben als dem Diakon zu; eine Parallelisierung wird dem Befund der Quellen nicht gerecht (39).

Im Gefolge der Kirchenordnung Hippolyts sowie der *Didaskalia* steht „Das Testament unseres Herrn Jesus Christus“ (2. Hälfte des 5. Jh.), das den Stand der Witwen stark herausstellt, die ab dem Alter von 60 Jahren eine Art Frauenpastoral betreiben (42–48).

Ordinationskanones aus den chaldäischen und persischen Kirchen, die über ein hohes Alter verfügen, sprechen von einer Handauflegung durch den Bischof, weisen den D. die Beteiligung an der Taufe als ihre vorrangige Aufgabe zu, doch werden diese, wie alle Frauen, vom Altardienst ausgeschlossen (49 f.).

Die Apostolischen Konstitutionen, nach M. gegen Ende des 4. Jh. entstanden, spiegeln einerseits den Befund der *Didaskalia* und des Testaments unseres Herrn Jesus Christus wider, weichen aber andererseits wieder davon ab: Der Dienst bei Frauentaufen bleibt wie gehabt, hinzu kommt das Amt der Türhüterin, von Krankenbesuchen ist nicht mehr die Rede, öffentliche Lehrtätigkeit ist ihr untersagt. Wer D. werden will, muß Jungfräulichkeit geloben bzw. nach einmaliger Heirat Witwe geworden sein, gläubig sein und in Ehren stehen. Charismatische Frauengestalten aus dem Alten Testament gelten als Vorbilder, während neutestamentliche Beispiele vollends entfallen. „Die D. darf nicht segnen und nichts tun, was den Priestern und Diakonen vorbehalten ist. Einzig die Türen zu hüten und den Priestern ihren Dienst zu leisten steht ihnen zu, nämlich bei der Taufe von Frauen aus Gründen der Schicklichkeit“ (68). Auf der anderen Seite weiß diese

größte kirchenrechtlich-liturgische Sammlung des frühen Altertums von einer Handauflegung bei der Bestellung von D., die freilich auch auf Subdiakone und Lektoren ausgeweitet ist.

Klemens von Alexandrien und Origenes scheinen bisweilen in ihren allegorischen Anspielungen über den Witwenstand sowie über die römische Phöbe die Existenz von D. vorauszusetzen; der Kontext ihrer Schriften wie auch die Zeitumstände lassen allerdings eher bezweifeln, ob es im 3. Jh. in Ägypten D. gegeben hat; ebensowenig sind D. in Äthiopien bekannt.

D. erscheinen auf dem Konzil von Nizäa (325) erstmals im Licht einer kirchenamtlichen Öffentlichkeit. Kanon 19 gibt darüber Aufschluß, wie die von der Großkirche abgefallenen Anhänger des Bischofs Paul von Samosata zu behandeln seien. Die dort erwähnten D. empfangen keine Handauflegung und sind den Laien zuzurechnen (99–102). Das Konzil von Chalcedon (451) kennt D., die nach strenger Erprobung vom 40. Jahr durch Handauflegung angenommen werden, zu einem Leben in Jungfräulichkeit verpflichtet sind und in der Hierarchie nach den Lektoren, aber vor den Jungfrauen eingestuft werden. Hier wie in der Gesetzgebung des Kaisers Justinian bleibt offen, ob D. zum Klerus zählen oder nicht. Sowohl in den literarischen als auch in den epigraphischen Dokumenten kommt den D. ein je verschiedener Bedeutungsgehalt zu, so daß der Name allein noch nichts Eindeutiges ausmacht. Es dominiert jedoch die Vorstellung eines dem Gebet und der Betrachtung geweihten Lebens in freiwilliger Ehelosigkeit.

Was die Ordinationsliturgie von D. angeht, so geben die älteren Kirchenordnungen noch wenig her, bis wir auf ein Ordinationsformular byzantinischer Herkunft aus dem 8. Jh. stoßen. Während des Weiheritus legt der Bischof der D. die Hand auf; es folgen diverse Gebete, an deren Ende die diakonale Stola, das Orarium, übergelegt wird, das wie beim Subdiakon getragen wird. Trotz bestehender Ähnlichkeit mit der Ordination zum Diakon erfolgt die Einsetzung wie auch das Aufgabenfeld der D. in beträchtlich unterschiedener Zielsetzung.

Nach dem 8. Jh. verlieren sich die Spuren der weiblichen Diakone immer mehr. Örtlich und zeitlich begrenzt, löst sich die Einrichtung der D. in den Kirchen des Ostens mit dem 10./11. Jh. auf, wobei auch der Übergang von der Erwachsenen- zur Kindertaufe eine Rolle gespielt hat. Wo aber die Geschlechter nicht so streng getrennt waren, wo die Frauen größeren Anteil am gesellschaftlichen Leben hatten, dort kam das eigens geschaffene Dienstamt der D. erst gar nicht auf: Die westliche Kirche kannte bis zum 5. Jh. keinen Diakonat der Frau im Sinne eines spezifischen Dienstes, weder in Rom noch in Afrika noch in Spanien. Zu diesem sprechenden Ergebnis kommt M. im zweiten Teil seiner kompetenten Studie. Wo die östliche Praxis bekannt ist, unterliegt sie scharfer Ablehnung, insbesondere auf mehreren Synoden in Gallien. Dennoch bricht sich der östliche Einfluß ab dem 6. Jh. hier und da Bahn: Remigius, der Bischof von Reims, legt seiner



Tochter Hilaria den Namen D. bei; Radegundis, die Frau Chlothars I., wird durch Handauflegung von Bischof Medard zur D. bestellt. Ferner werden Frauen von Diakonen mit D. angeredet. In der karolingischen Zeit kommt ein Weiheritus für D. auf, der auf die Profess von Witwen abgestellt ist. Klosterfrauen, die einem Konvent vorstehen, erhalten den Namen als Ehrentitel. Innerhalb dieser gesetzten Grenzen kommt die Einrichtung der D. im 12./13. Jh. außer Gebrauch, verstärkt durch theologische Reflexionen aus der Zeit der Hochscholastik. Ein letztes Aufflackern zeigt sich schließlich vom 14.–17. Jh. in den Klöstern: Bestimmte Ordensfrauen empfangen eine besondere Segnung, um bei Stundengebet das Evangelium vorzutragen zu dürfen (231–243).

Der französische Liturgiewissenschaftler faßt seine imponierende Quellenstudie wie folgt zusammen (245–254): Zwischen dem apostolischen Erbe und dem ersten Auftreten von D. besteht ein Mangel an historischer Kontinuität, eine nicht zu schließende Lücke, die einen unmittelbaren Rückgriff der D. auf neutestamentliche Einsetzung schlechterdings unmöglich macht. Dem Wort D. kommt ein sehr unterschiedlicher Bedeutungsgehalt zu, von Kirche zu Kirche, von Epoche zu Epoche, so daß der Name selbst die vorliegenden Tatsachen noch recht wenig beleuchten kann. Die D. sind im Altertum stärker an das jungfräuliche Leben angebunden; aufgrund der Geschlechtertrennung erwuchs im Osten eine Art spezifischer Frauenpastoral, insbesondere auf dem Gebiet der Hausbesuche und der Beteiligung bei Frauentaufen. Die Auffassung, D. seien zum Klerus zu rechnen, kann in dieser ungeschützten Verallgemeinerung nicht länger vertreten werden; die literarischen Zeugnisse, die vorliegen, melden an dieser Behauptung erhebliche Zweifel an. Der D. ist ein Dienst am Altar zu keiner Zeit gestattet gewesen; niemals haben Frauen in der Öffentlichkeit den Predigtendienst ausgeübt oder unterrichten dürfen. – Im Blick auf heutige Bestrebungen heißt es abschließend: Es ist anachronistisch und ein Ausdruck von Restauration, wollte man erneut D. mit der Begründung einsetzen, diese habe es ja auch schon früher an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten gegeben, da außer dem Namen so gut wie keine Identität in der Sache postuliert werden kann. M. redet weder denen das Wort, die eine Gleichstellung von Diakonen und D. anstreben, noch denen, die für eine Übertragung dieser Institution in die Gegenwart plädieren. – Das historisch zuverlässige Werk verdient zahlreiche Leser, nachgerade solche, die über die geschichtlichen Fakten hinaus an einer Erneuerung dieses Standes lebhaft interessiert sind. Helmut Moll

JEFFREY RICHARDS: *Gregor der Grosse. Sein Leben – seine Zeit.* – Graz-Wien-Köln: Styria 1983. 315 S.

Im Jahre 1979 qualifizierte sich der Ordinarius für Geschichte an der Universität Lancaster (England) mit einer Arbeit über „The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476–752“, der bereits ein Jahr später die vorliegende Biographie folgte, die 1983 ins Deutsche übersetzt wurde. Im Blick auf das zweibändige Standardwerk von F. H. Dudden (1905) rechtfertigt R. seine Monographie mit dem Hinweis, seit dem Jahre 1912 sei keine Arbeit mehr über Gregor den Großen in England erschienen (10). Dies erstaunt in der Tat, und zwar um so mehr, als Gregor aufgrund seiner Angelsachsenmission als „Apostel der Insel“ (266) verehrt wird.

Das vorliegende Werk besticht durch zahlreiche Vorzüge: Vorab muß die Orientierung an den literarischen Quellen lobend hervorgehoben werden, wodurch es R. gelingt, die zeitgenössischen Autoren selbst sprechen zu lassen. Indem sich R. einerseits dem Urteil der Quellen unterwirft, erarbeitet er andererseits die bis in die Gegenwart reichende Sekundärliteratur auf (vgl. bes. 305–310), prüft die vorgebrachten Argumente und verwertet sie *sine ira et studio*. Frei von Polemik und tendenziöser Verzeichnung entsteht auf diese Weise ein ausgefeiltes Charakterbild des zweifelsohne bedeutenden Papstes (271) an der Wende von Altertum und Mittelalter, das aufs Ganze gesehen der wissenschaftlichen Kritik standhalten kann. Die holzschnittartigen Längsschnitte, die das Buch in sechzehn Kapitel aufteilen, behandeln je einen der wichtigsten Teilaspekte der päpstlichen vita, wobei Querverweise sowie geringfügige Wiederholungen den Gesamtzusammenhang wiederherstellen. Hierdurch will freilich ein die Ereignisse begleitender Fortschritt nicht richtig aufkommen; wird die Parzellierung so mit einem hohen Preis verkauft, deckt der ausgebreitete Materialreichtum auf der anderen Seite die Kohärenz der vielschichtigen Gedankenrichtungen unbestreitbar wieder auf.

Gerade wer die Monographie in der vorliegenden Gestalt bestätigt und ihre gefundenen Resultate gelten läßt, darf mehrere kritische Rückfragen im Detail anmelden. Im Einleitungskapitel heißt es: „Das Christentum war die Religion der Städte und der Feudalschicht; eine Ironie vielleicht in Anbetracht der Tatsache, daß es als eine umstürzlerische Religion der niederen Gesellschaftsschichten angefangen hatte“ (25). Der zweite Satzteil erscheint in beiden Gliedern kaum haltbar, insofern das Christentum weder summarisch als „umstürzlerische Religion“ bezeichnet werden kann, noch es in seiner Mission allein von den „niederen Gesellschaftsschichten angefangen hatte“ und ausschließlich an sie richtete. Im Gegenteil: *Alle* sozialen Schichten hörten die Botschaft des Evangeliums. – Die Erscheinungsform des Donatismus in den nordafrikanischen Provinzen muß gültigerweise *sowohl* als häretisch *als auch* als schismatisch bestimmt werden (202); vgl. ausführlicher J. Brosch s. v. Schisma, in: LThK 9 (21964) Sp. 405. – Der Vor-

wurf, „in Afrika“ sei „die päpstliche Autorität praktisch nicht vorhanden“ (207) gewesen, gerät zunächst mit den eigenen Aussagen R.s in Konflikt (205; 238), wird zudem von K. Baus im „Handbuch der Kirchengeschichte“ inhaltlich beträchtlich modifiziert gesehen (II/2 S. 189). – Wenn R. Harnacks Urteil, Gregor habe „nirgendwo einen originellen Gedanken ausgesprochen“, habe „vielmehr überall den überlieferten Lehrbegriff konserviert“ (270) kommentarlos zitiert, scheint R. Gregors Abwertung mit zu betreiben; jedoch ohne hinreichenden Grund: R. Manselli bescheinigt dem Papst, in der *Regula pastoralis* einen „an originellen Anregungen reichen Traktat“ geschaffen zu haben (Gregor der Große: RAC 12 [1983] Sp. 942). – Einen unverzeihlichen Fehler begeht R., wenn er, Hieronymus auslassend, „Tertullian“ (269) zu den vier großen lateinischen Kirchenvätern zählt!

Diese aufgezeigten Mängel wollen den Wert dieser Biographie nicht ungerechtfertigterweise herabsetzen. Die ebenso konstruktive wie einfühlsame Darlegung der Regierungszeit Papst Gregors des Großen (590–604), der die Übersetzung stellenweise noch anzumerken ist, hat ihren Leser verdient.

Corrigenda: S. 124 5.Z.v.u. Origenes statt Origines; S. 126, 12.Z.v.u. Sacris Erudiri statt Sacris Eruditi; S. 245 Z. 6 Histora statt aistoria; S. 275 Einleitung Anm. 1 476 statt 676; S. 290 Anm. 1 Hürten statt Hurten; S. 290 Anm. 4 476–752 statt 476752; S. 308 7.Z.v.u. Vigiliae statt Vigdiae.

Helmut Moll

CATHERINE BOSSHART-PFLUGER: *Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1687–1803)* (= Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte Bd. 11). – Basel: Kommissionsverlag Friedrich Reinhardt 1983. 420 S.

Seitdem Ph. Schneider 1885 (nicht 1892!, so Vf.) sein Werk über die Entwicklung und rechtliche Stellung der bischöflichen Domkapitel veröffentlichte, hat die Erforschung dieser für Zentraleuropa immer noch wichtigen Korporationen große Fortschritte gemacht. Während das Interesse der Forschung zunächst der Verfassungsgeschichte galt, traten später die Verflechtung der Kapitel mit der Adelsgesellschaft, ferner ihre wirtschaftliche und kulturelle Bedeutung in den Vordergrund. Über die von Vf. genannte Literatur hinaus sei noch auf die leider nicht gedruckte Arbeit von Ulrich Salzmann, *Der Salzburger Erzbischof Siegmund Christoph Graf von Schrattenbach (1753–1771) und sein Domkapitel* (Diss. phil. Salzburg 1975) hingewiesen.

Nach Vf. sind von 60 Domkapiteln der Reichskirche weniger als 20 auf ihre personelle Zusammensetzung hin untersucht worden. Das leistet nun diese aus der Schule von H. Raab hervorgegangene Freiburger Dissertation für Basel, den „letzten Vorposten des Reiches im Spannungsfeld von Kaiser

und Frankreich“. Dabei ist der Zeitraum von 1678–1803 berücksichtigt, d. h., die letzte ruhige Epoche des Kapitels nach der durch die Reformation bedingten Emigration aus Basel und der Ansiedlung in Arlesheim bis zum Untergang der materiellen Basis des bereits emigrierten Kapitels im Jahre 1803 infolge der Säkularisation. Die Arbeit ist klar gegliedert. Auf die Einleitung folgt in einem ersten großen Kapitel die Darstellung der Verfassung mit den Aufnahmebedingungen, dem Akt der Aufschwörung, den Pflichten der Kapitulare, den Dignitäten und Ämtern sowie den Besetzungsarten und schließlich den Einkünften. Darauf folgt in einem weiteren Kapitel die Geschichte der vornehmsten Aufgabe des Kapitels, nämlich der neun Fürstbischofs-, bzw. Koadjutorwahlen des untersuchten Zeitraumes. Daran schließen sich eine Darstellung der Wahlkapitulationen und die Kurzbiographien der 104 Domherren an.

Diese wertvolle Arbeit bildet nicht nur einen Baustein für eine künftige Geschichte aller Domkapitel der Reichskirche, sondern in ihr spiegeln sich auch Verfassung und Ringen um Einfluß in den Kapiteln im allgemeinen. Insofern hat die Arbeit, ganz abgesehen von ihrem Nachschlagewert für den engeren Untersuchungsraum, auch eine Bedeutung für die Geschichte der Institution Domkapitel im allgemeinen.

Erwin Gatz

CHRISTOPH WEBER: *Liberaler Katholizismus*. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus, kommentiert und herausgegeben (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 57). – Tübingen: Max Niemeyer 1983. XXXVII u. 527 S.

Die deutsche kirchengeschichtliche Forschung verdankt Chr. Weber seit mehr als einem Jahrzehnt eine bemerkenswerte Zahl wertvoller Veröffentlichungen. Diese kreisen im wesentlichen um die Geschichte des preußisch-deutschen Kulturkampfes, der römischen Kurie und des „liberalen Katholizismus“ im 19. Jh. Es ist nicht zuviel behauptet, einige dieser eindringlichen Studien als bahnbrechend zu bezeichnen. Das gilt insbesondere für die „Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates 1846–1878“. Mit dem hier anzuzeigenden Werk ist Weber zu einem seiner Spezialthemen zurückgekehrt. Unter dem schillernden Begriff „Liberaler Katholizismus“ veröffentlicht und kommentiert er acht biographische bzw. kirchengeschichtliche Essays von Franz Xaver Kraus, die ausnahmslos Themen des 19. Jh.s gewidmet sind. Alle Essays verdienen es wiederabgedruckt und insbesondere wiedergelesen zu werden, ob es dabei um F. Dupanloup geht, den Kraus respektvoll würdigt, oder um E. Manning, den er mit spitzer, boshafter Feder charakterisiert, ob es um H. Schell, die päpstliche Diplomatie, das Ende des Königreichs beider Sizilien, V. G. Gioberti, P. Rossi oder um den kaum übersetzbaren Begriff des „Vaticanism“ geht (dies der einzige fremdsprachige Beitrag). W. hat die Essays seines hochgeschätzten Helden mit souveräner Sach- und Literaturkenntnis eingeleitet

und kommentiert und, m. E. besonders verdienstlich, auch das literarische Genus des historischen Essays wieder in Erinnerung gebracht. Ob es sich wohl wiederbeleben ließe?

W. ordnet Kraus dem von ihm als Gesamtphänomen beschriebenen „Liberalen Katholizismus“ ein. Auf S. 16 beschreibt er dessen Anliegen folgendermaßen: Aufbau „einer konservativ-liberalen deutschen Kultur, in der ein gemäßigter, nicht ultramontaner Katholizismus eine solche Rolle spielen sollte, wie sie der Religion überhaupt in der Neuzeit eingeräumt werden konnte. Nicht als Herrscherin über Staat und Gesellschaft, wohl aber als aktive moralische Potenz.“ Kraus also der Protagonist eines Kulturkatholizismus, dem im wesentlichen eine moralische Aufgabe zugewiesen war? Ein Blick in Kraus' Tagebuch, das ja das Innerste des komplizierten Charakters mit schonungsloser Offenheit freilegt, zeigt freilich, wie fragwürdig es ist, den Freiburger Kirchenhistoriker schlechthin als „liberalen Katholiken“ zu reklamieren. Kraus war in der Tat ein Gegner des „politischen Katholizismus“ und insofern liberal. Als Liberaler wurde er auch von den Ultramontanen seiner Zeit eingeordnet. Als Mitglied seiner Kirche war er dagegen von fast kindlicher Gläubigkeit und insofern nicht liberal, sondern eher konservativ.

Die eigentliche Bedeutung von Webers Veröffentlichung liegt jedoch in der Einleitung, in der er zugleich seine eigene Standortbestimmung versucht. Hier geht er mit der neueren deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung ins Gericht, indem er ihr, bei allem Respekt vor einzelnen Leistungen, Angepaßtheit vorwirft und ihr bescheinigt, daß sie im Grunde nur ein Nachhall früherer Größe sei. Nicht schonungslose Auseinandersetzung mit der Wahrheit, sondern „letzte unübersteigbare Bindung an eine emotionale religiöse Form“ konstatiert er selbst bei Kraus. Vom *sacrificium intellectus* oder von der *restrictio mentalis* ist zwar nicht formell, wohl aber materiell die Rede. Im Grunde geht es also um die alte Frage möglicher Voraussetzungslosigkeit bzw. intellektuell vertretbarer Bindung an vorgegebene Normen (Dogmen). Jener Gelehrte, den Weber dann als Gegenbild des dogmatisch gebundenen Kirchenhistorikers präsentiert, ist aber wohl auch mit einem Fragezeichen zu versehen. Der Rezensent nimmt für sich nicht in Anspruch, den Lorbeer gelehrter Größe zu verteilen oder abzusprechen. Aber Eduard Winter, dessen Erforschung Bolzanos, Günthers und ihrer Kreise nach Weber „als Gesamtwerk ohne Beispiel“ sei, hat in seinem eigenen Lebensweg so zahlreiche Metamorphosen vollzogen, daß man diese nicht ohne ein hohes Maß an Anpassungsfähigkeit deuten kann. Die von ihm verantworteten „Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens“ bieten z. B. nicht nur Arbeiten von wissenschaftlichem Rang, sondern auch von unwissenschaftlich-polemischer Vulgarität.

Webers Buch bildet ein Bekenntnis zum katholischen Liberalismus. Als heilsame Herausforderung ist seine Lektüre zu empfehlen. Erwin Gatz

GEORG SCHOELEN: *Bibliographisch-historisches Handbuch des Volksvereins für das katholische Deutschland*. Mit einer Einleitung von Horstwalter Heitzer und einer Quellenkunde von Wolfgang Löhr (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 36). – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1982. 624 S.

ULRICH VON HEHL – HEINZ HÜRTELEN (Hrsg.): *Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1980*. Eine Bibliographie (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 40). – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983. XXI u. 688 S.

Die Kommission für Zeitgeschichte hat seit 1965 eine beeindruckende Zahl von Quellenveröffentlichungen und Forschungen vornehmlich zum nationalsozialistischen Kirchenkampf, daneben aber auch zur Geschichte des deutschen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert und nach 1945 vorgelegt. Die beiden hier anzuzeigenden Veröffentlichungen sind den zuletzt genannten Bereichen gewidmet. Sie bilden zwar neben den streng getrennten Reihen der Quellen und Forschungen ein neues Genus, sind aber in die Reihe der Forschungen eingereiht worden.

Das von G. Schoelen vorgelegte bibliographisch-historische Handbuch bietet im Kern eine möglichst umfassende (6000 Nrr.) Bibliographie des Volksvereins für das katholische Deutschland, d. h. der vom Verein selbst herausgebrachten Schriften sowie der Veröffentlichungen über ihn, ferner ein Schriften- und Literaturverzeichnis zu 35 zentralen Persönlichkeiten des Vereins. Bei deren Auswahl bildeten ihr „historisches Gewicht“, aber auch eine Mindestzahl von zehn eigenen Veröffentlichungen das Kriterium. W. Marx ist ausgenommen, weil über ihn bereits anderweitig eine Bibliographie vorliegt. Obwohl auch innerhalb des bereits so umgrenzten Rahmens eine Totalerfassung des Schrifttums unmöglich war – denn der Volksverein hat seine Kraft stets in der Wirksamkeit nach außen eingesetzt und sich nicht zunächst selbst dokumentiert –, spiegeln sich die vielfältigen Aktivitäten und seiner zentralen Führungsschicht eindrucksvoll in dieser Gesamtschau. Dabei sind Institutionen- und Personengeschichte eng miteinander verschränkt. Schoelen selbst charakterisiert die Veröffentlichung als Nachschlagewerk und Quelle. Er erhofft davon zugleich neue Impulse für eine Beschäftigung mit der christlich-sozialen Bewegung und dem Volksverein als ihrer beeindruckendsten Organisation.

Der Bibliographie sind eine geraffte Geschichte des Vereins von H. Heitzer und Hinweise von W. Löhr auf ungedruckte Quellen zur Vereinsgeschichte beigegeben, wobei neben dem Vereinsarchiv, jetzt in Potsdam, auf die Nachlässe führender Mitarbeiter, u. a. A. Piepers, W. W. Hohns und W. Marx' hinzuweisen wäre.

Ungleich problematischer ist die Bibliographie zum Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1980. Es sei aber gleich vorweg be-

tont, daß den Herausgebern Respekt für dieses mutige Unternehmen gebührt, da es ja notwendigerweise ein vorläufiger Versuch bleiben muß. Unschärfe bietet schon der schillernde Begriff des Katholizismus. Aber die Herausgeber haben gut daran getan, ihre Bibliographie nicht auf die Kirchengeschichte einzuengen, sondern über den Katholizismusbegriff den Prägebereich bzw. die Wirkungsgeschichte des katholischen Christentums einzubeziehen. Wie weit gespannt der Rahmen ist, wird u. a. an den bibliographisch berücksichtigten Persönlichkeiten deutlich (S. 58–120). Hier werden alle Diözesanbischöfe erfaßt, auch katholische Politiker (K. Adenauer, P. Nellen) und Vertreter des geistigen Lebens (St. Andres, H. Böll). Auch Therese Neumann (von Konnersreuth) fehlt nicht. Insgesamt erscheinen Wissenschaft und Kultur sowie die Frauen jedoch unterrepräsentiert.

Besonders schätzenswert ist, daß über die monographischen Veröffentlichungen hinaus nicht nur Zeitschriften-, sondern auch Zeitungsartikel und Privatdrucke, also der Bereich der „grauen Literatur“ oder besser der gedruckten Quellen berücksichtigt ist. Lexikonartikel sind dagegen nicht erfaßt. Da die naturgemäß unvollständige Bibliographie mit ihren 13 500 Nrr. wirklich die ganze Breite des Phänomens Katholizismus einbezieht – der Bereich Klerus ist z. B. unterteilt in: Allgemeines, Rechtsstellung, Priesternachwuchs, Priestermangel, Berufswechsel, Laisierung, parteipolitische Betätigung, Protestgruppen, Ausbildung –, wird man faktisch bei der Beschäftigung mit allen Fragen des Nachkriegskatholizismus hier zumindest einen Einstieg, darüber hinaus aber auch den Hinweis auf sonst vergessene Quellen finden. Beide Veröffentlichungen sind für die Beschäftigung mit der neueren deutschen Kirchengeschichte unentbehrliche Hilfsmittel.

Erwin Gatz

*Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. III, 1935–1936, bearb. v. BERNHARD STASIEWSKI (Mainz 1979) Bd. IV, 1936–1939, bearb. von LUDWIG VOLK (Mainz 1981) (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 25, 30).

Die beiden vorliegenden Quellenbände beleuchten eine sehr wichtige Phase des Kirchenkampfes, die Zeit von Oktober 1935 bis Ende 1939. Neben der weiterhin vorherrschenden Provenienz der Bistumsarchive wurden vor allem in Band IV verstärkt staatliche, auch außerdeutsche Archive herangezogen. Dabei gelangen signifikante Funde wie der Originalbericht des britischen Vatikangesandten Osborne vom 29. 12. 1938. In ihm ist ein Vergleich zwischen dem Nationalsozialismus und dem Faschismus überliefert, den gesprächsweise Pius XI. in den Anfangsjahren der „Bewegung“ vorgenommen hatte. Das Urteil dieses Papstes, die Deutschen würden sich gegenüber den neo-autoritären Bewegungen unterwürfiger zeigen als die Italiener, liest sich wie ein Leitmotiv, das über den Inhalt vieler der hier abgedruckten Akten gestellt werden könnte. Einzelne und in ihrer Gesamtheit sahen sich die deutschen Bischöfe mit einem zunehmenden Gefühl der

Ohnmacht gezwungen, die nunmehr auch in die Substanz der kirchlichen Verkündigung eingreifenden behördlichen Anordnungen hinzunehmen. Im wesentlichen auf sich allein gestellt, mußten sie bei ihren Gegenmaßnahmen auf die gewohnten Stützen aus den Reihen des politischen Katholizismus und der katholischen Jugend verzichten. Die Jugend und viele Gläubige wurden nun selbst des Schutzes bedürftig. Auf auswärtige Hilfe, etwa seitens französischer und nordamerikanischer Bischöfe, war nur in Einzelfällen bei spektakulären Aktionen zu rechnen. Obwohl die Kurie zeitweise einen entschiedenen Gegenkurs gegen das Regime befürwortete, wußte sie wirklich erfolversprechende Maßnahmen hierfür um so weniger anzugeben, als bereits die gemäß Seelsorgepflichten vorgenommene Verbreitung päpstlicher Verlautbarungen den Konflikt mit den Partei- und Staatsstellen heraufbeschwor. Was blieb, war die immer unerbittlicher aufgedrängte Einsicht in den wahren Charakter des nunmehr staatsbeherrschenden Nationalsozialismus. Dort, wo die Dokumentation für die einzelnen Diözesen sich verdichtet, wird deutlich, daß 1936/37 kaum einer der Oberhirten sich noch Täuschungen oder falschen Erwartungen hingab. Bezeichnend für die Stimmungslage ist die Denkschrift Preysings vom 17. 10. 1937, in der die Allkompetenz der Partei als Charakteristikum der neuen Situation herausgestellt wird, während im Kulturkampf die Bedrohung vom überzogenen Kompetenzanspruch eines immer noch traditionell verankerten Staates ausgegangen war. Eine Durchmusterung der HJ- und BDM-Zeitschriften führte zu dem Nachweis, daß der Jugend die komplette Ersatzreligion des nordischen Menschen mit unheimlicher Konsequenz aufoktroiyert werde bzw. daß „die Autorität des Religiösen heute allein steht“, wie eine Aufzeichnung von der Fuldaer Plenarkonferenz 18.–20. 8. 1936 resümierte. Für die zeitweise aufbrechenden Erörterungen über die geeignete Abwehr der nationalsozialistischen Übergriffe, die gründlich registriert wurden, können Unterschiede in der Einschätzung der Lage nicht mehr verantwortlich gemacht werden. Soviel geht uns aus den hier vorgelegten Akten hervor, daß die Frage, ob der unangreifbare, freilich nicht übermäßig erfolversprechende Weg der Eingabepolitik fortgesetzt werden oder die Flucht an die Öffentlichkeit gewagt werden sollte, nicht aufgrund verschiedener Lagebeurteilung unterschiedlich beantwortet wurde, sondern weil man im Episkopat zeitweise eben tatsächlich über die taktisch angemessene Reaktion uneins war. Die Eingriffe in den Bestand der kirchlichen und der der Kirche vorgelagerten Institutionen erstreckten sich auf alle Gebiete, von der Caritas-Organisation über die rasch ausgetrocknete kirchliche Presse, die Auflösung der katholischen Jugendverbände bis zum Religionsunterricht, zur Studenten- und Lehrerausbildung, zur Entkonfessionalisierung der Arbeits- und Jugendlager und zu der Verfolgung der Priester unter den Vorwänden der Devisenvergehen und Sittlichkeitsverbrechen. Diese Eingriffe riefen den hier breit dokumentierten Widerstand in Form der Resistenz und des Versuchs zur Selbstbewahrung hervor.



Der institutionell stark ausgeprägte Charakter der katholischen Kirche hat dieser eine geschlossener und eindeutiger Reaktion gestattet, als sie den protestantischen Kirchen möglich war. Dennoch hat die Bekennende Kirche manchmal hellhöriger auf die Bedrohung humaner, allgemein menschenrechtlicher Belange reagiert oder doch, nachdem die überlieferte Ehrfurcht vor dem Staat sinnlos geworden und abgelegt worden war, rascher die Verbindung zwischen der eigenen Bedrohtheit und dem allgemeinen Unrecht hergestellt. Aber es wäre wiederum unhistorisch gedacht, würde man der katholischen Kirche ein Defizit an überkonfessionell humaner Sensibilität, eine gewisse institutionelle Befangenheit zum Vorwurf machen. Denn nach den hier publizierten Akten ist davon auszugehen, daß gerade das gewohnte Institutionenbewußtsein, weil es gekränkt wurde, und die im katholischen Bevölkerungsteil noch verbreitete intakte Kirchlichkeit die Grundlagen für die eindeutige Opposition der Großgruppe katholische Kirche, nicht mehr des politischen Katholizismus, gegen das nunmehr voll ausgebildete nationalsozialistische Herrschaftssystem bereitgestellt haben.

Winfried Becker

an Diskriminierung stark ausgeprägter Charakter der katholischen Kirche  
 und dessen was geschloßener und engerer Reaktion gewahrt zu sein  
 das protestantische Kirchen möglich war. Dennoch hat die Bekennende  
 Kirche unabweisbar festhalten zu, die Bedrohung humaner allgemeiner  
 menschenwürdigen Bildung, menschlicher oder doch zumindest die überlebende  
 Existenz des menschlichen Geistes zu werden und abgelehnt werden war.  
 Neben die Verbindung zwischen der eigenen Identität und dem allgemeinen  
 menschlichen Geistlichen. Aber es wäre wiederum notwendig gewesen, dass  
 demnach der katholischen Kirche ein Leben an der menschlichen humaner  
 Sogebnisse, eine gewisse mittelalterliche Reformen zum Vorwurf war.  
 dass demnach die hier verhandelt. Allein jedoch zu zeigen, dass der  
 nach dem das protestantische Bewegung, weil es erkannt wurde, und  
 die im folgenden die Bedeutung und noch vorhanden ist. Katholische  
 der Grundgedanke für die katholische Opposition der Grundzüge katholische  
 Kirche, die nicht mehr selbstständigen Katholizismus gegen das allgemeine  
 zugehörte die katholische Kirche. Die katholische Kirche ist die  
 die für die katholische Kirche die Erwartung hingeworfen. Bezeichnet für  
 die Sammlungslage in die Denkschrift vom 17. 10. 1937, in der die  
 Ablehnung der Partei als Charakteristikum der neuen Situation heraus-  
 gestellt wird, während im Kulturkampf die Bedrohung vom überzogenen  
 Kompetenzanspruch einer immer noch traditionell verankerten Kirche aus-  
 gegangen war. Eine Durchmusterung der HJ- und BDM-Zeitschriften  
 führte zu dem Nachweis, daß der Jugend die komplette Ersatzreligion des  
 nordischen Menschen mit unheimlicher Konsequenz aufzotelt werden  
 bzw. daß „die Autorität des Religiösen heute allein steht“, wie eine Auf-  
 zeichnung von der Fuldaer Plenarkonferenz 18.-20. 8. 1936 resümierte.  
 Für die zeitweise aufbrechenden Erörterungen über die geeignete Abwehr  
 der nationalsozialistischen Übergriffe, die gründlich registriert wurden,  
 können Unterschiede in der Einschätzung der Lage nicht mehr verantwor-  
 tlich gemacht werden. Soweit geht uns aus den hier vorgelegten Akten her-  
 vor, daß die Frage, ob der unangreifbare, freilich nicht übermäßig erfolg-  
 versprechende Weg der Eingangsbeschränkung fortgesetzt werden oder die Flucht  
 an die Öffentlichkeit gewagt werden sollte, nicht aufgrund verschiedener  
 Lagebeurteilung unterschiedlich beantwortet wurde, sondern weil man im  
 Episkopat zeitweise eben tatsächlich über die tatsächlich angemessenste Reak-  
 tion einig war. Die Eingriffe in den Bestand der kirchlichen und der der  
 Kirche vorgelegten Institutionen erstreckten sich auf alle Gebiete, von  
 der Caritas-Organisation über die nach zugetrocknete kirchliche Presse,  
 die Auflösung der katholischen Jugendverbände bis zum Religionsunter-  
 richt, zur Studenten- und Lehrerausbildung, zur Konfessionalisierung  
 der Arbeits- und Jugendlager und zu der Verfolgung der Priester unter den  
 Vorwänden der Devisenvergehen und Sittlichkeitsverbrechen. Diese Ein-  
 griffe riefen den hier breit dokumentierten Widerstand in Form der Resi-  
 stenz und des Versuchs zur Selbstbehaltung hervor.

*Guy*





